ایضاح الطحاوی

جلد اول

حضرت مولانا شبیر احمد صاحب قاسمی
مفتی جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد

۲۴۷۵۵۴
زکریا بک ڈپو دیوبند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مَا اٰتٰاکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْہُ وَمَا نَھٰاکُمْ عَنْہُ فَانْتَھُوْا

ایضاح الطحاوی

شرح

شرح معانی الآثار المعروف بہ طحاوی شریف

جلد اوّل

از کتاب الطہارۃ تا باب رفع الیدین

شارح

حضرت مولانا شبیر احمد صاحب قاسمی

مفتی جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مراد آباد یوپی

ناشر

۲۴۷۵۵۴

زکریا بکڈپو دیوبند یوپی

صدر الدین

نام: ایضاح الطحاوی مترجم شرح اردو طحاوی شریف
تصنیف: مولانا مفتی شبیر احمد صاحب
مفتی مدرسہ شاہی مرادآباد
طبع اوّل: ۲۰ فروری ۱۹۹۰ء
باہتمام: ذوالفقار علی
مطبوعہ: اشرفی آفسیٹ پریس دیوبند
کتابت: ساجد اعظمی مرادآباد
ناشر: زکریا بکڈپو دیوبند
قیمت بلا جلد: ۱۰۰/۰
جلد نٹ ڈائی عمدہ ۶/۰

سول ایجنٹ

کتب خانہ امدادیہ دیوبند
مکتبہ تھانوی دیوبند
اشرفی بکڈپو دیوبند
خورشید بکڈپو امین آباد لکھنؤ

فہرست مضامین

مضامین — صفحہ

مضامین — صفحہ

مضامین	صفحہ	مضامین	صفحہ
آٹھ دلیلیں	۴۹۸	• قائلین تاخیر ظہر کی دو دلیلیں	۵۱۰
• دلیل نمبر ۱	//	• دلیل نمبر ۱	//
• دلیل نمبر ۲	//	• تاخیر ظہر پر اشکال وجواب	۵۱۲
• قصار مثانی کا مصداق اور قرآن کریم کی سورتوں کی چار حصوں پر تقسیم	۴۹۹	• دلیل نمبر ۲	۵۱۳
		• تاخیر ظہر پر مسلسل تین اشکالات وجوابات	//
• دلیل نمبر ۳	۵۰۰	• لفظ کنّ کی تحقیق	۵۱۷
• دلیل نمبر ۴	//	• باب صلوٰۃ العصر هل تعجل او تؤخر	۵۱۸
• ایک اشکال اور جواب	۵۰۱	• عصر کے افضل وقت میں ائمہ کے مذاہب	//
• دلیل نمبر ۵	۵۰۲	• قائلین تعجیل عصر کی دلیل	//
• دلیل نمبر ۶	۵۰۳	• حل عبارت	۵۲۰
• دلیل نمبر ۷	۵۰۴	• عوالی او قبار کی حیثیت	۵۲۱
• دلیل نمبر ۸	//	• قائلین تعجیل عصر کی دلیل کا جواب	//
• ایک معرکۃ الآراء اشکال اور اسکے دو جواب	۵۰۵	• قائلین تاخیر عصر کی طرف سے آٹھ دلیلیں	۵۲۲
		• دلیل نمبر ۱ اور اس پر اشکال	۵۲۳
• جواب نمبر ۱ کی عبارت کا ترجمہ	۵۰۶	• دلیل نمبر ۲	۵۲۵
• جواب نمبر ۲	۵۰۸	• دلیل نمبر ۳	//
• امام طحاوی کی عبارت پر اشکال	//	• دلیل نمبر ۴	۵۲۶
• باب الوقت الذی یستحب ان یصلی صلوٰۃ الظہر فیہ		• مسلسل تین اشکالات	//
	۵۰۹	• اشکال نمبر ۱	۵۲۷
• ظہر کا افضل وقت	//	• تاخیر عصر کی حیثیت	//
• ائمہ کے مذاہب	//	• اشکال نمبر ۲	۵۲۸
• قائلین تعجیل ظہر کی دلیل	۵۱۰	• حل عبارت	۵۲۹

مضامین	صفحہ
مضامین	صفحہ

انتساب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

خاکسار اپنی اس محنت کو!

مادر علمی ازہر الہند دار العلوم دیوبند

کے نام سے

منسوب کرنا اپنی سعادت سمجھتا ہے کیونکہ

اس محنت میں پائی جانیوالی تمام چیزیں

مادر علمی کی آغوشِ تربیت کا ثمرہ ہیں۔

شبیر احمد عفا اللہ عنہ

دُعائیہ کلمات

حضرت اقدس مولانا رشید الدین صاحب دامت برکاتہم

مہتمم جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مراد آباد، وخلیفہ ومجاز حضرت اقدس شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحبؒ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مولانا مفتی شبیر احمد صاحب مادر علمی دار العلوم دیوبند کے مایۂ ناز فرزند ہیں۔ ان کے علمی شغف اور انہماک کو دیکھ کر بلاشبہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ دار العلوم اپنے مقصد میں پوری طرح کامیاب ہے۔

میرے نزدیک مفتی صاحب کی خوش قسمتی یہ ہے کہ جہاں انکو اکتساب فیض کیلئے گلشن قاسمی (دار العلوم دیوبند) کی خوشہ چینی نصیب ہوئی۔ وہیں ان کو فیض رسانی کیلئے بھی دوسرے چمنستان قاسمی (مدرسہ شاہی مراد آباد) کی بہار بننا مقدر ہوا۔ یہ اللہ تعالیٰ کا بہت بڑا فضل وانعام ہے۔ اس پر مفتی صاحب رب ذوالمنن کے جتنے بھی شکر گذار ہوں کم ہے۔

ایضاح الطحاوی مفتی صاحب کی پہلی علمی کاوش ہے جس کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ بحر علم کی شناوری کامیابی کے ساتھ کی گئی ہے۔ اللّٰھم زد فزد۔

میری دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ موصوف کی اس جد وجہد کو قبول عام و تام نصیب فرمائے۔ اور مزید علمی خدمات کی توفیق سے نوازے۔ آمین

فقط

(حضرت مولانا) رشید الدین (صاحب)

(مہتمم جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مراد آباد)

۲۸ جنوری ۱۹۹۰ء

تقریظ

حضرت الاستاذ حضرت اقدس عارف باللہ مولانا الحاج قاری صدیق احمد صاحب
دامت برکاتہم
مہتمم وشیخ الحدیث جامعہ عربیہ ہتورہ۔ باندہ
خلیفہ ومجاز حضرت اقدس مولانا اسعد اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ، ناظم مظاہر علوم سہارنپور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

فقہاء محدثین کی صف میں امام طحاوی رحمۃ اللہ کا بہت بلند مقام ہے۔ امام موصوف کو فقہ وحدیث دونوں میں جو کمال حاصل تھا وہ کم کسی کو حاصل ہوتا ہے۔ اکابر محققین نے حل وشرح حدیث کے سلسلے میں ان کی امامت کا اعتراف کیا ہے۔ ان کی کتابوں میں دو کتابیں سب سے زیادہ اہم ہیں "شرح معانی الآثار" اور "مشکل الآثار"۔

شرح معانی الآثار کا موضوع فقہی مسائل سے متعلق روایات کا جمع کرنا ہے اور حل وتطبیق ہے، احناف کیلئے یہ کتاب بہت اہمیت کی حامل ہے، دورۂ حدیث کے نصاب میں یہ کتاب داخل ہے۔

حدیث کی دوسری کتابوں کی تو عربی شروح کے ساتھ اردو تقاریر بھی دستیاب ہیں لیکن اب تک اس کتاب کی کوئی اردو شرح جو عام طلبہ کے لئے مفید ہو مہیا نہ تھی عربی شرح امانی الاحبار بہت مفصل اور طویل ہے۔

عزیز محترم مولانا شبیر احمد صاحب سلّمہ کو طالب علمی کے زمانے ہی سے فن حدیث سے اچھی مناسبت تھی. فراغت کے بعد درس میں اس فن میں زیادہ شغف ہے انہوں نے طلبہ کے لئے ایک بیش بہا اور انتہائی مفید شرح تحریر فرمائی ہے، جس میں انہوں نے عام طلبہ اور ان کی استعداد کے پیش نظر طویل مباحث سے احتراز کیا ہے . اور نفس کتاب کی عبارت اور مسائل کو حل کیا ہے.

عزیز موصوف مبارکباد کے مستحق ہیں. اللہ پاک ان کی سعی کو قبول فرمائے اور اس کا افادہ عام فرمائے.

فقط والسلام

(حضرت مولانا) احقر صدیق احمد (صاحب)
خادم جامعہ عربیہ ہتورہ. باندہ. یوپی)

دعا

حضرت الاستاذ مولانا ارشد مدنی صاحب دامت برکاتہم
نائب ناظم تعلیمات دارالعلوم دیوبند

راقم الحروف بھی دعا گو ہے، اللہ عزیز موصوف کی اس مبارک کوشش کو قبول فرمائے اور علم میں برکات سے نوازے . آمین .

(حضرت مولانا) ارشد مدنی (صاحب)
خادم دارالعلوم دیوبند

تقریظ

از شیخ الادب و الفقہ حضرت مولانا معراج الحق صاحب دامت برکاتہم صدر المدرسین دار العلوم دیوبند

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ وَکَفٰی وَسَلَامٌ عَلٰی عِبَادِہِ الَّذِیْنَ اصْطَفٰی امّا بعد

دار العلوم دیوبند اور اس کے فرزندوں کے ذریعہ ماضی قریب میں حدیث پاک کی جو خدمت وجود میں آئی، وہ تاریخ کے اس وقفہ میں دار العلوم ہی کا حصہ ہے، اس لئے فرزندان دار العلوم کا حدیث پاک کے سلسلے میں کوئی کام سامنے آتا ہے تو دل سے دعا نکلتی ہے کہ الحمد للہ دار العلوم کا یہ علمی کام تسلسل کے ساتھ جاری ہے۔

اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے عزیز محترم مولانا شبیر احمد صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ کو کہ انہوں نے طحاوی شریف پر قابل قدر کام کیا، امام طحاویؒ کی طویل بحثوں کا اختصار متعارض روایتوں کے درمیان تطبیق کیلئے امام طحاویؒ کی محنتوں کا عطر، اور ان کی نظر کی دلنشیں وضاحت کر کے انہوں نے کتاب کو طلبہ کیلئے آسان کر دیا، مجھے امید ہے کہ عزیز موصوف علم کیلئے اپنی محنتوں کو وقف کرتے رہیں گے اور دعا گو ہوں، کہ پروردگار عالم ان کی محنتوں کو قبول عام عطا فرمائے، تاکہ طلبہ کیلئے زیادہ سے زیادہ نفع بخش ثابت ہو۔ والحمد للہ اوّلاً و آخراً۔

(حضرت مولانا) احقر معراج الحق غفرلہ (صاحب)
خادم المدرسین دار العلوم دیوبند

۲۲/۶/۱۴۱۰ھ

تقریظ

استاذالاساتذہ حضرت مولانا نصیر احمد خان صاحب دامت برکاتہم شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی رسولہ محمد وآلہ وصحبہ اجمعین امابعد

فاضل محترم جناب مولانا شبیر احمد صاحب سلمہ کی طحاوی شریف کی درسی تقریروں کا مجموعہ "ایضاح الطحاوی" کے نام سے شائع ہو رہا ہے، ان درسی تقریروں پر ضبط وتحریر کے بعد چونکہ خود صاحب درس کی اصلاحی نظر ہو گئی ہے، اسلئے امید واثق ہے کہ اسکے تمام مندرجات صحیح، معتبر اور قابل اعتماد ہوں گے۔ کیونکہ فاضل گرامی قدر مولانا شبیر احمد صاحب اپنی علمی وفقہی صلاحیت کے لئے مشہور ہیں اور جب وہ کسی کام کو انجام دیتے ہیں تو اس کا حق ادا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اللہم زد فزد

مولانا موصوف دارالعلوم دیوبند سے ١٤٠٢ھ میں فارغ ہوئے، انہوں نے اپنا زمانہ طالب علمی ماشاء اللہ اس شان سے گزارا کہ ان کی محنت اور لگن کو دیکھ کر اسلاف واکابر کی یاد تازہ ہو جاتی تھی، پھر دارالعلوم دیوبند میں معین المدرسین مقرر کئے گئے، اور اب وہ چند سال سے جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد میں افتاء کے فرائض انجام دے رہے ہیں، ان کی زندگی نیک نامیوں کی ایک مرتب تاریخ سے عبارت ہے

اب طحاوی شریف پر ان کے قابل قدر علمی کام کو دیکھ کر طبیعت بہت مسرور ہوئی کہ انہوں نے سب سے پہلے ہر باب کا تجزیہ کیا ہے، پھر طحاوی کی عبارت کے حل پر زور دیتے ہوئے، تمام مسائل کو مرتب طور پر بیان کیا ہے، اور ان کی اس کوشش میں ان شاء اللہ وہ سب چیزیں ہیں، جن کی طحاوی شریف کو حل کرنے کیلئے ضرورت ہوسکتی ہے۔

میں دعاگو ہوں کہ اللہ تعالیٰ مؤلف سلمہ اللہ کی محنتوں کو علمی دنیا میں قبول عام عطا فرمائے مستقبل میں بیش از بیش علمی خدمات کی توفیق دے، اور خلوص کی اس پیش کش کو اپنی بارگاہ میں شرف قبول سے نوازے۔ آمین۔

حضرت مولانا) نصیر احمد (صاحب)
خادم دارالعلوم، دیوبند
٢٢/٦/١٤١٠ھ

تأثرات

حضرت الاستاذ مولانا ریاست علی صاحب. دامت برکاتہم

. استاذ حدیث وناظم تعلیمات، دارالعلوم، دیوبند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی رَسُوْلِہٖ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِہٖ وَصَحْبِہٖ اَجْمَعِیْنَ ۔ اَمَّا بَعْدُ :۔ دارالعلوم کی صورت میں دیوبند کی سرزمین پر علوم نبوت کی جو شمع تیرہویں صدی ہجری کے اواخر میں (سنہ ۱۲۸۳ھ) علماء ربانیین کے مبارک ہاتھوں سے روشن ہوئی تھی، اس نے صرف ہندوستان ہی نہیں، بلکہ سارے عالم اسلام کو منور کر دیا تھا۔ اور اسلامی دنیا کے منتخب اور نابغۂ روزگار علماء نے اس کی خدمات کو خراج تحسین پیش کیا تھا۔

علامہ رشید رضا مصری دارالعلوم کے قیام کے سینتالیس (۴۷) سال بعد سنہ ۱۳۳۰ھ میں ندوۃ العلماء لکھنؤ کے سالانہ اجلاس میں شرکت کے لئے ہندوستان آئے تھے، پھر ندوۃ العلماء لکھنؤ کے اجلاس سے فراغت کے بعد دارالعلوم دیوبند پہونچے، تو انہوں نے علامہ انور شاہ کشمیری قدس سرہ کی تقریر اور اکابر دیوبند سے ملاقات کے بعد اجلاس عام میں یہ تأثر ظاہر کیا۔

وَلَوْلَمْ أَرَھَا دَارَ الْعُلُوْمِ	اگر میں نے ہندوستان کے اس سفر میں دارالعلوم
لَرَجَعْتُ مِنَ الْھِنْدِ حَزِیْنًا	دیوبند کو نہ دیکھا ہوتا تو میں ہندوستان سے
(روداد دارالعلوم سنہ ۱۳۳۰ھ)	بہت غمگین واپس ہوتا۔

پھر مصر واپس جاکر انہوں نے اپنے مجلہ المنار میں لکھا۔

اِنِّیْ رَأَیْتُ فِیْ مَدْرَسَۃِ دِیُوْبَنْد	میں نے دیوبند کے مدرسہ میں جسے ازہر ہند

التی تلقب بأزهر الهند نهضة دينية وعلمية جديدة ما قرت عينی بشئ فی الهند كما قرت برؤية مدرسة ديوبند ولا سرت بشئ هناك كسرورها بما لاح لی من الغيرة والاخلاص فی علماء هذه المدرسة

کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، ایک نئی دینی و علمی لہر دیکھی ہے، میری آنکھوں کو ہندوستان کی کوئی چیز دیکھ کر وہ سکون اور ٹھنڈک نہیں ملی جو دیوبند کے مدرسہ کو دیکھ کر ملی، نہ وہ آنکھیں ہندوستان کی کسی چیز کو دیکھ کر اتنی مسرور ہوئیں جتنی مسرت انہیں یہ مدرسہ دیکھ کر ہوئی، اس لئے کہ اس مدرسہ کے علماء میں اخلاص اور غیرت (اسلامی) کا وصف نمایاں ہے۔

(المنار ۱۳۳۰ھ)

یہ تازہ علمی اور دینی لہر جسے علامہ رشید رضا نے محسوس کیا، کیا تھی؟ اس کو موصوف مفتاح السنۃ کے مقدمہ میں لکھتے ہیں۔

لولا عناية اخواننا علماء الهند بعلوم الحديث فی هذا العصر لقضی عليها بالزوال من امصار الشرق فقد ضعفت فی مصر والشام والعراق والحجاز منذ القرن العاشر للهجرة حتى بلغت منتهى الضعف فی اوائل هذا القرن الرابع عشر۔

اگر ہماری اسلامی برادری کے علماء ہندوستان نے عصر حاضر میں علوم حدیث کی طرف توجہ مبذول نہ کی ہوتی تو مشرقی ممالک میں یہ علوم بالکل ختم ہو گئے ہوتے۔ اس لئے کہ یہ علوم دسویں صدی ہجری کے بعد سے مصر و شام، عراق اور حجاز میں کمزور ہو گئے تھے اور اس چودھویں صدی ہجری کے اوائل میں تو علوم حدیث کا یہ ضعف ان ممالک میں آخری درجہ تک پہونچ گیا ہے۔

(مقدمۃ مفتاح کنوز السنۃ)

سنہ ۱۳۳۰ھ میں دار العلوم کی زیارت کے دوران جو گہرے نقوش علامہ رشید رضا مصری کے دل و دماغ پر ثبت ہوئے وہ دار العلوم دیوبند کے

درس میں حدیث پاک کے اہتمام اور علماء دیوبند کے اخلاص کا نتیجہ تھے۔ اور الحمدللہ ثم الحمدللہ۔ دارالعلوم دیوبند کے نصاب تعلیم میں حدیث پاک کی اہمیت اور علماء دیوبند کے عمل بالسنت کے یہ امتیازی اوصاف آج تک محفوظ ہیں۔

دارالعلوم کے اسی وصف کی برکت ہے کہ طلباء دارالعلوم، ایام طالبعلمی میں شغف بالحدیث کا جو ذوق حاصل کرتے ہیں وہ زندگی بھر انہیں حریم نبوت کے انوار و برکات سے مستفید ہونے کی سعادت عطا کرتا رہتا ہے۔

دارالعلوم دیوبند کے ماضی قریب کے فاضل جناب مولانا شبیر احمد صاحب قاسمی زید مجدہم کی "ایضاح الطحاوی" اسی سلسلے کی ایک کڑی یعنی دارالعلوم کے عطا کردہ ذوق شغف بالحدیث کی ایک نمود ہے۔

عزیز موصوف کو پروردگار عالم نے شمع علم پر پگھلنے کے لئے جو صفت پروانگی عطا کی ہے وہ قابل رشک ہے، اسی لئے وہ دارالعلوم کے دورۂ حدیث میں امتیازی نمبرات سے کامیاب ہوئے تھے، پھر انہوں نے دارالعلوم دیوبند میں شعبۂ افتاء میں داخل ہو کر افتاء کی تکمیل کی، پھر دو سال تک دارالعلوم دیوبند میں معین المدرسین کے طور پر کام کرتے رہے، اس کے بعد انہیں ۱۴۰۷ھ میں جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد میں منصب افتاء کیلئے منتخب کرلیا گیا۔

مدرسہ شاہی مرادآباد میں منصب افتاء کی ذمہ داریوں کے ساتھ، دارالافتاء کے اسباق، اور دورۂ حدیث میں طحاوی شریف کا سبق بھی موصوف سے متعلق ہے، ایضاح الطحاوی کے نام سے جو کتاب شائع ہورہی ہے، وہ دراصل عزیز موصوف کی درسی تقریر ہے، جسے ان کے بعض خصوصی تلامذہ نے قلمبند کرلیا تھا۔ پھر مرتب ہونے کے بعد ان پر خود صاحب درس نے نظر ثانی کی ہے۔ عزیز محترم نے ان تقریروں کا مسودہ دکھایا تو دوران مطالعہ محسوس ہوا کہ ان کی یہ کاوش مندرجہ ذیل خصوصیات کی حامل ہے۔

۱۔ ہر باب کے شروع میں یہ تجزیہ کیا گیا ہے کہ اس میں کتنے مسائل اور مباحث ہیں۔ پھر ترتیب وار ان پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔

۲۔ آداب تدریس کے مطابق کتاب کی عبارت کے حل پر پورا زور صرف کیا گیا ہے، امام طحاوی کی مشکل عبارتوں اور "نظر طحاوی" کی پوری وضاحت کی گئی ہے۔

۳۔ امام طحاوی کی بحث میں جو فذھب قوم اور خالفھم فی ذالک آخرون کے الفاظ آتے ہیں۔ ان کے مصداق کی تعیین معتبر حوالوں کے ساتھ کی گئی ہے۔

۴۔ ائمہ مجتہدین، فقہاء اور محدثین کے مذاہب کی تفصیل کی گئی ہے۔

۵۔ امام طحاویؒ کے کسی بھی عنوان کے تحت دی گئی تمام احادیث کو عنوان سے مربوط کیا گیا ہے۔

۶۔ تعارض روایات کو دفع کرنے کی کامیاب سعی کی گئی ہے۔

مذکورہ بالا اور دیگر خصوصیات کی بنیاد پر امید واثق ہے کہ "ایضاح الطحاوی" طلبۂ حدیث کے لئے نفع بخش ثابت ہوگی، دعا ہے کہ پروردگار عالم اس کو علمی دنیا میں قبول عام، اور اپنی بارگاہ میں حسن قبول سے نوازے۔ اور مؤلف زید مجدہم کو مزید علمی خدمات کی توفیق ارزانی کرے۔

والحمد للہ اولاً وآخراً

(حضرت مولانا) ریاست علی غفرلہ (صاحب)
خادم تدریس دارالعلوم دیوبند
تحریراً فی ۱۲ جمادی الثانی ۱۴۱۰ھ

تقریظ

حضرت الاستاذ مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری. دامت برکاتہم
استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند

الحمد للہ وکفی وسلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ، امابعد۔ امام طحاوی رح کا زمانہ وہی بابرکت زمانہ ہے، جس میں صحاح ستہ وجود میں آئی ہیں، امام طحاوی رح ایک قول کے مطابق سنہ ۲۲۹ھ میں عالم رنگ وبو میں جلوہ افروز ہوئے تھے۔ اس قول کے مطابق جب

۱۔ امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ، کا انتقال ہوا تو امام طحاوی رح کی عمر ۴ سال کی تھی.
۲۔ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ " " " " " ۱۲ " " "
۳۔ امام محمد بن اسماعیل بخاری رحمہ اللہ " " " " " ۲۷ " " "
۴۔ امام مسلم بن حجاج رحمۃ اللہ " " " " " ۳۲ " " "
۵۔ امام محمد بن یزید بن ماجہ رحمۃ اللہ " " " " " ۴۴ " " "
۶۔ امام ابوداؤد سلیمان بن اشعث رحمۃ اللہ " " " " " ۴۷ " " "
۷۔ امام ابوعیسی محمد بن عیسی ترمذی رحمۃ اللہ " " " " " ۵۰ " " "
۸۔ امام احمد بن شعیب نسائی رحمۃ اللہ " " " " " ۷۴ " " "

بلکہ امام مسلم اور امام نسائی رحمہما اللہ کے ساتھ بعض اساتذہ سے تحصیل علم میں رفاقت بھی رہی ہے۔ الغرض، طحاوی شریف صحاح ستہ میں سے صحیحین کے علاوہ کسی کتاب سے کم رتبہ ہرگز نہیں ہے، اسی وجہ سے یہ کتاب دورہ حدیث شریف کا جزء ہے، اور تمام مدارس میں اہتمام کے ساتھ پڑھائی جاتی ہے۔ مگر دو ایسی دشواریاں طلبہ کو درپیش رہتی ہیں کہ وہ کماحقہ اس کتاب سے فائدہ حاصل نہیں کرسکتے۔ ایک امام طحاوی رحمۃ اللہ کی درازنفسی۔ اور یہ اس زمانہ کا عام طرز نگارش تھا۔ چنانچہ مقدمہ مسلم شریف اس کی بہترین مثال ہے۔

دوسری دشواری امام طحاوی رح کی بحث کا البیلا انداز اور مضامین کی رفعت وبلندی۔ جس کی بہترین مثال امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی نظر ہے۔

زیرِ نظر شرح "ایضاح الطحاوی" میں ان دونوں دشواریوں کو حل کرنے پر محنت کی گئی ہے۔ طویل مضامین کی تلخیص کی گئی ہے۔ اور بلند مضامین کو عام فہم کرنے کی سعی کی گئی ہے۔ اور اس طرح اس کتاب سے یہ امید باندھی جاسکتی ہے کہ ان شاء اللہ طلبہ کے راستے کی روک دور ہوگی۔ اور آسانی کے ساتھ وہ اس دشوار گذار گھاٹی سے گذر سکیں گے۔

اللہ تعالیٰ برادرِ مکرم جناب مولانا شبیر احمد صاحب زید فضلہٗ کی اس محنت کو قبول فرمادیں۔ اور امت کو اس سے فیض یاب فرمائیں۔

آمین

کتبہٗ

(حضرت مولانا مفتی) العبد سعید احمد عفا اللہ عنہ پالنپوری (صاحب)

خادم دار العلوم دیوبند

۲۲ جمادی الثانیہ ۱۴۱۰ھ



تقریظ

حضرت الاستاذ حضرت اقدس مولانا نعمت اللہ صاحب دامت برکاتہم
استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ وَکَفٰی وَسَلَامٌ عَلٰی عِبَادِہِ الَّذِیْنَ اصْطَفٰی!

احقر مولانا شبیر احمد سلمہٗ مفتی مدرسہ شاہی مرادآباد کو ان کی طالب علمی کے زمانہ سے جانتا ہے۔ اس دور میں بھی اس کے بعد دارالعلوم دیوبند کے معین المدرسی کے دور میں درسی کتابوں سے اور خاص طور سے علم حدیث سے متعلق کتابوں سے خاص مناسبت تھی، اب شاہی مرادآباد میں افتاء کی خدمت کے ساتھ ساتھ طحاوی شریف کی تدریس کا موقع ملا۔ تو ان کی املائی تقریر جو ان کے شاگردوں نے نوٹ کرلیا تھا۔ اس پر نظر ثانی اور ترتیب میں تقدیم وتاخیر کرکے "ایضاح الطحاوی" کی شکل میں پیش کررہے ہیں۔

اس کتاب کی خصوصیت سے متعلق حضرت مولانا صدیق احمد صاحب باندوی مدظلہ العالی نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے۔ احقر اس سے اتفاق رکھتے ہوئے دعاگو ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو قبول فرمائے اور موصوف کے لئے آخرت میں کارآمد بنائے۔ آمین

والسلام

(حضرت مولانا) نعمت اللہ غفرلہٗ (صاحب)

۹ر جمادی الاول ۱۴۱۰ھ

تقریظ

حضرت الاستاد حضرت اقدس مولانا عبدالحق صاحب دامت برکاتہم
استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند

نحمدہ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم، امّا بعد: امام طحاویؒ کا فضل وکمال اور ان کی دیانت وثقاہت اور ان کی نقد ونظر اور ان کا اجتہاد ہر دور میں مسلم رہا ہے۔

امام طحاویؒ جیسے طبقہ محدثین میں بہت کم حضرات پیدا ہوئے ہیں۔ جو بیک وقت علم حدیث وفقہ واصول فقہ میں مہارت تامہ رکھتے رہے ہوں، اسی وجہ سے امام موصوف نے مختلف موضوع پر دو درجن سے زائد کتابیں تالیف فرمائی ہیں ان مؤلفات میں معانی الآثار (طحاوی شریف) کو اقدمیت اور اہمیت کا درجہ حاصل ہے، جو اپنی گوناں گوں خصوصیات کے باعث اہل علم میں مقبول رہی ہے۔ اور مدارس دینیہ میں ہمیشہ شامل درس رہی ہے، اسی بنا پر محدثین حضرات نے اس کی مختلف مبسوط شرحیں لکھیں، بعض تو نایاب ہیں اور جو ملتی ہیں عربی میں بہت مطول ہیں۔ جن سے استفادہ اس دور تو انی وتکاسل میں مشکل ہے۔

اس لئے بغرض سہولت عزیز مکرم جناب مولانا شبیر احمد صاحب قاسمی مفتی مدرسہ عربیہ قاسمیہ شاہی مرادآباد نے اس کی ایک مختصر مگر عمدہ شرح ایضاح الطحاوی اردو میں تالیف فرمادی ہے، جو حل مطالب میں بہت بہتر ہے۔ اللہ جل شانہٗ سے دعاء ہے کہ اس شرح کو قبولیت سے نوازیں اور مؤلف موصوف کو خدمت دین اور خدمت علم حدیث کی توفیق مرحمت فرمائیں۔ آمین ہ

این دعا از من واز جملہ جہاں آمین باد

(حضرت مولانا) احقر عبدالحق غفرلہ (صاحب)

۹ رجمادی الاولیٰ ۱۴۱۰ھ

رائے گرامی

حضرت اقدس مولانا معین الدین صاحب دامت برکاتہم، شیخ الحدیث مدرسہ امدادیہ مرادآباد وخلیفہ ومجاز حضرت اقدس شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب نور اللہ مرقدہٗ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

شیخ الاسلام ابوجعفر احمد بن محمد مصری، طحاوی، حنفی، تیسری صدی ہجری کے ممتاز فقہاء اور مایۂ ناز کبار محدثین میں سے ہیں، روایت ودرایت، تفقہ واجتہاد، مذاہب ائمہ خصوصًا مذہب ابوحنیفہ کی معرفت پر اپنے زمانہ کے عدیم النظیر امام تھے، موصوف کے مؤلفات کی تعداد تیس سے زائد ہے، جن میں معانی الآثار، مشکل الآثار اور کتاب العقیدہ کو زیادہ شہرت وقبولیت حاصل ہوئی۔ ملا علی قاری نے لکھا ہے کہ معانی الآثار، امام طحاوی کی پہلی تصنیف ہے۔ وجوہِ استنباط، تمیز الناسخ من المنسوخ، رفع معارضات ودیگر خصوصیات کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہر با انصاف محدث بلا تردد کہہ سکتا ہے کہ معانی الآثار کو سنن ابی داؤد، جامع ترمذی اور سنن ابن ماجہ پر بھی ترجیح وفوقیت حاصل ہے، دارقطنی، دارمی، بیہقی وغیرہ اس کے مرتبہ کے قریب بھی نہیں ہیں، عرصہ سے اس کی ضرورت محسوس کی جارہی تھی کہ اردو زبان میں ایک جامع شرح لکھی جائے۔ جس میں خصوصیات کتاب کے ساتھ ساتھ متعلق عبارتوں کا حل بھی موجود ہو، تاکہ قلیل الاستعداد اور متوسط الاستعداد طلباء بھی اس کتاب سے بھرپور مستفید ہوسکیں۔

الحمد للہ، عزیز محترم مولانا شبیر احمد صاحب قاسمی، مفتی جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی نے ایضاح الطحاوی، لکھ کر اس ضرورت کو پورا فرمادیا۔ ایضاح الطحاوی مستقل شرح نہیں ہے، صرف درسی تقریر ہے جسے ہونہار طلبہ نے قلمبند کیا ہے، پھر عزیز موصوف نے بندہ کے مشورے

سے بعجلت اور بنظر عمیق نظر ثانی کر کے طبع کا اہتمام کیا ہے، جس کی وجہ سے کتاب مستند اور قابلِ اعتماد ہو گئی ہے۔

حق تعالیٰ موصوف کی اس پہلی سعی کو قبول فرمائے اور کتاب کو قبولیت عطا فرمائے اور اسی طرح پر مزید تالیفات کی توفیق عطا فرمائے آمین۔ یارب العالمین۔

(حضرت مولانا) معین الدین (صاحب)
خادم
مدرسہ امدادیہ عربیہ مراد آباد
۱۵ ر جمادی الثانی ۱۴۱۰ھ



عرض حال

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حامداً ومصلیاً ومسلماً

حق تعالیٰ شانہ نے اپنے فضل وکرم اور بے شمار عنایات سے اس ناأہل کے لئے ۱۴۰۸ھ میں جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد میں طحاوی شریف پڑھانے کی سعادت مقدر فرمائی۔ اتنی دقیق اور مشکل کتاب پڑھانیکی صلاحیت ومناسبت نہ ہونے کی وجہ سے رب کریم کی ذات پاک کے بھروسہ پر خوف ورجاء کی حالت میں جب سبق شروع کیا گیا تو شریک درس احباب نے شوق وذوق سے اسباق کو قلمبند کرنا شروع کر دیا۔ جب کتاب ایک خاص مقدار کو پہنچ گئی تو حضرت اقدس مولانا معین الدین صاحب دامت برکاتہم شیخ الحدیث مدرسہ امدادیہ مرادآباد کو معلوم ہوا۔ اور انھوں نے بعض کاپیوں کا مطالعہ بھی کیا تو انھوں نے اس جہول وناتواں کی حوصلہ افزائی فرماتے ہوئے حکم فرمایا کہ اپنے لئے بھی ایک کاپی تیار کرلو اور تکمیل پر ضرور طبع کردو۔ اور اسی اثنا میں خاکسار کے درسی ساتھی محب مکرم حضرت مولانا مفتی مقصود عالم صاحب بلندشہر مدرسہ خادم الاسلام تشریف لائے تو انھوں نے بھی اہمیت کے ساتھ کاپیاں تیار کرانے کی طرف توجہ دلائی۔ تو ان دونوں بزرگوں کے مشورہ اور حوصلہ افزائی نیز دور طالب علمی سے طحاوی شریف کے مضامین کی نزاکت وباریکیوں کی بنا پر دل میں یہ داعیہ رہا کہ کتاب کے حل کرنے کے لئے سہل انداز میں اردو زبان

میں کوئی ایسی شرح ہونی چاہئے جس سے ہر قسم کے طلباً استفادہ کرسکیں تو شرکاء دورۂ حدیث شریف میں سے صاف اور تیز لکھنے والے مولوی محمد اختر فیض آبادی، مولوی رفاقت علی بھاگلپوری، مولوی ابوالحسن سیتامڑھی اور مولوی عبدالرزاق پورنوی کو توجہ دلائی گئی۔

تو ان احباب نے پورے سال کے اسباق نقل کرکے ایک کاپی احقر کو بھی مکمل دیدی۔ احقر نے وہ کاپیاں ازہر الہند دارالعلوم دیوبند کے معزز اساتذہ کرام کو دکھلائیں تو سب نے تحسین فرمائی۔ اس پر کچھ داعیہ اور حوصلہ بڑھا۔ پھر سنہ ۱۴۰۹ ہجری میں دوبارہ کتاب مبارک پڑھانے کا موقع فراہم ہوا تو شروع ہی سے مولوی کلیم اللہ سیتاپوری سلمہٗ (متعلم دورۂ حدیث) کو اہتمام کے ساتھ اسباق قلمبند کرنے پر مامور کردیا گیا اور دوران اسباق معتبر کتابوں کی جلدوں و صفحات کے حوالوں کا اہتمام رکھا گیا۔ موصوف بالاستیعاب لکھتے گئے اور مولوی عبدالرحمٰن دربھنگوی سلمہٗ شریک دارالافتاء ہر روز کا سبق اسی روز احقر کو دوبارہ سناتے رہے اور جہاں جہاں اصلاح کی ضرورت محسوس ہوتی تو ساتھ ہی ساتھ اس کی اصلاح بھی ہوتی رہی۔ پھر شرکاء دارالافتاء نے از ۱۶ر دسمبر سنہ ۱۹۸۹ء تا ۲۵ر دسمبر سنہ ۱۹۸۹ء پورا مسودہ بڑی تختی کے کاغذ میں منتقل کرلیا جس سے کتابت میں بڑی آسانی ہوئی۔

الحمد للہ اب ایضاح الطحاوی کی شکل میں جلد اول ناظرین کی خدمت میں پیش کی جاتی ہے۔ اگر مفید و معین ثابت ہو تو زہے نصیب۔ ورنہ کتابوں کے انبار میں ایک اور سہی۔ اور جلد ثانی کے لئے بھی مسودہ موجود ہے۔ ناظرین سے دعا کی درخواست ہے کہ مولائے کریم پوری طحاوی شریف کی شرح بہتر سے بہتر انداز میں

اس نا اہل کے ہاتھوں تکمیل کرادیں۔ چونکہ باقاعدہ تصنیف نہیں ہے اس لئے خطاونسیان کا زیادہ اندیشہ ہے لہٰذا حضرات ناظرین دامن عفو میں چھپاتے ہوئے خاکسار کو مطلع فرمائیں تاکہ آئندہ طباعت میں اصلاح کی جاسکے۔

اس شرح کے اندر جو کچھ رنگ و نور ہے وہ سب مادر علمی دارالعلوم دیوبند اور جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی کے فیوض و برکات اور دونوں اداروں کے ذمہ داران کی توجہات کا ثمرہ ہے۔ نیز حضرت الاستاذ والمرشد عارف باللہ مولانا قاری صدیق احمد صاحب دامت برکاتہم بانی جامعہ عربیہ ہتورہ، باندہ حضرت الاستاذ مولانا معراج الحق صاحب صدر المدرسین دارالعلوم دیوبند، حضرت الاستاذ مولانا نصیر احمد خاں صاحب شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند۔ حضرت الاستاذ مولانا ریاست علی صاحب ناظم تعلیمات دارالعلوم دیوبند۔ حضرت الاستاذ مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری۔ حضرت الاستاذ مولانا نعمت اللہ صاحب، حضرت الاستاذ مولانا عبدالحق صاحب، حضرت الاستاذ مولانا ارشد مدنی صاحب۔ واساتذہ دارالعلوم دیوبند، حضرت الاستاذ مولانا سمیع اللہ صاحب بستوی صدر المدرسین مدرسہ قاسمیہ گلزار میرٹھ دامت برکاتہم کی فیض تربیت کا پرتو ہے۔ ان بزرگوں کی دلی توجہات سے اللہ تعالیٰ سے شرف قبولیت کی زیادہ امید ہے۔

شرح ایضاح الطحاوی کی چند خصوصیات

اس شرح کے اندر حسب ذیل امور کا خاص طور پر لحاظ رکھا گیا ہے۔

(۱) بوقت درس مطبع آصفیہ کا نسخہ سامنے رکھنے کا اہتمام کیا گیا۔ اور مطبع آصفیہ کا ایک نسخہ بڑی تختی پر ہے اور ایک چھوٹی تختی پر۔ دونوں کا صفحہ نمبر ایک ہی ہے۔ یہ نسخہ دیگر نسخوں کی بہ نسبت زیادہ صاف اور صحیح ہے۔

(۲) ایضاح الطحاوی کے اندر جہاں جہاں طحاوی شریف کے صفحہ کا حوالہ ہے وہاں مطبع آصفیہ کا صفحہ مراد ہے۔

(۳) ۔ جہاں جہاں طحاوی شریف کے حل کا لحاظ رکھا گیا ہے، وہاں زیر بحث عبارت کا تھوڑا سا ٹکڑا کتاب کے صفحہ نمبر و سطر نمبر کے ساتھ اس طرح صـــــ نقل کیا گیا ہے۔ مثلاً اگر صفحہ ۸ اور سطر ۵ ہے تو صفحہ اوپر اور سطر نیچے اس طرح ص۸/۵ لکھا گیا ہے۔

(۴) ۔ ہر باب کے شروع میں یہ تجزیہ کیا گیا ہے کہ زیر بحث باب کے تحت کتنے مسائل و بحثیں ہیں۔ پھر علی الترتیب ہر مسئلہ پر دلائل کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔

(۵) ۔ نظر طحاوی کو آسان انداز میں واضح کر کے سمجھایا گیا ہے۔

(۶) ۔ مشکل عبارتوں کو آداب درس کے مقتضیٰ کے موافق بہت اچھی طرح حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

(۷) ۔ امام طحاوی کی عادت ہے کہ ترجمۃ الباب قائم کر کے چند روایات کے بعد فذھب قوم کہہ دیتے ہیں اور قوم کا مصداق بظاہر مجہول معلوم ہوتا ہے تو قوم سے جو ائمہ مراد ہیں ان کو معتبر شروحات حدیث کے حوالوں سے نام بنام ذکر کر کے متعین کر دیا گیا ہے۔

(۸) ۔ اسی طرح وخالفہم فی ذلک آخرون سے جو ائمہ مراد ہوتے ہیں ان کی بھی نام بنام تعیین کر دی گئی ہے۔

(۹) ۔ ائمہ کے مذاہب کی تعیین کے بعد دلائل قائم کرتے وقت مخالف جماعت کو فریق اول قرار دیا گیا اور موافق جماعت کو فریق ثانی قرار دیا گیا ہے تاکہ دلائل سمجھنے میں سہولت ہو۔

(۱۰) ۔ ائمہ مجتہدین کے مذاہب کی مکمل تفصیل کتب حدیث، فقہ و شروحات کی جلدوں اور صفحات کے حوالوں کے ساتھ بیان کر دی گئی ہے جس سے ناظرین کو مراجعت میں سہولت ہو سکتی ہے۔

(۱۱) :۔ ائمہ کے دلائل امام طحاویؒ کے مزاج کے مطابق بے غبار، صاف ستھرے طور پر پیش کئے گئے ہیں۔

(۱۲) :۔ امام طحاویؒ ترجمۃ الباب کے تحت متعدد سندوں کے ساتھ جو احادیث شریفہ ذکر کرتے ہیں ان کو ترجمۃ الباب کے ساتھ کیا ربط اور مناسبت ہے۔ اس کو خوب عمدہ طریقہ سے واضح کیا گیا ہے۔

(۱۳) :۔ روایات کے تعارض کو بہت دلچسپ انداز سے دفع کیا گیا ہے۔

(۱۴) :۔ ناسخ و منسوخ کے مسائل کو خوب اچھی طرح واضح کر کے مدعا کو ثابت کیا گیا ہے۔

(۱۵) :۔ اختصار کی حد درجہ سعی کے باوجود جلد اول میں حسب ذیل آٹھ ابواب میں بحث طویل ہوگئی ہے :۔

(۱) باب الماء یقع فیہ النجاسۃ۔ (۲) باب المستحاضۃ۔ (۳) باب مواقیت الصلوٰۃ۔ (۴) باب الجمع بین الصلوٰتین۔ (۵) باب الصلوٰۃ الوسطیٰ۔ (۶) باب قراءۃ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم فی الصلوٰۃ۔

(۷) باب القراءۃ خلف الامام۔ (۸) باب التکبیر للرکوع والتکبیر للسجود والرفع من الرکوع ہل مع ذلک رفع ام لا۔

(۱۶) :۔ اس شرح میں اصالۃً نفس کتاب ہی کے حل کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔

حق تعالیٰ شانہ سے امید ہے کہ یہ کتاب اپنے موضوع کی ہر کتاب کے حل کے لئے بہت معین و مفید ثابت ہوگی۔

واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم وھو الموفق والمعین۔

شبیر احمد عفا اللہ عنہ

جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد یوپی۔

۲۰ جمادی الثانی ۱۴۱۰ ھ

فرضیت عبادت کی حکمت

عبادات کو فرض کرنے میں حکمت الہٰی تقرب الی اللہ اور محبوب حقیقی سے وصال اور اسکی عظمت ہے، اس حکمت کو سمجھنا دو مقدموں پر موقوف ہے۔

مقدمۂ اولیٰ عبادت اولاً دو قسموں پر ہے۔ (۱) عبادت ترکی بدنی یعنی ترک فعل کو اختیار کرنا جیسا کہ روزہ، اس کو عبادت بدنیہ سنویہ بھی کہا جاتا ہے۔

(۲)۔ عبادت فعلی وجودی، یعنی وجود فعل کو اختیار کرنا۔ اس کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) عبادت بدنی، جیسا کہ نماز۔ اس کو عبادت بدنیہ یومیہ بھی کہا جاتا ہے۔ (۲) عبادت مالی، جیسا کہ زکوٰۃ اور عشر۔ (۳) عبادت قدرے مشترک من المال والبدن، جیسا کہ حج۔ اسکو عبادت عمریہ بھی کہا جاتا ہے

مقدمۂ ثانیہ انسان کے اندر کبر کا پیدا ہونا اللہ کو پسند نہیں ہے بلکہ عاجزی وانکساری محبوب ہے۔ اور اسباب کبر بھی دو ہیں:

سبب (۱) اول طاقت جسمانی، اس سے جو کبر پیدا ہوتا ہے اس کو کبر لذاتہ کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ اکھاڑے کے پہلوان میں ہوتا ہے۔ اور یہ کبر کم وبیش ہر انسان میں ہوتا ہے۔

سبب (۲) دوم طاقت مالی وطاقت حکمرانی، اس سے جو کبر پیدا ہوتا ہے اسے کبر لغیرہ کہا جاتا ہے جیسا کہ قارون، نمرود، فرعون، شداد وغیرہ کے اندر پیدا ہوا تھا اور آج سے پہلے نوابوں کا حال تھا کہ ان کی جبروتیت کی بنا پر عام لوگ ان سے خائف رہتے تھے اور ان کی جبروتیت صرف طاقت مالی

اور طاقت حکمرانی کی بنا پر تھی۔ جیسا کہ موجودہ زمانہ میں اہل دولت کا حال ہے۔ تو ان دونوں قسم کے کبر کے ازالہ کے لئے اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر مخصوص عبادات کو بطور اسباب فرض فرمایا ہے۔

کبر لذاتہ کے ازالہ کے اسباب

کبر لذاتہ چونکہ کم و بیش ہر انسان میں پایا جاتا ہے اس لئے اس کے ازالہ کے لئے اللہ تعالیٰ نے دو قسم کی عبادت بدنیہ کو مقرر فرمایا ہے۔

(۱) عبادت یومیہ:۔ جیسا کہ نماز، کہ روزانہ پانچ مرتبہ حاکم اعلیٰ کے دربار میں سربسجود ہوا کریں تاکہ یہ سمجھ لیں کہ ہماری جسمانی طاقت کوئی حقیقت نہیں رکھتی بلکہ ایک ایسی بڑی طاقت بھی ہے جس کے سامنے ہمیں سر جھکانا پڑتا ہے، اسی حکمت کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے بندوں پر نماز فرض فرمائی ہے۔

(۲) عبادت سنویہ:۔ کہ ہر سال ایک ماہ کھانا پینا چھوڑ کر روزہ کے ذریعے سے طاقت جسمانی کا علاج کر کے کبر لذاتہ کا ازالہ کیا جائے تاکہ انانیت ختم ہو کر عاجزی و انکساری کے عالم میں خالق کائنات یاد آنے لگے۔ اس حکمت کی بنا پر بندوں پر روزہ فرض فرمایا ہے۔ (اوجز المسالک ص ۲۹۶ ج ۳)

کبر لغیرہ کے ازالہ کا سبب

کبر لغیرہ چونکہ درحقیقت طاقت مالی کا ثمرہ ہے اس لئے اس کے ازالہ کے لئے تجارتی مال کا چالیسواں حصہ اور ہر فصل کی پیداوار کا دسواں حصہ نکال کر حاکم اعلیٰ کی راہ میں خرچ کر ڈالیں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ جو طاقت مالی ہمارے پاس ہے درحقیقت اس کے مالک ہم نہیں ہیں بلکہ کوئی اور ہے ؎

این امانت چند روزہ نزد ماست — درحقیقت مالک ہر شے خداست

نیز مال کی محبت دل سے نکل کر خدا کی محبت دل میں پیدا ہو جائے اس حکمت کی بنا پر زکوٰۃ اور عشر فرض فرمایا ہے۔

جب عبادت مالی وبدنی کے ذریعہ سے کبر لذاتہا اور بغیرہ دونوں ختم ہو کر حق تعالیٰ کی یاد میں سیر الی اللہ کا درجہ حاصل ہو جاتا ہے یعنی تقرب الی اللہ کا راستہ نظر آنے لگتا ہے تو محبوب حقیقی کے وصال میں ایک منزل اور باقی رہ جاتی ہے تو اس کو طے کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے عبادت قدرے مشترک (حج) کو فرض فرمایا ہے کہ طاقت مالی اور طاقت جسمانی دونوں خرچ کر کے دیارِ محبوب کے بے آب وگیاہ میدان میں پراگندہ حال وپراگندہ بال لبیک لبیک کہہ کر مراقبہ ومکاشفہ کے ذریعے سے سیر فی اللہ میں فنائیت حاصل ہو جائے۔

اس حکمت کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے حج فرض کیا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ عبادت کا اصل مقصد محبوب حقیقی کا وصال اور اس کی عظمت ہے۔ (مستفاد حجۃ اللہ البالغہ ص ۵۶ ج ۲، اوجز المسالک ص ۲۹۷ ج ۳)

؎ ہفت دریا قرب نوشم تر نہ گردد جانِ من
شربتِ دیدار باید از لبِ محبوبِ من!

؎
من نہ گنجم در زمین وآسماں
لیک گنجم در قلوبِ مومناں
شبیر احمد عفا اللہ عنہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

آج کے سبق میں نفس کتاب شروع کرنے سے پہلے بطور مقدمہ بارہ باتیں عرض کرنی ہیں۔ (۱) طالبانِ علمِ دین کے لئے ایک اہم ہدایت۔ (۲) مصنفؒ کا نام ونسب (۳) مصنفؒ کی سنِ ولادت۔ (۴) سنِ وفات (۵) مصنفؒ کے ابتدائی علوم۔ (۶) امام طحاویؒ نے شافعیت کو کیوں ترک فرمایا۔ (۷) امام طحاویؒ نے علمِ حدیث کے لئے کہاں کہاں سفر فرمایا۔ (۸) امام طحاویؒ کے مشائخ۔ (۹) مجتہدین میں امام طحاویؒ کا درجہ کیا ہے۔ (۱۰) معانی الآثار کا درجہ کیا ہے۔ (۱۱) کتاب کی شروحات۔ (۱۲) معانی الآثار کی دس خصوصیات۔

(پہلی بات) طالبانِ علمِ دین کیلئے ایک اہم ہدایت

علمِ دین حاصل کرنے کے لئے طالبانِ علمِ دین کے دلوں میں تین باتوں کی اہمیت لازم وضروری ہوتی ہے۔

(۱) استاد کا وقار واعتماد۔

(۲) کتاب کی اہمیت۔

(۳) مصنفؒ کی عظمت۔

(دوسری بات) مصنفؒ کا نام ونسب

علامہ ذہبیؒ نے تذکرۃ الحفاظ، امام عبد القادرؒ نے الجواہر المضیئۃ، علامہ ابن عساکرؒ نے تاریخ ابن عساکر، علامہ ابن کثیرؒ نے البدایۃ والنہایۃ، علامہ حموی رومیؒ نے معجم البلدان، علامہ ابوسعد سمعانیؒ نے کتاب الانساب میں حضرت امام طحاویؒ کا نام ونسب یوں بیان فرمایا ہے " ابوجعفر احمد بن محمد بن سلامۃ بن سلمہ ازدی حجری طحاوی

مصری، ازدیمن کا ایک مشہور ترین قبیلہ ہے۔ اس کی ایک شاخ حجر تھی، اور ایک شاخ شنوہ تھی، تو شنوہ وغیرہ سے امتیاز کے لئے حجری کہا جاتا ہے۔ پھر یمن سے مصر منتقل ہو گئے تھے۔ اسلئے مصری کہا جاتا ہے۔ اور طحار مصر کے ایک دیہات کا نام ہے۔ وہاں مقیم ہو گئے تھے اسلئے طحاوی کہا جاتا ہے۔

(تیسری بات) ولادت

علامہ ذہبیؒ نے تذکرۃ الحفاظ، علامہ ابن خلکانؒ نے وفیات الاعیان، علامہ سمعانیؒ نے اتحاف النبلاء، علامہ ابو اسحٰق شیرازیؒ نے طبقات الفقہاء، علامہ ابن کثیرؒ نے البدایۃ والنہایۃ، علامہ سیوطیؒ نے حسن المحاضرہ، علامہ ابن الثغریؒ نے النجوم الزاہرۃ میں ملے جلے طور پر امام طحاویؒ کی سنِ ولادت میں چار اقوال نقل فرمائے ہیں۔ ۲۲۹ھ، ۲۲۷ھ، ۲۲۸ھ، ۲۳۹ھ۔ حافظ ابن نقطہ نے ۲۲۹ھ کو ترجیح دیتے ہوئے ۲۲۹ھ ہجری دنٹ ربیع الاول یکشنبہ کو نقل فرمایا ہے۔

(چوتھی بات) سنِ وفات

علامہ ابو سعد سمعانیؒ نے کتاب الانساب، علامہ ابن کثیرؒ نے البدایہ والنہایہ، علامہ ابن خلکانؒ نے وفیات الاعیان، علامہ ابو اسحٰق شیرازیؒ نے طبقات الفقہاء، علامہ ابن الثغریؒ نے النجوم الزاہرۃ، علامہ ابن حجر عسقلانیؒ نے لسان المیزان، علامہ یافعیؒ نے المرآۃ الجنان، علامہ سیوطیؒ نے حسن المحاضرۃ، علامہ حمویؒ نے معجم البلدان میں متفقہ طور پر ۳۲۱ھ ۳۰ شوال شب یوم جمعرات مقام مصر میں نقل فرمائی ہے۔ مقدمہ امانی الاحبار ص ۲۹ میں امام طحاویؒ کی پیدائش، مدت عمر، وفات کا تاریخی عدد یہ نکالا ہے۔ پیدائش مصطفیٰ ۲۲۹، عمر محمد ۹۲، وفات محمد مصطفیٰ ۳۲۱ ہے۔

(پانچویں بات) ابتدائی علوم

علامہ یاقوت حموی رومیؒ نے معجم البلدان میں نقل فرمایا ہے کہ امام طحاویؒ نے

ابتدائی تعلیم اپنے حقیقی ماموں امام مزنی شافعیؒ سے حاصل کی ہے۔ حضرت امام مزنیؒ امام شافعیؒ کے اجلہ تلامذہ میں سے تھے، حضرت امام طحاویؒ نے اول امام مزنیؒ سے تعلیم حاصل کر کے انہیں کا مذہب، مذہب شافعیؒ کو اختیار کرلیا تھا۔ بعد میں جب امام احمد بن ابی عمرانؒ حنفی مصر کے قاضی بنکر تشریف لائے تو ماموں کا حلقہ اور ان کا مذہب ترک کر کے امام احمد بن ابی عمران حنفیؒ کا حلقۂ درس اور انہی کا مسلک مذہبِ حنفیت اختیار کرلیا۔

(چھٹی بات) امام طحاویؒ نے مذہبِ شافعی کو ترک کر کے مذہبِ حنفی کو کیوں اختیار فرمایا؟

اس سلسلہ میں دو قول نقل کیئے جاتے ہیں۔

قول ۱ علامہ ابو یعلیٰ نے کتاب الارشاد فی ترجمۃ المزنی، علامہ یافعیؒ نے مرآۃ الجنان میں، علامہ محمد بن احمد شروطی سے نقل فرمایا ہے کہ انہوں نے از خود امام طحاویؒ سے دریافت فرمایا ہے کہ آپنے شافعیت کو کیوں ترک کر دیا؟ تو امام طحاویؒ نے جواب دیا کہ میرے ماموں امام مزنی کتبِ حنفیہؒ کا کثرت سے مطالعہ فرمایا کرتے تھے، تو میں نے بھی حنفی کتابوں کا مطالعہ کثرت سے کرنا شروع کر دیا، تو مجھے دلائلِ شافعیہ کے مقابلہ میں دلائلِ حنفیہ زیادہ مضبوط و محقق معلوم ہونے، تو میں نے حنفیت اختیار کرلی ہے۔

قول ۲ علامہ ابن حجر عسقلانیؒ نے لسانُ المیزان میں یہ بات نقل فرمائی ہے کہ امام طحاویؒ اپنے ماموں امام مزنیؒ کے ساتھ کسی دقیق مسئلہ میں اُلجھ گئے، امام طحاویؒ اشکال کرتے گئے اور ماموں جواب دیتے گئے، آخر کار ماموں نے خفا ہو کر بد دعائی کلمہ زبان سے نکال دیا، کہ تجھے کچھ نہیں آسکتا۔ تو انہوں نے ماموں کا حلقۂ درس اور مذہب چھوڑ کر امام احمد بن ابی عمران حنفی کے حلقۂ درس اور اُن کا مذہب اختیار کرلیا ہے۔

احقر کے نزدیک پہلی وجہ زیادہ وقیع ہے۔ کیونکہ وجہ ثانی میں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ امام طحاویؒ مذہبی معاملہ اور بابِ تقلید میں زیادہ مضبوط نہیں تھے، جو اُن کے حق میں درست نہیں ہے۔

(ساتویں بات)
امام طحاوی نے علمِ حدیث کیلئے کہاں کہاں سفر فرمایا؟

علامہ سید زاہد کوثریؒ نے الحاوی میں نقل فرمایا ہے کہ حضرت نے علمِ حدیث کے لئے مصر، یمن، حجاز، شام، خراسان، کوفہ، بصرہ، مغاربہ وغیرہ کا سفر فرمایا ہے۔ مقدمہ امانی ۳۲

(آٹھویں بات) امام طحاویؒ کے مشائخ کون کون تھے؟

ایک واسطہ یعنی امام مزنیؒ کے واسطہ سے امام شافعیؒ کے شاگرد۔ دو واسطوں سے امام مالکؒ ومحمدؒ کے شاگرد۔ اور تین واسطوں سے امام اعظم ابو حنیفہؒ کے شاگرد ہیں۔ اور جن مشائخ سے معانی الآثار میں احادیث نقل فرمائی ہیں وہ کل چھبیس ۲۶ ہیں۔ اور وہ مشائخ جن سے صرف مشکل الآثار میں حدیثیں نقل فرمائی ہیں وہ کل ایکسو پینتیس ۱۳۵ ہیں۔ اور وہ مشائخ جن سے دونوں میں نقل فرمائی ہیں وہ کل اٹھاسی ہیں۔

(امانی الاحبار ص ۳۲ ج ۱)

(نویں بات) مجتہدین میں امام طحاویؒ کا درجہ کیا ہے؟

علامہ شامیؒ نے علامہ شمس الدین احمد بن سلیمان ابن کمال پاشا سے مجتہدین کے کُل سات طبقات نقل فرمائے ہیں۔

طبقۂ اولیٰ۔ مجتہد فی الشرع یا مجتہد مطلق یعنی وہ ائمہ مجتہدین جو اصولی قواعد کی بنیاد ڈالنے اور ادلۂ اربعہ سے فروعی احکام کے استنباط کرنے میں کسی کی تقلید نہیں کرتے۔ جیسے ائمۂ اربعہ، امام اوزاعیؒ، امام ابن ابی لیلیٰؒ، سفیان ثوریؒ وغیرہ ہیں۔

طبقۂ ثانیہ ۔ مجتہد فی المذہب یا مجتہد منتسب۔ جو ادلۂ اربعہ سے امام اعظمؒ کے مقرر کردہ اصول کے مطابق احکام کا استنباط کرتے ہیں۔ اصول میں امام اعظمؒ کی مخالفت نہیں کرتے۔ البتہ فروعی مسائل میں مخالفت بھی کرتے ہیں۔ جیسے امام ابو یوسفؒ امام محمدؒ، امام زفرؒ وغیرہ ہیں۔

طبقۂ ثالثہ ۔ مجتہد فی المسائل یعنی وہ حضرات جو ایسے مسائل کا استنباط مقررہ اصول کے مطابق کرتے ہیں جن کے بارے میں مجتہد فی الاصول اور مجتہد فی المذہب کی طرف سے کوئی صراحت نہیں ہے۔ یہ لوگ مسائل کے استنباط میں اصول و فروع کسی میں بھی مجتہد مطلق اور مجتہد منتسب کی مخالفت نہیں کرتے۔ جیسے امام احمد بن عمر الخصّاف اور امام طحاوی ابو الحسن کرخی، شمس الائمہؒ حلوائی، شمس الائمہ سرخسی، فخر الاسلام بزدوی وغیرہ ہیں۔

طبقۂ رابعہ ۔ اصحاب التخریج یعنی وہ حضرات جو اجتہاد کرنے پر تو قادر نہیں ہیں لیکن تمام اصول کو ضبط و احاطہ کرنے کی وجہ سے اور مسائل کے ماٴخذ پر واقف ہونے کی بنا پر متعدد جہت والے مجمل مسائل کی تفصیل پر قدرت رکھتے ہیں، جیسے ابوبکر رازیؒ اور ان کے ہم مثل حضرات ہیں۔

طبقۂ خامسہ ۔ اصحاب الترجیح یعنی وہ حضرات جو بعض مسائل کو بعض پر ترجیح اور فضیلت دینے پر قدرت رکھتے ہیں۔ جیسے امام ابوالحسن قدوری اور امام مرغینانی صاحب ہدایہ، یہ حضرات مثلاً یوں کہا کرتے ہیں ھٰذَا صَحِیْحٌ، ھٰذَا اَوْلٰی، ھٰذَا اَصَحّ، ھٰذَا اَوْفَقُ لِلنَّاسِ۔

طبقۂ سادسہ ۔ اصحاب التمیز یعنی وہ حضرات جو ظاہر الروایہ، نادر الروایہ، نازل الروایہ، واقعات، فتاویٰ اور اقویٰ اور اضعف وغیرہ کے درمیان فرق کرنے پر قدرت رکھتے ہیں۔ جیسے اصحاب متونِ معتبرہ، صاحب الکنز، صاحب المختار، صاحب المجمع، صاحب الوقایہ، صاحب النقایہ وغیرہ۔

طبقۂ سابعہ۔ جو کھرا کھوٹا اور باب احکام میں دائیں کو بائیں سے امتیاز کرنے پر قدرت نہیں رکھتے۔ جیسے اس زمانۂ انحطاط میں جو اصحاب زبان و اصحاب قلم کہلائے جاتے ہیں، ان کی زبان و قلم کا اعتبار بغیر حوالہ کے ہرگز معتبر نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ مذکورہ تحقیق میں امام طحاویؒ طبقۂ ثالثہ کے مجتہدین میں سے ہیں۔ علامہ ابن کمال پاشا نے حضرت امام طحاوی کو ان کی کتابوں کو دیکھ کر طبقۂ ثالثہ میں شمار فرمایا ہے۔

حالانکہ یہ بات مسلم ہے کہ کسی کی تصنیف و تالیف کو دیکھ کر اسکا درجہ و منصب کما حقہٗ، سمجھنا مشکل ہے۔ مثلاً حضرت مفتی کفایت اللہ صاحبؒ کا تعلیم الاسلام، سے منصب نہیں سمجھا جا سکتا۔ اسلئے صحیح بات یہی ہے کہ حضرت امام طحاویؒ کو مجتہد منتسب کا درجہ حاصل تھا، جو معانی الآثار کے مقدمہ کی عبارت سے واضح ہوتا ہے۔ حضرت خود فرماتے ہیں کہ میں اس کتاب کے اندر ہر متعارض احادیث کو جمع کرکے باب ناسخ و منسوخ اور راجح و مرجوح میں ادلۂ اربعہ، احادیث نبویہ واقوال کو جمع کرکے اپنے اجتہاد و رائے سے فیصلہ کرونگا۔ حاشیہ رسم المفتی ص ۲۹
جس کی بحث انشاء اللہ آگے آنے والی ہے۔

(نوٹ) امام طحاویؒ کی معاصرت ائمہ حدیث کے ساتھ

امام یحییٰ بن معین، امام احمد بن حنبل، امام بخاری، امام مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ سب امام طحاویؒ کے ہم عصر ہیں۔

امام یحییٰ بن معینؒ	کی وفات	سنہ ۲۳۳ھ	امام طحاوی بعمر	۴	سال
" بخاریؒ	"	سنہ ۲۵۶ھ	" "	۲۷	"
" احمد بن حنبلؒ	"	سنہ ۲۴۱ھ	" "	۱۲	"
" مسلمؒ	"	سنہ ۲۶۱ھ	" "	۳۲	"
" ابوداؤدؒ	"	سنہ ۲۷۵ھ	" "	۴۶	"
" ترمذیؒ	"	سنہ ۲۷۹ھ	" "	۵۰	"
" نسائیؒ	"	سنہ ۳۰۰ھ	" "	۷۱	"
" ابن ماجہؒ	"	سنہ ۲۷۳ھ	" "	۴۴	"

(التفصیل فی الامانی ص ۴۴ ج ۱)

(نوٹ) امام طحاویؒ شراحِ حدیث میں سب سے مقدم اور سب کے پیشوا ہیں

اس باب میں معانی الآثار حنفیہ کی گویا دستاویز ہے۔ (فوائد جامعہ شرح عجالۂ نافعہ ۵۵)

(دسویں بات) معانی الآثار کا درجہ کیا ہے؟

شاہ عبد العزیز محدث دہلویؒ نے عجالۂ نافعہ ص۶ اور فوائد جامعہ شرح عجالۂ نافعہ ۳۴ میں کتب حدیث کے چار درجات بیان فرمائے ہیں۔

طبقۂ اولیٰ: مؤطا، جامع صحیح بخاری، صحیح مسلم۔

طبقۂ ثانیہ: ابوداؤد، ترمذی، نسائی۔

طبقۂ ثالثہ: مسند شافعی، سنن ابن ماجہ، سنن دارمی، مسند ابی یعلی، مصنف عبد الرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ، مسند عبد بن حمید، مسند طیالسی، سنن دار قطنی، مستدرک حاکم، صحیح ابن حبان، کتب طحاوی، کتب بیہقی، کتب طبرانی۔

طبقۂ رابعہ: کتاب الضعفاء للعقیلی، کتاب الضعفاء لابن حبان، کتاب الکامل لابن عدی، تصانیف ابن مردویہ، تصانیف خطیب ابوبکر بغدادی، مسند الفردوس للدیلمی، ایک طبقۂ خامسہ بھی ہے جس میں موضوعات کی کتابیں ہیں۔ جیسے سیوطی کی اللآلی المصنوعۃ فی الاحادیث الموضوعۃ وغیرہ۔

حضرت شاہ صاحب نے معانی الآثار کو بظاہر طبقۂ ثالثہ میں شمار فرمایا ہے۔ لیکن علامہ بدر الدین عینی نے معانی الآثار کو ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجہ پر ترجیح دی ہے۔ ابن حزم ظاہری نے اپنے تشدد کے باوجود اس کو ابوداؤد ونسائی کے درجہ میں رکھا ہے۔ اسلئے کہنا ہوگا کہ معانی الآثار کا درجہ کم از کم طبقۂ ثانیہ میں ہوگا۔

(نوٹ) جس طرح محدثین نے کتبِ حدیث کو مختلف طبقوں میں منقسم کر دیا ہے اسی طرح فقہاء نے کتبِ فقہ کو تین طبقوں میں منقسم کر دیا ہے۔

طبقۂ اولیٰ : کتب ظاہر الروایہ، جامع صغیر، جامع کبیر، سیر صغیر، سیر کبیر، مبسوط اور زیادات۔
طبقۂ ثانیہ : کتب نادر الروایہ، امام محمدؒ کی کیسانیات، ہارونیات، جرجانیات رقیات، کتاب المجرد للحسن بن زیاد، امام ابو یوسفؒ کی امالی۔
طبقۂ ثالثہ : فتاوٰی، واقعات وغیرہ (عقود رسم المفتی ص۲۷) واقعات الناطفی، فتاوٰی قاضیخاں، فتاوٰی عالمگیری، شامی وغیرہ اسی قبیل سے ہیں

(گیارہویں بات) شروحات

(۱) الحاوی فی تخریج احادیث معانی الآثار، تالیف حافظ عبد القادر قرشی — اس میں یہ بتلایا گیا ہے کہ معانی الآثار کی فلاں حدیث صحاح وغیرہ فلاں فلاں کتاب میں موجود ہے جس سے معانی الآثار کی عظمت وعقیدت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔
(۲) مبانی الاخبار۔ یہ کتاب چھ جلدوں میں علامہ عینی کی لکھی ہوئی ہے۔ اس میں احادیث کے صرف متون ومضامین سے متعلق بحث کی گئی ہے۔
(۳) نخب الافکار۔ یہ کتاب آٹھ جلدوں میں علامہ عینی کی ہے۔ اس میں متنِ حدیث کے ساتھ ساتھ رجال پر بھی بحث کی گئی ہے۔
(۴) مغانی الاخیار فی رجال معانی الآثار۔ یہ کتاب دو جلدوں میں علامہ عینی کی ہے اس میں صرف رجالِ طحاوی پر بحث کی گئی ہے۔
(۵) تراجم الاحبار فی رجال معانی الآثار۔ یہ کتاب چار جلدوں میں حضرت مفتی یحییٰ صاحب مدظلہ، کے والد بزرگوار حضرت حکیم محمد ایوب صاحب سہارنپوری مرحوم کی ہے۔ اس میں رجالِ طحاوی پر مفصل بحث ہے۔ یہ سہارنپور سے چھپ چکی ہے۔
(۶) تصحیح الاغلاط۔ یہ کتاب دو جلدوں میں حکیم محمد ایوب مرحوم کی ہے۔ اس میں تصحیح الاغلاط پر بہت اچھی بحث کی گئی ہے۔
(۷) امانی الاحبار۔ یہ کتاب معرکۃ الآراء وگرانقدر شرح ہے۔ باب

الرجل یصلی بالنعلین این یقیمھما تک چار جلدوں میں چھپ کر آچکی ہے۔
یہ حضرت جی مولانا محمد یوسف صاحب امیر تبلیغ و محدث کبیر نور اللہ مرقدہٗ کی ہے۔
اس میں متون و رجال دونوں پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ مختلف ذرائع سے معلوم ہوا کہ یہ کتاب مکمّل لکھی جا چکی ہے۔ مکمل مسودہ مرکز نظام الدین میں موجود ہے۔ خدا کرے یہ کتاب اکابر نظام الدین کے ہاتھوں سے مکمّل چھپ جائے۔ اللہ تعالیٰ اکابر نظام الدین کو اس طرف متوجہ فرمادیں۔

(بارہویں بات) معانی الآثار کی دس خصوصیات

خصوصیت (۱) حضرات محدثین نے کتب حدیث کو آٹھ قسموں میں منقسم کر دیا ہے۔

(۱) **جامع**: یعنی حدیث کی وہ کتاب جس کے اندر جمیع اقسام حدیث، عقائد، احکام رقاق، آداب، تفسیر، تاریخ، مناقب، فتن سب موجود ہیں۔ جیسے صحیح بخاری، جامع ترمذی وغیرہ۔

(۲) **سنن**: حدیث کی وہ کتاب جو طہارت سے فرائض یا وصایا تک ترتیب فقہ پر لکھی گئی ہے۔ جیسے سنن ابوداؤد، سنن نسائی وغیرہ۔

(۳) **مسند**: وہ کتاب جسمیں صحابہ کی ترتیب پر حدیثیں جمع کی گئی ہیں۔ کبھی قدیم الاسلام صحابی کو مقدم رکھا جاتا ہے، اور کبھی خلفائے راشدین کو، کبھی بدریین کو، کبھی اکابر صحابہ کو مقدم اور اصاغر صحابہ کو مؤخر ذکر کیا جاتا ہے۔

(۴) **معجم**: وہ کتاب جس میں مشائخ کی ترتیب سے حدیثیں جمع کیجاتی ہیں جیسے معاجم امام طبرانی۔

(۵) **جزء**: وہ کتاب جسمیں ایک صحابی کی حدیثیں جمع کر دی گئی ہیں۔ یا صرف ایک مسئلہ سے متعلق جتنی حدیثیں ہیں وہ سب جمع کر دی گئی ہیں۔ جیسے مسئلہ رفع یدین پر مستقل کتاب ہے۔

(۶) **اربعین**: جسمیں چالیس احادیث جمع کر دی گئی ہوں جیسے اربعین امام نووی وغیرہ۔

(۷) علل ۔ وہ کتاب جس کی ہر حدیث میں طرق و رواۃ پر بحث کی جاتی ہو جیسے جامع ترمذی کے اخیر میں کتاب العلل ہے۔

(۸) اطراف ؛ وہ کتاب جس میں احادیث شریفہ کے ایسے ایسے اجزاء ذکر کر دیئے جائیں جن سے پوری حدیث کا پتہ لگایا جا سکے جیسے اس زمانہ میں المعجم المفہرس کے نام سے اس طرح کی کتابیں چھپ چکی ہیں۔ جن میں حدیث شریف کا بعض حصہ ذکر کیا جاتا ہے اور اسکے ذریعہ پوری حدیث کا پتہ لگایا جاتا ہے۔

(عجالۂ نافعہ ص۱۱ مقدمہ بذل المجہود ص۱۷)

معانی الآثار کی سب سے بڑی خصوصیت یہی ہے کہ یہ سنن میں سے ہے۔ کہ یہ کتاب طہارت سے فرائض تک ترتیب فقہ پر لکھی گئی ہے۔

دوسری خصوصیت : یہ ہے کہ معانی الآثار میں بکثرت ایسی احادیث موجود ہیں جن سے دیگر کتب حدیث خالی ہیں۔

تیسری خصوصیت : ایک حدیث کے مختلف طرق کو جمع کر دیتے ہیں اور تعدد طرق کیوجہ سے قوت آجاتی ہے۔

چوتھی خصوصیت : روایات کے ظاہری تعارض پر محققانہ کلام فرماتے ہیں جس سے ہر حدیث اپنے اپنے مقام پر بالکل وقیع نظر آتی ہے۔

پانچویں خصوصیت : احادیث کی وضاحت کے لئے صحابہ و فقہاء کے اقوال بھی نقل فرما دیتے ہیں جس سے زیادہ محقق بنجاتی ہیں۔

چھٹی خصوصیت : ائمہ جرح و تعدیل کے اقوال بھی نقل کر دیتے ہیں۔

ساتویں خصوصیت : احناف کے دلائل کے ساتھ دوسرے ائمہ کے دلائل بھی بیان کر دیتے ہیں۔ پھر نہایت محققانہ انداز سے محاکمہ کرتے ہیں جس سے علم حدیث و علم فقہ میں بصیرت حاصل ہو جاتی ہے۔

آٹھویں خصوصیت: اولاً احادیث پر محققانہ کلام کرتے ہیں، پھر نہایت محققانہ انداز سے نظر قائم کر کے کسی ایک جانب کو ترجیح دیتے ہیں۔

نویں خصوصیت: متعارض احادیث کو لا کر ناسخ و منسوخ کے درمیان امتیاز پیدا کر دیتے ہیں۔ (مقدمۂ امانی ص۱۱)

دسویں خصوصیت: کبھی ترجمۃ الباب کے تحت ایسی احادیث لے آتے ہیں جن کی بظاہر ترجمۃ الباب سے کوئی مناسبت نہیں ہوتی۔ لیکن درحقیقت بہت لطیف اور باریک انداز سے مناسبت ہوتی ہے۔ جیسے مسئلہ نجاست میں حدیث المؤمن لاینجس اور حدیث ان الارض لاینجس اور حدیث بول اعرابی فی المسجد وغیرہ سے کتنے باریک انداز سے استدلال فرمایا ہے۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

مقدمہ طحاوی شریف

۱۔ قال ابوجعفر احمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الازدی الطحاوی رحمة اللہ علیہ سألنی بعض اصحابنا من اہل العلم۔

۲۔ ان اضع لہ کتابا اذکر فیہ الآثار المأثورة عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

۳۔ فی الاحکام التی یتوھم اھل الالحاد والضعفة من اھل الاسلام

۴۔ ان بعضھا ینقض بعضا لقلة علمھم بناسخھا من منسوخھا و ما یجب بہ العمل منھا لما یشھد لہ من الکتاب الناطق و السنة المجتمع علیھا۔

۵۔ واجعل لذلک ابوابا۔

۶۔ اذکر فی کل کتاب منھا ما فیہ من الناسخ والمنسوخ وتاویل العلماء واحتجاج بعضھم علی بعض واقامة الحجة لمن صح عندی قولہ منھم بما یصح بہ مثلہ من کتاب اوسنة اواجماع اوتواتر من اقاویل الصحابة اوتابعیھم۔

۷۔ وانی نظرت فی ذلک وبحثت عنہ بحثا شدیدا فاستخرجت منہ ابوابا علی النحو الذی سأل۔

۸۔ وجعلت ذلک کتبا وذکرت فی کل کتاب منھا جنسا من تلک الاجناس۔

ترجمہ

۱ امام طحاویؒ نے فرمایا کہ میرے بعض مخصوص علم دوست تلامذہ اور دوستوں نے مجھ سے درخواست کی۔

۲ کہ میں ان کے لئے کوئی ایسی کتاب لکھوں جس میں حضورؐ سے منقول ان احادیث شریفہ کو ذکر کروں۔

۳ جو ایسے احکام سے متعلق ہیں جنہیں ملحدین واہلِ اسلام میں سے کمزور ایمان والے (منکرین حدیث) اس بات کا وہم کرتے ہیں۔

۴ کہ احکامِ خدا میں سے بعض بعض کے ساتھ متعارض ہیں۔ جو احکام کے اندر ناسخ ومنسوخ کے بارے میں کمِ علمی کا نتیجہ ہے۔ اور قرآن حکیم اور احادیث متفق علیہ کی شہادت اور تائید کرنے کی وجہ سے جو حدیث واجب العمل ہے اسکو نہ جاننے کا ثمرہ ہے۔

۵ اور میرے دوستوں نے یہ بھی درخواست کی کہ میں اس کتاب کو مختلف ابواب پر تقسیم کردوں۔

۶ اور ان میں سے ہر باب اور ہر کتاب میں ان مسائل کو ذکر کردوں جو ناسخ و منسوخ کے قبیل سے ہوں، اور ذکر کردوں علمائے کرام کی تاویلات وتشریحات کو، اور ذکر کردوں فقہائے عظام میں سے بعض کا بعض کے خلاف استدلال کرنے کو۔ اور ان میں سے جن کا قول میرے نزدیک صحیح ثابت ہو اس کو قرآن کریم یا سنتِ رسولؐ یا اجماعِ امت یا صحابہ وتابعین کے متواتر ارشادات میں سے ان دلائل کے ذریعہ سے جن سے اس طرح کے احکام صحیح ثابت ہوجاتے ہیں۔ ان سے حجت قائم کرکے مدلل کردوں۔

۷ اور میں اس درخواست پر غور وخوض کرکے اس سے متعلق ابواب پر خوب شدت سے بحث وتحقیق کرونگا پھر اس سے اس نہج پر مسائل کا استخراج کرونگا جس

نہج پر لکھنے کے لئے میرے احباب نے درخواست کی ہے۔

ف اور میں ان احادیث شریفہ کو مختلف حصوں اور ابواب پر تقسیم کرکے ہر ایک باب کو کتاب (کتاب الطہارۃ، کتاب الصلوٰۃ وغیرہ) کا عنوان دیکر ہر باب میں اسکے مناسب احادیث شریفہ ذکر کرونگا۔

یہاں فعل مضارع پر عطف کرکے فعل ماضی کے تمام صیغوں کا ترجمہ فعل مضارع کا کیا گیا ہے۔

مقدمۂ طحاوی شریف کی تحقیق وتشریح

امام طحاویؒ کے اس مقدمہ کے تحت آٹھ بحثیں عرض کرتی ہیں۔

(۱) اس کتاب کی وجہ تالیف کیا ہے۔ (۲) الآثار الماثورہ میں اثر کے معنی کیا ہیں (۳) اہل الالحاد والضعفہ کے مصداق کون ہیں۔ (۴) باب ناسخ ومنسوخ میں ملحدین ومنکرین حدیث کی طرف سے کیا اشکال ہوتا ہے۔ (۵) ناسخ ومنسوخ کے اقسام کیا ہیں۔ (۶) تاویل کے کیا معنی ہیں۔ (۷) اجماع وتواتر کے اصطلاحی معنی کیا ہیں۔ (۸) وان نظرت فی ذلك الخ سے کس بات کی طرف اشارہ ہے۔

پہلی بحث معانی الآثار کی وجہ تالیف

کتاب کی وجہ تالیف یہ ہے کہ امام طحاویؒ کے زمانے میں مستشرقین ملحدین ومنکرین حدیث اور غیر مقلدین کی طرف سے طرح طرح کے اشکالات واعتراضات وارد ہونے شروع ہو گئے تو اہل علم کے دل میں یہ داعیہ پیدا ہوا کہ تقابلی انداز پر فن حدیث میں کوئی ایسی کتاب تصنیف ہونی چاہئے جو حنفی مذہب کے اثبات کے ساتھ ساتھ ملحدین ومنکرین اور غیر مقلدین کے جوابات پر مشتمل ہو۔ چنانچہ اس سلسلہ میں امام طحاوی کے بعض مخصوص دوستوں اور تلامذہ نے امام طحاوی سے درخواست کی کہ آپ کوئی ایسی کتاب لکھدیں تو حضرت نے یہ

کتاب لکھی جسکی طرف صاحب کتاب نے سألنی بعض اصحابنا من اهل العلم الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

دوسری بحث اثر کے معنی میں اختلاف

اثر کے معنی مرادی کے سلسلہ میں تین اقوال ہیں۔

قول ۱:۔ حافظ ابن حجر عسقلانی نے شرح نخبۃ الفکر میں، حضرت جی مولانا محمد یوسف صاحبؒ نے امانی الاحبار کے اندر، حضرت شیخ قدس سرہٗ نے اوجز المسالک کے اندر جمہور کا قول نقل فرمایا ہے کہ حضرات جمہور محدثین کے نزدیک حدیث، سنت، خبر، اثر یہ چاروں الفاظ مترادف ہیں۔ کلام رسول کے لئے چاروں الفاظ استعمال ہوتے ہیں۔

قول ۲:۔ بعض محدثین کے نزدیک اثر کا لفظ کلام رسول کے لئے نہیں بولا جاتا ہے بلکہ صرف قول صحابی کے لئے بولا جاتا ہے۔

قول ۳:۔ بعض محدثین کے نزدیک اثر کا لفظ صحابی و تابعی دونوں کیلئے بولا جاتا ہے۔ قول رسول کے لئے حدیث و سنت کو لایا جاتا ہے۔ حضرت امام طحاوی کے نزدیک اثر کا لفظ قول رسول اور قول غیر رسول سب کے لئے بولا جاتا ہے۔ چنانچہ اس کتاب میں صاحب کتاب قول رسول کے لئے اکثر اثر کا لفظ لایا کریں گے۔ اسی لئے کہا ہے

الآثار المأثورۃ عن رسول اللہ الخ

تیسری بحث اَهْلُ الْالحاد والضعفۃ من اَهلِ الْاِسلام کون ہیں؟

اہل الحاد ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جو اپنے صحیح مذہب کو چھوڑ کر باطل کو اختیار کرتے ہیں دوسرے لفظوں میں ان کو دہریہ کہا جاتا ہے۔ الضعفۃ من اهل الاسلام کے مصداق اہل اسلام میں سے وہ لوگ جو حجیت حدیث کے منکر ہیں۔ لہٰذا الضعفہ سے منکرین حدیث کی جماعت کی طرف اشارہ ہے۔ علامہ ابن قتیبہ دینوری اپنی کتاب

مختلف الحدیث، کے اندر نظام معتزلی، نجار، ہشام ابن الحکم ثمامہ، اور ہاشم الاوقص وغیرہ کو اس جماعت میں مشہور و معروف قرار دیا ہے۔

چوتھی بحث مسئلہ نسخ پر ملحدین و منکرین حدیث کا اشکال

ملحدین و منکرین حدیث کی طرف سے یہ اشکال ہوتا ہے کہ مسلمان کلام خدا کے اندر نسخ کے قائل ہیں جو بالکل خلاف عقل ہے۔ کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ باری تعالیٰ نے بے سوچے سمجھے آج کچھ کہدیا اور جب کچھ خرابی نظر آئی تو کل کو اسے بدل دیا، حالانکہ حکم خدا حکم انسان کی طرح کمزور نہیں ہے۔ بلکہ اس کا حکم ہمیشہ ایک اور اٹل ہوا کرتا ہے۔ اس میں تغیر و تبدل کی نوبت نہیں آتی۔ لہٰذا حکم خدا میں نسخ کو ثابت کرنا ہرگز درست نہیں ہو سکتا، اس اشکال کی طرف صاحب کتاب نے یتوھم اھل الالحاد والضعفۃ من اھل الاسلام ان بعضھا ینقض بعضاً لقلۃ علمھم بناسخھا من منسوخھا سے اشارہ فرمایا ہے۔

حجۃ الاسلام حضرت نانوتویؒ کا حکیمانہ جواب

جواب: حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحبؒ نانوتوی نے پنڈت دیانند سرستی کے ساتھ رڑکی کے مناظرہ کے موقع پر اس اعتراض کے دو جواب دیئے ہیں۔

جواب (۱):۔ حکم خدا ارادۂ خدا کے تابع ہوتا ہے اور ارادۂ خدا میں تبدیلی سب کے نزدیک مسلم ہے۔ جب ارادۂ خدا میں تبدیلی ہو جاتی ہے تو اسکے تابع حکم خدا میں بھی تبدیلی ہو جاتی ہے۔ مثلاً رحم مادر میں جنم پانا خدا کے حکم و ارادہ سے ہوتا ہے۔ پھر ارادۂ خدا میں ذرا تبدیلی ہو جاتی ہے تو رحم مادر میں بڑھنا شروع ہو جاتا ہے۔ پھر ارادۂ خدا میں تبدیلی کی بنا پر رحم مادر سے دنیا میں آجاتا ہے۔ اس طرح ارادہ اور حکم میں تغیر ہوتا جاتا ہے۔ انسان اس تغیر کے نتیجہ میں صحت سے مرض، بچپن سے جوانی اور جوانی سے بڑھاپے کی طرف پھر زندگی سے موت کی طرف جاتا ہے۔ تو اگر یہ بات

ہوتی کہ ارادۂ خدا میں تبدیلی وتغیر نہ ہوتا تو رحم مادر میں سے باہر آنے کی نوبت نہ آتی۔ مرض میں مبتلا ہونے کے بعد صحت کی نوبت نہ آتی۔ زندگی کے بعد موت کی نوبت نہ آتی۔ جب ارادہ میں تبدیلی مسلم ہے تو اس کے تابع جو کہ حکم ہے اس میں بھی تبدیلی مسلم ہے۔ کیونکہ حکم خدا میں تبدیلی کے بغیر زندگی سے موت کی طرف منتقل ہونا محال ہے۔ لہٰذا تسلیم کرنا پڑیگا کہ ارادۂ باری میں تغیر کی وجہ سے احکام خدا میں بھی نسخ وتغیر وغیرہ واقع ہے۔

جواب ۲:۔ حکم سابق کا بدلنا کبھی غلطی کی بنا پر ہوتا ہے اور کبھی کسی مصلحت کی بنا پر ہوتا ہے طبیب کبھی کسی غلطی کی بنا پر نسخہ بدلدیتا ہے، اور کبھی مریض کے احوال میں تغیر ہونے کی بنا پر یا موجودہ دوا کی مدت ختم ہونے کی بنا پر، تو ایسی صورت میں طبیب کے اوپر غلطی کا الزام عائد نہیں ہوتا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ بھی انسان اور مامور کے تبدیل احوال کی مدت ختم ہونے کی بنا پر حکم کو تبدیل کردیتا ہے۔ تو باری تعالیٰ اگر اس حکمت کی بنا پر اپنے سابق حکم کو تبدیل کردیتا ہے تو اس پر غلطی کا الزام ہرگز عائد نہیں ہوسکتا۔ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ احکم الحاکمین ہے۔ اس کا کوئی فعل حکمت سے خالی نہیں ہے۔ نیز طبیب کے نسخہ تبدیل کرنے میں غلطی اور مصلحت دونوں ممکن ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کے حکم تبدیل کرنے میں غلطی ممکن نہیں۔ بلکہ صرف مصلحت ہی یقینی ہے۔ لہٰذا فریق مخالف پر لازم ہے کہ اپنے اشکال سے رجوع کرکے ہمارے مدعا کو تسلیم کرے۔

پانچویں بحث ناسخ ومنسوخ کے اقسام کے سلسلے میں

ناسخ ومنسوخ کے سلسلہ میں مختصر بحث جسکی طرف صاحب کتاب نے مافیہ من الناسخ والمنسوخ سے اشارہ فرمایا ہے۔ اس کے تحت میں تین باتیں عرض کرنی ہیں۔

نسخ کی تعریف

نسخ کی تین تعریفیں کی جاتی ہیں۔

تعریف ۱:۔ حضرت علامہ بنوریؒ نے معارف السنن میں یہ تعریف ذکر فرمائی ہے کہ نسخ کے معنی سابق شرعی حکم کو مؤخر دلیل شرعی کیذریعہ سے اٹھا دینا۔

تعریف ۲ :- علامہ بنوریؒ نے معارف السنن میں دوسری تعریف یہ کی ہے کہ حکم خدا کا علت کے ختم ہوجانے کیوجہ سے اپنی انتہاء کو پہونچ جانا۔

تعریف ۳ :- حضرت مولانا محمد یوسفؒ نے امانی الاحبار میں یہ تعریف فرمائی ہے کہ بظاہر دائمی عبادت کی مدت کے اختتام کو بیان کردینا بباطن موقت عبادت ہونے کی بناپر۔

دوسری بات نسخ کی کتنی صورتیں ہیں ؟

تو حافظ ابن حجرؒ نے شرح نخبۃ الفکر میں نسخ کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔

۱۔ شارح از خود حکم سابق کے اٹھ جانے کی صراحت کردے۔ جیساکہ صحیح مسلم کے اندر حضرت بُریدہؓ کی روایت ہے۔ کنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فانها تذكر الآخرة۔ (نخبۃ الفکر ص۷۸)

۲۔ دو متعارض روایات میں سے ایک کے مؤخر ہونے کے سلسلہ میں صحابی یقین دلادے جیساکہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے۔ کان آخر الامرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مما مسته النار۔ الحدیث۔ (نخبۃ الفکر ص۷۸)

۳۔ تاریخ کے ذریعہ معلوم ہوجائے کہ دونوں میں فلاں روایت مؤخر ہے اور فلاں مقدم ہے، تو مؤخر ناسخ اور مقدم منسوخ ہوجائیگی۔ (نخبۃ الفکر ص۷۸)

نوٹ :- بعض لوگوں نے اجماعِ صحابہ کو بھی نسخ میں شامل فرمایا ہے۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اجماعِ صحابہ ناسخ نہیں ہوسکتا ہے، بلکہ نسخ کے اوپر دلیل بن سکتا ہے۔

تیسری بات تعارضُ الادلّۃ

تعارض الادلۃ اور تعارض الحکم کے وقت کس کو مقدم کیا جائے۔ اس سلسلہ میں حضرت علامہ کشمیریؒ نے دو مذہب نقل کیے ہیں۔

مذہب ۱: فیض الباری والعرف الشذی کے اندر حضرات شافعیہ کا مذہب یوں نقل فرمایا ہے کہ تعارض کے وقت اولاً تطبیق دینے کی کوشش کی جائیگی، ثانیاً ترجیح ثالثاً تنسیخ رابعاً تساقط۔

مذہب ۲: حضرت شاہ صاحبؒ نے فیض الباری اور العرف الشذی کے اندر بسط وتفصیل کے ساتھ حنفیہ کا مسلک نقل کیا ہے۔ اور اسپر حضرت نے مضبوط دلائل بھی پیش کیے ہیں۔ کہ حنفیہ کے نزدیک اولاً تنسیخ پر عمل کیا جائیگا ثانیاً ترجیح پر ثالثاً تطبیق پر۔ رابعاً تساقط پر۔ حضرت شیخ الہندؒ نے تقریر ترمذی کے اندر باب مما مست النار کے تحت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تطبیق کا ترجیح پر مقدم ہونا نقل فرمایا ہے۔ لیکن شاہ صاحبؒ نے فیض الباری کے مقدمہ میں اور العرف الشذی کے اندر النہی عن استقبال القبلۃ کے تحت دلائل کے ذریعہ سے اس قول پر رد فرمایا ہے۔

(نوٹ) نسخ صریحی، نسخ اجتہادی

نسخ کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ نسخ صریحی۔ جو شارع کی صراحت اور جزم صحابی کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔

۲۔ نسخ اجتہادی۔ جو تاریخ کے ذریعہ سے معلوم ہوتا ہے۔ حضرات حنفیہ کے نزدیک جو نسخ سب پر مقدم ہے وہ نسخ صریح ہے۔ اور نسخ اجتہادی ترجیح کے بعد تطبیق سے پہلے ہوتا ہے۔ تو ترتیب یوں ہوگی اولاً تنسیخ صریح ثانیاً ترجیح ثالثاً تنسیخ اجتہادی رابعاً تطبیق خامساً تساقط۔ کما قال الشاہ انور فی العرف الشذی تحت باب النہی فی استقبال القبلۃ۔

چھٹی بحث۔ تاویل کی تعریف

تاویل کے معنی لفظ معنی موضوع لہ کو چھوڑ کر ایسے مناسب معنی کو اختیار کرنا کہ اسکے

اختیار کرنے سے کتاب وسنت کی مخالفت لازم نہ آتی ہو۔ اس عبارت کے ذریعہ صاحب کتاب نے اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ باب ناسخ ومنسوخ میں ائمہ مجتہدین کے دلائل سے بھی کام لیا جائیگا۔

ساتویں بحث

اجماع امت اور تواتر کے سلسلہ میں انعقادِ اجماع میں اختلاف

صاحب کتاب من کتاب اوسنۃ اواجماع اوتواتر من اقوال الصحابۃ اوتابعیہم کی عبارت لائے ہیں۔ اس عبارت کے تحت تین باتیں قابلِ غور ہیں۔

پہلی بات اجماع کا انعقاد کن لوگوں سے ہوتا ہے۔ اس سلسلہ میں حضرت جی مولانا محمد یوسف صاحبؒ نے امانی کے اندر پانچ اقوال نقل فرمائے ہیں

قول ۱ ۔ فرقہ زیدیہ اور امامیہ کے نزدیک اجماع کا انعقاد صرف عترتِ رسولؐ سے ہوتا ہے۔ باقی کسی سے نہیں ہوتا۔

قول ۲ ۔ داؤد ظاہری اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک صرف صحابہ سے اجماع کا انعقاد ہو سکتا ہے باقی کسی سے نہیں۔

قول ۳ ۔ امام مالکؒ کے نزدیک اجماع کا انعقاد صرف اہلِ مدینہ سے ہوتا ہے۔ اہلِ مدینہ چاہے صحابی ہوں یا تابعی۔

قول ۴ ۔ امام الحرمین کے نزدیک اجماع کا انعقاد مدینہ اور غیر مدینہ ہر جگہ کے صحابہ وتابعین اور غیر تابعین سب سے ہو سکتا ہے۔ لیکن ان کی تعداد تواتر کی تعداد کے برابر ہونا شرط ہے۔

قول ۵ ۔ حنفیہ اور شافعیہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک اجماع کا انعقاد ہر زمانہ کے معتبر علماء سے ہو سکتا ہے۔ ان کی تعداد تواتر کی تعداد . . . . . ہو یا نہ ہو۔ صحابی ہو یا غیر صحابی، سب مسئلہ اجماع میں برابر ہیں۔

دوسری بات تواتر

تواتر سے کیا مراد ہے۔ صحابہ اور تابعین کے اقوال کا شروع سے لیکر آخر تک اسطرح منقول ہونا ہے کہ نقل کرنیوالوں کا کذب پر متفق ہونا ناممکن ہو۔ اور متصل السند کثرت تعداد، تباین اماکن وغیرہ کی شرط بھی ہو۔ یہاں پر صاحبِ کتاب کی مراد مطلقاً تواتر نہیں ہے۔ بلکہ اقوالِ صحابہ وتابعین کا تواتر مراد ہے۔

تیسری بات ترتیبِ اجتہاد

صاحبِ کتاب نے اس عبارت کے اندر امام ابوحنیفہؒ کی ترتیبِ اجتہاد کو اختیار فرمایا ہے۔ یعنی سب سے پہلے کتاب اللہ سے استدلال کیا جائیگا، دوسرے سنتِ رسولؐ سے، تیسرے اجماعِ امت سے، چوتھے اقوالِ صحابہ سے، پانچویں اقوالِ صحابہ میں اگر اختلاف ہو تو ان میں سے جو قول اقرب الی الکتاب ہو اس کو اختیار کیا جائیگا۔ ایسا نہ ہو تو جو قول اقرب الی السنۃ ہو اس کو اختیار کیا جائیگا۔ چھٹے قولِ تابعی کو اختیار کیے بغیر اپنے اجتہاد سے کام لیا جائیگا۔ جو درحقیقت مجتہدِ مطلق کا منصب ہے۔ چونکہ امام طحاوی مجتہدِ مطلق نہیں ہیں، بلکہ مجتہدِ منتسب ہیں اسلئے اقوالِ تابعی سے بھی کام لیں گے۔ اسلئے صاحبِ کتاب نے صحابہ کے بعد تابعی کا اضافہ فرمایا ہے۔

آٹھویں بحث قولِ تابعی مجتہدِ مطلق کیلئے حجت نہیں

انی نظرت فی ذلك سے صاحبِ کتاب یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ قولِ صحابی کے بعد قولِ تابعی کو لیئے بغیر اجتہاد کرنا مجتہدِ مطلق کا منصب ہے۔ اور مجتہدِ منتسب اپنے اجتہاد میں قولِ تابعی کی بھی رعایت ملحوظ رکھتے ہیں۔ صاحبِ کتاب مجتہدِ مطلق نہیں ہیں، بلکہ مجتہدِ منتسب ہیں، اسلئے اقوالِ صحابہ کے ساتھ ساتھ اقوالِ تابعین سے بھی کام لیں گے۔ نیز وبحثت عنه بحثاً شدیداً فاستخرجت منه ابواباً

سے یہ فرمارہے ہیں کہ ہر باب کے اندر متعارض احادیث کو جمع کر کے خود اپنے اجتہاد کے ذریعہ سے تنسیخ وترجیح وتطبیق اور تساقط کے سلسلہ میں فیصلہ فرمایا کریں گے۔

اسی سے یہ بات بالکل واضح ہوجاتی ہے کہ امام طحاوی طبقۂ ثالثہ کے مجتہد نہیں ہیں بلکہ طبقۂ ثانیہ کے مجتہد ہیں۔ کیونکہ فروعی مسائل میں باقاعدہ اجتہاد کرنا طبقۂ ثالثہ کا منصب نہیں ہے، بلکہ طبقۂ ثانیہ کا منصب ہے۔ لہٰذا کہنا پڑیگا کہ علامہ ابن کمال پاشا وغیرہ جن لوگوں نے امام طحاوی کو طبقۂ ثالثہ میں شمار فرمایا ہے۔ وہ ہرگز درست نہیں ہے۔

فَاَوَّلُ مَا ابْتَدَأْتُ بِذِكْرِهٖ مِنْ ذٰلِكَ مَارُوِيَ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

یہاں سے صاحبِ کتاب مقدمہ کے بعد باقاعدہ کتاب شروع فرمارہے ہیں۔ صاحبِ کتاب نے اس عبارت سے ایک دعویٰ کیا ہے کہ اس کتاب میں حضورؐ سے مروی مرفوع روایت کو بیان کریں گے۔ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یہ دعویٰ کیسے صحیح ہوسکتا ہے کہ اس کتاب میں صرف مرفوع روایات کا ذکر ہوگا۔ کیونکہ صاحبِ کتاب اس کتاب میں مرفوع روایات کے علاوہ ائمہ کے مذاہب، علماء کی تاویلات، صحابہ وتابعین کے اقوال اور روایات کے رجال پر بھی بحث فرمائیں گے۔ اس کے دو جواب دیئے جاتے ہیں۔

جوابِ ۱: مرفوع حدیث کے علاوہ باقی ساری اشیاء مرفوع روایات کے تابع اور مؤید ہیں نہ کہ مستقل، اسلئے اشکال کی ضرورت نہیں ہے۔

جوابِ ۲: کلام رسول کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) کلام صریح جس کو حدیثِ مرفوع سے تعبیر کرتے ہیں کہ صراحۃً حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ (۲) کلام رسول دلالۃً اور اشارۃً۔ جو براہِ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول نہ ہو۔ لیکن درحقیقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا کلام ہو۔ تو مذاہبِ ائمہ اور علماء کی تاویلات وغیرہ یہ سب کلامِ رسول دلالۃً واشارۃً کے قبیل سے ہے کما قالہٗ فی الکوکب ص۴ ج۱)

اسلئے امام طحاوی کا یہ دعویٰ مارُوی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ سے

فی الجملہ صحیح ہے۔ (امانی الاحبار ص۱۱۲ ج۱)

فِی الطَّھَارَۃِ

فمن ذٰلك باب الماء یقع فیه النجاسة۔ مسئلہ پر گفتگو کرنے سے پہلے اس باب کے تحت میں جو نسخوں میں عبارت کی غلطیاں ہیں اُن پر نشاندہی کرنا بہتر ہے۔ کہ اس باب کے تحت میں مطبع آصفیہ کے نسخہ میں تین مقامات پر غلطیاں ہیں۔

مقام ۱ ص۱ س۴ حدثنا ابراهیم بن ابی داؤد و سلیمان بن ابی داؤد الاسدی قالا۔ اس عبارت میں تین غلطیاں ہیں۔

(۱) ابوداؤد اور سلیمان کے درمیان واؤ زائد ہے۔ (۲) سلیمان ابن کے بعد داؤد اسدی سے پہلے ابی کا لفظ صحیح نہیں ہے۔ بلکہ ابن کا لفظ ہونا چاہئے۔ (۳) الاسدی کے بعد قالا تثنیہ کا صیغہ صحیح نہیں ہے، بلکہ واحد کا صیغہ ہونا چاہئے۔ یعنی ابی داؤد سلیمان ابن داؤد الاسدی قال ہونا چاہئے۔

مقام ۲ ص۸ س۲۲ میں حدثنا حسین ابن نصر ابن المقرك البغدادی صحیح نہیں ہے بلکہ معارك صحیح ہے۔ یعنی حسین ابن نصر ابن معارك البغدادی ہے۔

مقام ۳ ص۱۰ س۱۸ میں فالی هذه الأثار مع ما تقدم مهما مما رویناه کے اندر هُما صحیح نہیں ہے، بلکہ ها صحیح ہے۔ یعنی مع ما تقدمها صحیح ہے۔

مسئلۂ ماء کی تفسیر

صاحب کتاب نے اس باب میں دو اہم ترین اختلافی مسئلے بیان کئے ہیں۔

مسئلہ ۱ پانی میں نجاست گرنے سے پانی کے پاک رہنے اور ناپاک ہوجانے کے سلسلہ میں ہے۔

مسئلہ ۲ ماء قلیل اور کثیر کی تعیین کے سلسلہ میں ہے۔ جو مسئلہ قلتین سے مشہور ہے۔

مسئلہ ۱ پانی میں نجاست گرجانے کے بعد اس کی طہارت اور نجاست کے سلسلہ میں علامہ بنوری نے معارف السنن ص۲۲۱ ج۱ کے اندر فرمایا ہے کہ علماء کے اقوال بیسیوں

سے تجاوز کر چکے ہیں۔ لیکن ان میں سے چار اقوال مشہور ہیں، جن پر بحث کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

مسئلہ ماء میں ائمہ کے مذاہب

قول (۱) حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ نے الکوکب الدری ص۳۹ ج۱ میں فرمایا ہے کہ حضرت عائشہؓ، حسن بصریؒ اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک جب پانی میں نجاست گر جائے تو پانی اسوقت تک ناپاک نہیں ہوگا جبتک کہ پانی (پانی کی طبیعت میں رہے) یعنی جبتک کہ اس کی رقت اور سیلان باقی رہے، چاہے پانی قلیل ہو یا کثیر۔ اس کے اوصافِ ثلاثہ میں تغیر ہو یا نہ ہو، ہر صورت میں ناپاک نہیں ہوگا لیکن حضرت گنگوہی الکوکب الدری ص۳۹ ج۱ میں فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ کی طرف اس قول کو منسوب کرنا صحیح نہیں کیونکہ حضرت صدیقہؓ سے اس کے بارے میں کوئی صحیح روایت ثابت نہیں ہے۔ لہٰذا ہم زیر بحث مسئلہ میں اس قول کے متعلق بحث نہیں کریں گے۔

قول (۲) علامہ بنوریؒ نے معارف السنن ص۲۲۱ ج۱، حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ نے بذل المجہود ص۳۲ ج۱، حضرت جی مولانا محمد یوسف صاحبؒ نے امانی الاحبار ص۳ ج۱، حضرت شیخؒ نے اوجز المسالک ص۵۱ ج۱، ملک العلماء علامہ کاسانیؒ نے بدائع الصنائع ص۷۱ ج۱ میں نقل فرمایا ہے کہ حضرت امام مالکؒ سعید ابن المسیبؒ، ابراہیم نخعیؒ، عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰؒ، عکرمہؒ، جابر ابن زیدؒ، وغیرہ کے نزدیک پانی میں نجاست گر جانے سے اُسوقت تک ناپاک نہیں ہوگا جبتک کہ احدُ الاوصاف میں تغیر نہ ہو، چاہے پانی کم ہو یا زیادہ، ماء قلیل و کثیر میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب میں ص۵ فذہب قوم الیٰ ھٰذہ الآثار کے مصداق ہیں۔

قول (۳) علامہ بنوریؒ نے معارف السنن ص۲۲۱ ج۱، حضرت گنگوہیؒ نے الکوکب الدری ص۴۷ ج۱، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل المجہود ص۳۲ ج۱، حضرت شیخؒ نے اوجز المسالک ص۵۲ ج۱

ابن رشد مالکیؒ نے بدایۃ المجتہد ص۲۴ ج۱، حضرت جی مولانا محمد یوسف صاحبؒ نے امانی الاحبار ص۳۷ ج۱، زین الدین ابن نجیمؒ مصری نے البحرالرائق ص۷۸ ج۱ اور علامہ کاسانیؒ نے بدائع الصنائع ص۷۱ ج۱ میں امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اسحٰق بن راہویہ، ابوثور، ابوعبیدؒ، محمد بن اسحٰق، ابن خزیمہؒ کا مذہب نقل فرمایا ہے کہ ان کے نزدیک اگر ماء قلیل میں نجاست گرجائے تو مطلقاً ناپاک ہوجاتا ہے اگرچہ احدُ الاوصاف میں تغیر نہ ہو۔ اور اگر ماء کثیر میں نجاست گرجائے تو اسوقت تک ناپاک نہیں ہوگا جبتک کہ احدُ الاوصاف میں تغیر نہو۔

قول (۴) مذکورہ کتابوں میں حنفیہ کا مسلک نقل فرمایا ہے کہ حضرات حنفیہ کے نزدیک اگر ماء قلیل میں نجاست گرجائے تو مطلقاً ناپاک ہوجاتا ہے، اگرچہ احدُ الاوصاف میں تغیر نہو۔ اور اگر ماء کثیر میں نجاست گرجائے تو پانی اُسوقت تک ناپاک نہیں ہوگا جبتک کہ احدُ الاوصاف میں تغیر نہو۔ یہی مذہب نمبر تین ۳ اور چار کے لوگ وخالفہم فی ذلک اٰخرہم کے مصداق ہیں۔

قول نمبر تین ۳ اور چار کے درمیان فرق:-

ان دونوں مذاہب کے درمیان فرق یوں ہے کہ حضرات شوافع کے نزدیک ماء قلیل کی مقدار متعین ہے۔ یعنی مقدار قلتین ہے۔ جو تخمینی نہیں بلکہ تحقیقی مقدار ہے۔

چنانچہ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ اگر دو قلہ میں نجاست گرجائے اور اسمیں مزید ایک قلہ پانی ڈالدیا جائے تو سارا پانی پاک ہوجائیگا۔ اسکے بعد اسمیں سے ایک قلہ نکال لیا جائے تو نجاست عود کر نہیں آئیگی۔

اور حضرات حنفیہ کے نزدیک ماء قلیل کی مقدار متعین نہیں ہے۔ بلکہ رائے مُبتلابہ پر سونپا گیا ہے۔

(نوٹ) احناف کے درمیان ماء قلیل میں اختلاف

خود احناف کے درمیان بھی مار قلیل کے سلسلہ میں ذرا سا اختلاف ہے چنانچہ اس میں تین قول ہیں۔

قول (۱) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مار قلیل کی مقدار کا مدار رائے مُبتلا بہ پر ہے۔

قول (۲) امام ابویوسفؒ کے نزدیک اتنا پانی ہو کہ ایک طرف حرکت دینے سے دوسری طرف حرکت نہ کرتا ہو۔

قول (۳) امام محمدؒ کے شاگرد خاص ابوسلیمان جوزجانیؒ نے حضرت امام محمدؒ سے مار قلیل وکثیر کی مقدار کے سلسلہ میں دریافت فرمایا تو اسوقت امام محمدؒ کسی چھوٹی مسجد میں تشریف فرما تھے، تو حضرت امام محمدؒ نے جواب دیا کہ جو حوض اس مسجد کی حدود کے برابر ہو وہ غدیرِ عظیم کے حکم میں ہوگا۔ اس کا پانی مار کثیر کے حکم میں ہوگا۔ اور جو حوض اس سے چھوٹا ہوگا اس کا پانی مار قلیل کے حکم میں ہوگا۔ یہ قول بالکل غیر تحقیقی ہے۔ اور تحقیقی قول قولِ اول ہے۔ لیکن حضرات متاخرین نے عوام الناس کی آسانی کے لئے امام محمدؒ کے اس قول پر فتویٰ دیا ہے۔

(نوٹ ۲) طریقۂ محاکمہ کے لئے فریقین کے درمیان امتیاز

ہم محاکمہ کرنے کے لئے مذہب نمبر ۲ یعنی مالکیہ وغیرہ کو ایک جانب رکھ کر ان کو فریقِ اول قرار دیں گے۔ اور مذہب نمبر ۳ اور ۴ کو ایک جانب رکھ کر ان کو فریقِ ثانی قرار دیں گے۔

ائمہ کے دلائل

فریقِ اول کی دلیل شروع باب میں حضرت ابوسعید خدریؓ، سہل بن سعدؓ اور جابر بن عبداللہؓ کی روایت ہے۔ جسمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابی کے سوال کے جواب میں فرمایا ہے اِنَّ الماءَ طَھُورٌ لا ینجسہ شیٌٔ۔ اس مضمون کی حدیث شریف کو صاحبِ کتاب نے پانچ سندوں کے ساتھ پیش کیا ہے۔ تین سندیں حضرت ابوسعید خدریؓ ملیک سند حضرت سہل بن سعدؓ سے۔

اور ایک سند حضرت جابر بن عبداللہ اور حضرت ابو سعید خدریؓ سے نقل فرمائی ہے۔ اور شروع کی چار سندوں سے جو حدیث مروی ہے، وہ حدیث بئر بضاعہ سے موسوم ہے۔

بئر بضاعہ کی وجہ تسمیہ بضاعہ قبیلہ بنو ساعدہ کے ایک باغ کا نام ہے، اسی میں یہ کنواں تھا۔ تو یہ کنواں بھی بئر بضاعہ سے موسوم ہوگیا۔ (حاشیہ بخاری شریف ص۹۲۳ ج۲)

آخر کی سند سے جو حدیث مروی ہے وہ حدیث غدیر سفر سے موسوم ہے لیکن قولِ رسول ہیں دونوں مضمون ایک ہی معنی میں ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ پانی کبھی ناپاک نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ اس میں نجاست گر جائے، چاہے ماء قلیل ہو یا کثیر۔ تو اس مضمون کی حدیث شریف سے معلوم ہوتا ہے کہ فریق اوّل کا مدّعا صحیح ہے، کہ احد الاوصاف میں تغیر ہوئے بغیر پانی ناپاک نہیں ہو سکتا۔

فریقِ اوّل کی دلیل کا جواب

ص۱۲ وخالفهم فی ذٰلك اٰخرون فقالوا امّا ماذكر تموه من بئر بضاعة الخ

یہاں سے فریقِ ثانی کی طرف سے فریقِ اوّل کی دلیل کے ترتیب وار شات جوابات دیئے جاتے ہیں۔

جواب ۱: فقالوا امّا ماذكر تموه من بئر بضاعة فلا حجّة لكم فيه الخ سے تقریباً ۹ سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حدیث بئر بضاعہ کے ذریعہ سے تمہارا استدلال درست نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ بئر بضاعہ کی کیفیت اور ہیئت کے سلسلہ میں علماء کے درمیان شدید اختلاف واقع ہوا ہے۔

چنانچہ امام طحاویؒ کے استاذ حضرت امام ابو جعفر احمد بن ابی عمران حنفی نے محمد ابن شجاع ثلجی کے واسطہ سے علامہ واقدیؒ کی روایت نقل کی ہے کہ بئر بضاعہ سے باغات کی سیرابی کی جاتی تھی۔ اور باغات کی طرف بئر بضاعہ سے پانی کا

راستہ بنا ہوا تھا، تو بئر بضاعہ میں پانی برقرار نہیں رہا کرتا تھا، بلکہ ماء جاری کی طرح اس کا پانی نکلتا رہتا تھا تو اس طرح ماء جاری کا حکم بھی یہی ہے کہ اوصاف ثلاثہ میں جب تک تغیر پیدا نہ ہو پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے، چاہے ماء قلیل ہو یا کثیر۔ اور جاری پانی کے اندر تغیر اوصاف کے بغیر یا نجاست خود برتن یا چلو میں آنے بغیر ناپاک نہیں ہوتا ہے۔ اسی لئے بئر بضاعہ سے آپ کا استدلال درست نہیں ہو سکتا، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان الماء لا ینجسہ شیء جاری پانی کے حق میں فرمایا ہے۔ لہٰذا فریق اوّل میں سے قولِ اول والوں کا یہ کہنا ہرگز درست نہیں ہو سکتا، کہ جب تک رقت وسیلان ختم نہ ہو جائے پانی ناپاک نہیں ہوگا۔ نیز قولِ ثانی والوں کا یہ کہنا درست نہیں ہو سکتا کہ جب تک احد الاوصاف میں تغیر نہ ہو جائے پانی ناپاک نہیں ہوگا، ماء قلیل ہو یا کثیر۔ مذکورہ جواب کے اوپر فریق اول کی طرف سے دو اعتراض وارد ہوتے ہیں۔

جریان کے اقسام

اعتراض ۱: بئر بضاعہ ایک چھوٹا سا کنواں تھا اس میں اتنا پانی کہاں آیا کہ جاری ہوتا رہے؟

جواب: جریان کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) قدرتی جریان، جیسا کہ دریاؤں اور نہروں کے پانی کا جریان۔

(۲) کسبی اور اختیاری جریان، جس کی صورت حضرات فقہاء نے کنویں میں نجاست گرنے کی صورت میں گھڑوں اور بالٹیوں کے ذریعہ سے جریان کو ثابت فرمایا ہے تو بئر بضاعہ کے پانی کا جریان اگر قدرتی جریان نہیں ہے تو لازمی طور پر کسبی جریان ماننا پڑیگا۔ لہٰذا کوئی اشکال کی بات نہیں ہے۔

اعتراض ۲: علامہ واقدیؒ حضرات محدثین کے نزدیک بے انتہا ضعیف راوی ہیں، ان کی روایت قابل استدلال نہیں ہو سکتی۔

جواب۱: علامہ واقدیؒ واقعی ضعیف راوی ہیں۔ لیکن ضعیف فنِ حدیث میں ہیں۔ اور فنِ تاریخ میں امام کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور بئر بضاعہ کی کیفیت کا تعلق بابِ حدیث سے نہیں ہے، بلکہ بابِ تاریخ سے ہے۔ اور تاریخی میدان میں علامہ واقدیؒ سب کے نزدیک معتبر ہیں، اسلئے کوئی اشکال نہیں ہوسکتا

جواب۲: فریقِ ثانی کی طرف سے مالکیہ وغیرہ کے استدلال کا دوسرا جواب یہ ہے کہ مالکیہ وغیرہ کے نزدیک بھی نجاست گرنے کے بعد احدُ الاوصاف میں تغیر ہونا شرط ہے۔ بغیر تغیر کے پانی ناپاک نہیں ہوسکتا۔ اور جس حدیث شریف سے ان لوگوں نے استدلال کیا ہے، اسکے اندر احدُ الاوصاف میں تغیر کی قید نہیں ہے۔ بلکہ تغیر کی قید جو ہے وہ مالکیہؒ نے اپنے قیاس سے لگائی ہے۔ تو اگر اس حدیث کے الفاظ کے عموم میں اس قید کا حق حاصل ہوسکتا ہے تو ہم کو بھی قلیل وکثیر کی قید لگانے کا حق ہوگا۔ لہٰذا اگر ماءِ قلیل میں نجاست گر جائے تو اس میں احدُ الاوصاف میں تغیر کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ تغیر ہوئے بغیر پانی ناپاک ہوجائیگا۔

مالکیہؒ کی طرف سے جواب

مالکیہ وغیرہ کی طرف سے ہمارے اس الزامی جواب کا جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے چنانچہ ان لوگوں نے کہا ہے کہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت میں حدیث شریف کا پورا حصہ موجود نہیں ہے، بلکہ پورا حصہ سننِ دارقطنی میں حضرت ابو امامہؓ اور حضرت ثوبانؓ کی روایت، نیز سننِ ابن ماجہ میں حضرت ابو امامہؓ کی کی روایت میں موجود ہے، پوری حدیث شریف یوں ہے" ان الماء طهور لا ينجسه شيء الا ما غلب على طعمه اولونه اوريحه "لہٰذا تغیر اوصاف کی جو قید لگائی ہے وہ قیاس کے ذریعہ نہیں لگائی گئی ہے، بلکہ وہ قید خود حدیث شریف میں موجود ہے۔

مالکیہ کے جواب پر جرح

اس کا جواب فریقِ ثانی کی طرف سے حافظ ابن حجرؒ نے تلخیص الحبیر میں یوں دیا ہے کہ حضرت ثوبان اور ابو امامہؓ کی روایت صحت کے درجہ میں نہیں ہے، بلکہ بے انتہا ضعیف ہے۔ حضرت جیؒ نے امانی الاحبار ص۱۴ میں نقل فرمایا ہے کہ امام دار قطنیؒ اور امام شافعیؒ وغیرہ نے رشدین بن سعد کو ضعیف و متروک کہا ہے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ اس حدیث شریف کا مدار رشدین بن سعد پر ہے۔ اور جہاں حدیث شریف متصل ہوتی ہے وہاں رشدین بن سعد آجاتا ہے۔ اور جہاں وہ نہو وہاں حدیث شریف منقطع ہوجاتی ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ جو حدیث شریف متصل ہو اور راوی ضعیف ہو، یا راوی قوی ہو اور حدیث منقطع ہو تو دونوں صورتوں میں حدیث شریف قابلِ استدلال نہیں ہوتی ہے۔ لہٰذا اس ضعیف حدیث سے اتنے معرکۃ الآراء اختلافی مسئلہ میں استدلال کرنا ہرگز درست نہیں ہوسکتا۔ اسلئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ تغیر اوصاف کی قید آپ لوگوں نے اپنے قیاس سے لگائی ہے نہ کہ حدیث سے۔ اسلئے ہم بھی قیاس کے ذریعہ سے قلیل و کثیر کی قید لگا سکتے ہیں۔

جواب۳: وکان من الحجۃ فی ذلک ایضا الخ سے تقریباً چھ سطروں میں جواب دیا جاتا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ فریقِ اول بھی یہ کہتے ہیں کہ اگر پانی میں نجاست گر کر احدُ الاوصاف میں تغیر ہوجائے تو ناپاک ہوجاتا ہے۔ اور بئر بضاعہ ایک چھوٹا سا کنواں ہے، تو اسکے اندر مُردہ کتے اور حیض کے کپڑے ڈال دیئے جائیں، اور احدُ الاوصاف میں تغیر نہو یہ بالکل غیر ممکن بات ہے۔ کیونکہ اگر ایک مُردہ کتا بھی بئر بضاعہ جیسے چار، پانچ کنوؤں کے برابر کنویں میں ڈال دیا جائے تو وہ کنویں کے پانی کو سڑا دیگا۔ اور ایک چھوٹے سے کنویں میں مُردہ کتا بھی ہو اور عورتوں کے کرسف بھی ہوں پھر بھی کنواں ناپاک نہو تو یہ محال بات ہے۔ اور یہ بات ہر وہ شخص سمجھ سکتا ہے جسکے اندر ذرا سی بھی

عقل ہو۔ لہٰذا حدیث بئر بضاعہ کے ذریعہ استدلال کرنا آپکے لئے ہرگز درست نہیں ہوسکتا۔

ص ۱۵ س ۲: واجمعوا ان ذلك لم يكن وقد داخل الماء التغير من جهة من الجهات اللتى ذكرنا استحال عندنا۔ والله اعلم

مذکورہ عبارت پیچیدہ عبارت ہے۔ اس کا ترجمہ یہ ہے کہ علماء کا اجماع اسپر ہے کہ پانی ناپاک نہ ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اسکے طعم، لون، ریح وغیرہ میں سے کسی میں تغیر نہ ہو، حالانکہ پانی کے اندر مذکورہ نجاسات میں سے کوئی نجاست گرجائے تو تغیر پیدا ہوجاتا ہے۔ اور تغیر نہ پیدا ہونا محال بات ہے۔ لہٰذا ہمارے نزدیک مذکورہ حدیث شریف سے استدلال محال ہے۔

جواب ۴: ص ۱۶ س ۱: والله اعلم ان يكون سوالهم النبیؐ عن ماءها وجوابه اياهم فى ذلك بما اجابهم كان والنجاسة فى البئر الخ سے ان پانچ سطروں کے اندر جواب ۴ پیش کیا گیا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرات صحابۂ کرام کا حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے بئر بضاعہ کے پانی کے متعلق سوال کرنا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ان کو جواز میں جواب دینا بئر بضاعہ کے اندر مذکورہ نجاست کے موجود ہونے کی حالت میں نہیں تھا۔ بلکہ صورت حال یہ تھی کہ زمانۂ جاہلیت کے اندر اس کنویں میں مُردار اور دیگر نجاستیں ڈالی جاتی تھیں۔ اور زمانۂ اسلام کے بعد ساری نجاستیں نکال کر کنویں کو صاف کردیا گیا تھا۔ بعد میں اس کنویں کے اندر نیا پانی طاری ہوا ہے۔ لیکن حضرات صحابہ کے دلوں میں یہ بات بیٹھی ہوئی تھی کہ اگرچہ نفس پانی اور نجاستیں نکال دی گئی ہیں لیکن پھر بھی نجاست سے مس کیا ہوا کیچڑ اور دیوار تو موجود ہے۔ تو مائے طاری کیچڑ اور دیوار سے ملجانے کے بعد ناپاک ہوجانا چاہئے۔ اسی تردد و شبہ کی بناپر صحابۂ کرام نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال فرمایا تھا، اور چونکہ دیوار وکیچڑ کا نکالنا تکلیف مالایطاق اور مشکل کام ہے، اسلئے شریعت نے

اس کو معاف کر دیا ہے۔ لیکن صحابہ کے دلوں میں تردد موجود تھا، تو اس تردد کو دور کرنے کے لئے اسلوب حکیم کے طور پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ماء طاری کے پاک ہونے کو فرمایا۔ ساتھ ہی ساتھ یہ بھی فرمایا کہ پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کر سکتی۔ اس صورت میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت جو شروع باب میں گزر چکی ہے۔ انہٗ یلقی فیہ الجیف والمحائض کے اندر لفظ کان محذوف ہوگا۔ لہٰذا تقدیرِ عبارت یوں ہوگی انہٗ کان یلقی فیہ الجیف والمحائض۔ یعنی کسی زمانہ میں اس کنویں میں مُردار اور حائضہ کے کپڑے، اور دیگر گندگیاں، ڈالی جاتی تھیں، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مائے طاری کے اعتبار سے ان الماء لا ینجسہٗ شیء فرمایا ہے۔ یا ان الماء لا ینجس فرمایا۔ تو شیء کا مصداق دیوار اور کیچڑ ہوں گے۔ اور الماء میں الف لام عہد خارجی کا ہوگا۔ اور اس پانی سے مُراد مائے طاری ہوگا نہ کہ سابق پانی۔ تو مطلب یہ ہوگا کہ نجاست اور مائے سابق کے نکال دینے کے بعد دیوار اور کیچڑ میں سے کوئی چیز مائے طاری کو ناپاک نہیں کر سکتی۔

تین قسم کی احادیثِ شریفہ سے جواب نمبر۴ کی تائید

وقد رأیناہ صلی اللہ علیہ وسلم قال المؤمن الخ سے صاحبِ کتاب نے اس جواب نمبر۴ کی توضیح و تائید کے لئے تین قسم کی احادیثِ شریفہ نقل فرمائی ہیں بظاہر ترجمۃ الباب سے ان احادیثِ شریفہ کا کوئی تعلق اور مناسبت نہیں ہے۔ مگر اس کے اندر لطیف و باریک انداز سے مناسبتِ تامہ موجود ہے۔ یہ معانی الآثار کی مختلف خصوصیات میں سے ایک اہم ترین خصوصیت ہے۔ کہ کبھی ترجمۃ الباب کے تحت استدلال کرنے کے لئے ایسی احادیث لے آتے ہیں جن کا تعلق بظاہر ترجمۃ الباب سے نہیں ہوتا ہے۔ لیکن باریک انداز سے تعلق موجود ہوا کرتا ہے۔

حدیث ۱: حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے ان المسلم لا ینجس ہے۔
حدیث ۲: حضرت حسن بصریؒ کی روایت ہے ان الارض لا تنجس۔
حدیث ۳: ایک اعرابی ذوالخویصرہ تمیمی کے مسجد میں آکر کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کے سلسلہ میں حدیث ہے۔

حدیث نمبر ایک سے استدلال کی صورت یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ جنابت کی حالت میں تھے، تو جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مصافحہ ملانا چاہا تو حضرت ابوہریرہؓ نے اپنا ہاتھ کھینچ لیا، اور فرمایا کہ میں جنبی ہوں، تو جواب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مؤمن ناپاک نہیں ہوتا۔

اب سنو! جنبی کی دو حالتیں ہیں۔

حالت ۱: مس مصحف، تلاوت قرآن، ادائے صلوٰۃ کے اعتبار سے ناپاک ہے۔
حالت ۲: مصافحت، مضاجعت، مواکلت، مشاربت، ملامست وغیرہ کے اعتبار سے پاک ہے۔ تو حضورؐ کا یہ فرمانا کہ مؤمن ناپاک نہیں ہوتا وہ حالت نمبر ۲ کے اعتبار سے ہے۔ اسی طرح بئر بضاعہ میں بھی دو حالتیں ہیں۔
حالت ۱: گندگی اور ناپاک پانی کے موجود ہونے کے اعتبار سے ہے۔
حالت ۲: گندگی اور ناپاک پانی نکالنے کے بعد مائے طاری اور دیوار و کیچڑ کے اعتبار سے ہے۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو بئر بضاعہ کے پانی کے بارے میں فرمایا ہے کہ پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کر سکتی، یہ حالت نمبر ۲ کے اعتبار سے فرمایا ہے۔

حدیث نمبر ۲ سے استدلال: حضور نے ان الارض لا تنجس فرمایا ہے یہ قبیلہ بنو ثقیف کے لوگ مدینہ منورہ حاضر ہو کر مسجد نبوی میں خیمہ ڈال کر قیام کرتے وقت صحابہ کے سوال کے جواب میں فرمایا تھا کہ مشرک کے اندر دو اعتبار ہیں۔

نمبر ۱: اس کا بدن زمین سے مس کرنے کے اعتبار سے پاک ہے۔ اگر اس کا بدن زمین سے لگ جائے تو زمین ناپاک نہیں ہوتی ہے۔
نمبر ۲: مشرک اپنے دل کے اعتبار سے ناپاک ہے۔ اسلئے کہ قرآن مجید کے اندر مشرکین کے دلوں کے اعتبار سے اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ کہا گیا ہے۔ اور حدیث شریف کے اندر حضورؐ نے ان کے بدن کے اعتبار سے ان الارض لا تنجس فرمایا ہے۔ تو جس طرح مشرک کے اندر دو اعتبار ہیں۔ ایک اعتبار سے ناپاک اور ایک اعتبار سے پاک ہے۔ اسی طرح بئر بضاعہ کے اندر بھی دو اعتبار ہیں۔ نمبر ۱: مائے نجس کے اعتبار سے ناپاک ہے۔
نمبر ۲: نجاست اور نجس پانی نکالدینے کے بعد مائے طاری کے اعتبار سے پاک ہے۔ اور مائے طاری کا کیچڑ اور دیوار سے مس ہونا موجب نجاست نہیں ہے۔

حدیث نمبر تین سے استدلال: حدیث نمبر ۳ سے دو طریقے سے استدلال ہوگا۔

نمبر ۱: حدیث ان الارض لا تنجس کے لئے تاکید اور توضیح۔
نمبر ۲: فریق اول کے مدعا کے جواب ۱۲ کی تائید میں استدلال۔
طریقہ ۱: حضورؐ نے ان الارض لا تنجس جو فرمایا ہے وہ اس اعتبار سے ہرگز نہیں ہے کہ زمین میں نجاست لگنے سے زمین ناپاک ہی نہیں ہوتی ہے، بلکہ مشرکین کے بدن کے اعتبار سے فرمایا تھا، ورنہ حدیث اعرابی میں یہ بات بالکل واضح طور پر موجود ہے کہ زمین میں نجاست لگنے سے زمین ناپاک ہوجاتی ہے، چنانچہ حضرت ذوالخویصرہ نے مسجد میں کھڑے کھڑے پیشاب فرمایا ہے تو مسجد ناپاک ہوجانے کی وجہ سے حضورؐ نے اس زمین کے اوپر بالٹیوں سے پانی ڈلوادیا، اور زمین کھود کر مٹی کو نکلوادیا۔ یہ نجاست لگنے کی وجہ سے زمین ناپاک ہوجانے کی بنا پر کیا گیا تھا۔ اسلئے آپ کو تسلیم کرنا

ہوگا کہ حدیث ان الارض لا تنجس اپنے ظاہری معنیٰ پر محمول نہیں ہے، بلکہ اسمیں تاویل کی ضرورت ہے۔ اسی طرح حدیث بئر بضاعہ میں بھی تاویل کی ضرورت ہے۔ جو ہم نے اُوپر بیان کیا ہے۔

صاحب کتاب نے حدیث اعرابی کو چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ دوؔ سندیں حضرت انسؓ سے اور ایک سند حضرت طاؤس سے، اور ایک سند حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے۔

طریقۂ استدلال ۲: حدیث قال ابو جعفر الخ سے ہے کہ حضورؐ نے جو زمین کے بارے میں فرمایا ہے کہ زمین ناپاک نہیں ہوتی ہے وہ نجاست کے موجود ہونے کے اعتبار سے نہیں ہے، بلکہ نجاست کے زائل ہونے کے اعتبار سے ہے۔ اسی طریقہ سے حدیث بئر بضاعہ میں جو فرمایا ہے کہ پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرسکتی۔ وہ نجاستوں کے بئر بضاعہ میں موجود ہونے کے اعتبار سے نہیں ہے، بلکہ نجاستوں کے بئر بضاعہ سے نکالدینے کے اعتبار سے ہے۔

لہٰذا آپکا مدعا حدیث بئر بضاعہ کے ذریعہ ہرگز ثابت نہیں ہوسکتا۔

مٹی پاک کرنیکا طریقہ:۔

نوٹ:۔ مٹی ناپاک ہونے کے بعد پاک کرنیکا کیا طریقہ ہے؟ اس سلسلہ میں دوؔ مذہب ہیں۔

مذہب ۱: امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ وغیرہ کے نزدیک زمین صرف پانی بہانے سے پاک ہوجاتی ہے۔

مذہب ۲: حضرات حنفیہ کے نزدیک مٹی تین طریقوں سے پاک ہوجاتی ہے

نمبر ۱: پانی بہانے کے ذریعہ۔

نمبر ۲: جہاں پر نجاست لگی ہے اس جگہ نجاستوں کے بقدر زمین سے مٹی کھود کر نکال دینے کے ذریعہ۔

نمبر۳: دھوپ کے ذریعہ سے یا ہوا کے ذریعہ سے خشک ہوجانے کی وجہ سے۔

مذہب نمبر ایک کی دلیل: حدیث اعرابی ہے، جو حضرت انسؓ سے مروی ہے۔ کہ مسجد میں پیشاب کرنے کے موقع پر حضورؐ نے اسجگہ پر بالٹیوں سے پانی بہانے کا حکم فرمایا تھا۔ لہٰذا اگر خشک ہونے کے ذریعہ مٹی پاک ہوجاتی تو پانی بہانے کا حکم نہ فرماتے۔ اسی طرح اگر مٹی کھود کر نکالدینے سے پاک ہوجاتی تو پانی بہانے کا حکم نہ فرماتے۔

مسجد میں پیشاب کرنیوالے اعرابی

نوٹ:۔ حضرت انسؓ سے مسجد میں پیشاب کرنیوالے اعرابی کے بارے میں تین اقوال ہیں۔

نمبر۱: اقرع ابن حابسؓ۔

نمبر۲: عیینہ ابن حصین۔

نمبر۳: ذوالخویصرہ تمیمی یا یمانی۔ قول ثالث زیادہ راجح ہے۔

فریقِ ثانی کی دلیل: عددِ قلیل عدد کثیر کے منافی نہیں ہے، کہ حضرت انسؓ کی حدیث میں صرف پانی بہانے کا حکم ذکر کرنیکی وجہ سے خشک ہونے اور مٹی نکالنے کے ذریعہ سے پاک ہونے کے منافی نہیں ہے۔ اسلئے کہ سنن دار قطنی اور سنن کبریٰ بیہقی، مصنف عبدالرزاق مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ کے اندر ذکوۃ الارض یبسہا کی روایت موجود ہے۔ اس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ خشک ہونے کے ذریعہ سے بھی مٹی پاک ہوجاتی ہے۔ نیز ابوداؤد شریف ص۵۵ ج۱ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اثر موجود ہے۔ جسکے لئے امام ابوداؤدؒ نے بَابُ طُہُورِ الْاَرْضِ یُبْسُہَا کا ترجمۃ الباب باندھا ہے حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ مسجد نبوی کے اندر کتے کبڈی کھیلتے تھے اور مسجد نبوی کی دھلائی نہیں ہوتی تھی، حالانکہ کثرت کیساتھ کتوں کا مسجد نبوی میں جمع ہوجانا

اس بات پر ظن غالب ہے کہ کتے اس میں ضرور پیشاب کرتے ہوں گے۔ اور زمین خشک ہوجانے کی وجہ سے دھلائی کا حکم نہیں کیا گیا ہے۔

فریق ثانی کی طرف سے فریق اوّل کو ان کی دلیل کے رد میں جو سات جوابات دیئے تھے ان میں سے مذکورہ چار جوابات خود امام طحاویؒ نے دیئے ہیں۔ اور بقیہ تین جوابات ہیں دوسری کتابوں سے دیئے ہیں۔

جواب ۵: حضرت علامہ شبیر احمد عثمانی نے حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ سے فتح الملہم ج ۱ ص ۴۴۲ میں نقل فرمایا کہ بئر بضاعہ نشیب (نیچائی) میں واقع تھا اور اسکے چاروں جانب آبادی تھی، اور چاروں جانب سے جو نجاستیں گھروں سے متصل ڈالی جاتی تھیں ان کا ہوا سے اڑکر اور بارش سے بہہ کر بئر بضاعہ کے پانی تک پہونچ جانا ممکن تھا اسلئے صحابہؓ نے اس امکان اور وہم کی بنا پر سوال فرمایا تھا۔ تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وہمی سوال کا جواب اسلوب حکیم کے طور پر دیا کہ بئر بضاعہ کا پانی یقینی طور پر پاک ہے، تو تمہارا یہ وہم اس کو ناپاک نہیں کرسکتا۔ کیونکہ قاعدہ ہے الیقین لایزول بالشك (الاشباہ والنظائر ص ۱) یقین شک کیوجہ سے زائل نہیں ہوتا۔

جواب ۶: حضرت علامہ عثمانی نے علامہ خطابی سے فتح الملہم ج ۱ ص ۴۴۲ میں نقل فرمایا ہے کہ اسکے اندر مُردار اور عورتوں کے کرسف دیگر گندگیوں کے پھینکنے کے ذریعہ سے اس کنویں سے کوڑی کا کام لیا جاتا تھا۔ اور یہ بات حضرات صحابہ کرام کی شان سے بہت مستبعد ہے۔ کیونکہ حضرات صحابہ نوعِ انسانی میں آخری درجہ کے نظیف الطبع تھے۔ اور اس زمانہ میں پانی کی قلت تھی، لوگ پریشان تھے۔ تو اس حالت میں صحابہ کرامؓ جیسے نظیف الطبع انسان لوگوں کے پینے کے کنویں کے اندر اس طرح ناپاکی کیسے ڈال سکتے ہیں۔ جبکہ ایسی بات کی کسی غیر مسلم کافر اور منافق سے بھی

توقع نہیں ہوسکتی۔ تو لا محالہ حدیث شریف قابل تاویل ہے۔ بغیر تاویل کے حدیث شریف مذکور پر عمل ممکن نہیں۔

جواب: ابوداؤد شریف ص۹ ج۱ کے اندر حضرت امام ابوداؤدؒ نے جواب دیا ہے کہ حضرت نے حدیث بئر بضاعہ کو دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

سند۱ میں حضرت کے تین استاذ ہیں۔ محمد بن العلاء، حسن بن علی اور محمد بن سلیمان الانباری۔

سند۲ میں حضرت کے دو استاذ ہیں (۱) محمد بن ابی شعیب الحرانی، عبد العزیز ابن یحییٰ الحرانی۔ ان دو سندوں سے حدیث شریف نقل فرما کر آخر میں قال ابوداؤد کے ذریعہ سے یوں توجیہ فرمائی ہے کہ حضرت کے استاذ قتیبہ ابن سعید نے بئر بضاعہ کے نگراں سے معلوم کیا کہ اسکا پانی زیادہ سے زیادہ کتنا اور کم سے کم کتنا ہوتا تھا؟ تو نگراں نے جواب دیا کہ کم سے کم گھٹنوں تک اور زیادہ سے زیادہ ناف تک ہوتا تھا۔ اور خود امام ابوداؤد فرماتے ہیں کہ میں نے از خود جاکر بئر بضاعہ کی لمبائی وچوڑائی کو اپنی چادر سے ناپا تو وہ کنواں کل چھ ذرع تھا۔ نیز امام ابوداؤد نے باغ بئر بضاعہ کے دربان سے معلوم کیا کہ کیا اس کنویں میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے ابتک کبھی تبدیلی ہوئی ہے یا نہیں۔ تو انہوں نے فرمایا کہ یہ کنواں اسی کیفیت پر ہے۔ جو کیفیت زمانۂ نبوت میں تھی۔ اب امام ابوداؤد کی اس تقریر سے معلوم ہوا کہ بئر بضاعہ بہت چھوٹا سا کنواں ہے۔ اور اس کی گہرائی بھی بہت کم ہے۔ تو اگر ایسے چھوٹے کنویں میں مُردار اور دیگر گندگیاں موجود ہوں تو لامحالہ اس کنویں کا پانی تو پانی ہے سامنے سے بدبو کی وجہ سے گذرنا بھی بہت مشکل ہوگا۔ لہٰذا حدیث بئر بضاعہ اپنے ظاہری معنی پر ہرگز محمول نہیں ہوسکتی۔ مذکورہ تاویلات میں سے کوئی نہ کوئی تاویل کرنی ضروری ہوگی۔

فریقِ ثانی حنفیہؒ وشافعیہؒ کے دلائل

ص۱۲ وقد رأیناہ بین ذٰلک فی غیر ھٰذا الحدیث الخ یہاں سے صاحب کتاب فریقِ ثانی کی طرف سے ان کے مدعا کے ثبوت میں دلیل پیش فرما رہے ہیں۔ چنانچہ ان کی طرف سے چار دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔ جن میں سے صاحب کتاب نے اس کتاب کے اندر ۲ دو دلیلیں پیش کی ہیں۔ اور باقی ۲ دو دلیلیں دوسری کتابوں سے دینی ہیں۔

دلیل نمبر ۱: حدیث ماء راکد جس کو صاحب کتاب نے ۲ دو صحابی سے ۱۰ دس سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے نو سندوں کے ساتھ اور حضرت جابر بن عبداللہ سے ایک سند کیساتھ۔ اس حدیث میں حضورؐ نے مائے راکد سے پیشاب کر کے پھر اس سے غسل اور طہارت حاصل کرنے سے سخت ممانعت فرمائی ہے۔ جب حضورؐ مائے راکد کے اندر نجاست گرجانے کے بعد اس سے طہارت حاصل کرنے سے اس طرح سختی سے منع فرما رہے ہیں تو حدیث بئر بضاعہ جس کے اندر مُردہ کتّا اور دیگر سڑی ہوئی گندگیاں موجود ہیں اس سے طہارت حاصل کرنے اور اسکے پانی کے پینے کی اجازت کس طرح دیسکتے ہیں۔ لہٰذا آپ کو تسلیم کرنا ہوگا کہ حدیث بئر بضاعہ اپنے ظاہری معنی پر محمول نہیں ہے۔ بلکہ یا تو اس کا پانی جاری تھا، یا نجاستوں سے کنویں کی صفائی ہوجانے کے بعد حضورؐ نے یہ اجازت دی تھی۔ لہٰذا حدیث مائے راکد میں ماءِ قلیل دائم مُراد ہے۔ اسلئے ممانعت فرمائی۔ اور مائے جاری اور مائے کثیر میں نجاست اسوقت تک مؤثر نہیں ہوتی ہے جبتک کہ اوصافِ ثلاثہ میں تغیر نہ آجائے۔ یا خود چلّو یا برتن میں نہ آجائے۔ اور مائے قلیل کے اندر نجاست ہر حال میں مؤثر ہوجاتی ہے، خواہ تغیر اوصاف ہو یا نہو۔

دلیل نمبر ۲: وقد روی عن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ایضًا فی غسل

الاناء من ولوغ الکلب الخ کہ اگر برتن میں کتا منہ ڈالدے تو پانی تو پانی برتن کو بھی ساات مرتبہ دھونے کا حکم فرمایا ہے جسکی تفصیل مسئلہ سؤر الکلب کے تحت آنیوالی ہے۔ کہ برتن کے اندر جو پانی ہوتا وہ مائے قلیل تو ضرور ہے۔ لیکن کتے کے منہ ڈالنے کی وجہ سے تغیر اوصاف نہیں ہوتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ پانی کے ناپاک ہونے کے لئے احد الاوصاف میں تغیر شرط نہیں۔ اگر تغیر شرط ہوتا تو حضورؐ برتن کے پانی کو پھینک کر برتن کو ساات مرتبہ دھونے کا حکم نہ فرماتے، لہٰذا فریق اول کی پیش کردہ احادیث شریفہ جو شروع باب میں حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت کی گئی ہیں ان کے درمیان اور حدیث ولوغِ کلب کے درمیان توجیہ کی یہی صورت ہوسکتی ہے کہ شروع باب کی احادیثِ شریفہ مائے جاری پر محمول ہیں۔ یا اخراج نجاست کے بعد کی حالت پر محمول ہیں، اور حدیث ولوغِ کلب وغیرہ مائے قلیل پر محمول ہوگی۔ تو اگر اس طرح توجیہ کیجائے تو دونوں قسم کی حدیث کے درمیان کوئی تعارض لازم نہیں آتا۔ دونوں قابلِ عمل ہوسکتی ہیں۔ لہٰذا ہماری توجیہ کو تسلیم کرتے ہوئے ہمارے مدعا کے ثبوت کو تسلیم کرنا آپ پر لازم ہوگا۔

نوٹ:۔ حدیث ولوغِ کلب کو مالکیہؒ کے خلاف پیش کرنا درست نہیں

حدیث ولوغ کلب کو مالکیہ وغیرہ کے خلاف دلیل میں پیش کرنا درست نہیں ہوسکتا۔ اسلئے کہ حضرات مالکیہؒ کے نزدیک سؤر کلب نجس نہیں ہے۔ ہاں البتہ مسئلہ قلتین کے تحت شافعیہؒ کے خلاف استدلال میں پیش کی جاسکتی ہے۔

دلیل نمبر ۳:۔ ترمذی اور ابوداؤد شریف کے اندر حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ جب کوئی سونے والا بیدار ہوجائے تو برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے دونوں

ہاتھوں کو تین مرتبہ دھولے، اگر ہاتھوں کا ناپاک ہونا یقینی طور پر معلوم نہیں ہے تو دھونا سنت ہے، اور اگر ناپاک ہونا معلوم ہے تو دھونا واجب ہے۔ ورنہ جس برتن کے پانی میں ہاتھ ڈال دیگا وہ پانی ناپاک ہوجائیگا۔ تو اس حدیث شریف کے اندر بھی بات بالکل واضح ہے کہ برتن کے اندر ناپاک ہاتھ ڈالدینے سے برتن کے پانی میں تغیر نہیں آسکتا۔ اسکے باوجود پانی کے ناپاک ہونیکا حکم لگایا ہے۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مائے قلیل کے ناپاک ہونے کے لئے احد الاوصاف میں تغیر شرط نہیں ہے۔

دلیل نمبر۴:۔ حدیث وقوع الفارۃ فی البئر، حدیث سقوط السنور اور حدیث وقوع الغلام فی بئر زمزم تینوں قسم کی احادیث مبارکہ صنا میں آنیوالی ہیں۔ کہ کنویں میں اگر چوہا گر کر مرجائے اور فوراً مرتے ہی نکال لیا جائے تو یقینی طور پر کنویں کے پانی میں کوئی تغیر نہیں آتا۔ یا بلی مرجائے تب بھی کوئی تغیر نہیں آتا۔ یا آدمی گر کر مرجائے اور فوراً نکال لیا جائے تو بھی کوئی تغیر نہیں آتا۔ اس کے باوجود کنویں کے پانی پر ناپاکی کا حکم لگایا جاتا ہے۔ تو لامحالہ کہنا پڑیگا کہ مار قلیل کے ناپاک ہونے کے لئے تغیر اوصاف مشروط نہیں ہے۔ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے دور خلافت میں ایک حبشی غلام بئر زمزم میں گر گیا تو سب نے یہی فتویٰ دیا کہ کنویں کا سارا پانی نکال دیا جائے۔

مسئلہ قلتین

ص۹ س۱۰ غیران قوماً وقت فی ذلک شیئاً فقالوا اذا کان الماء مقدار قلتین لم یحمل خبثاً الخ۔ شروع باب میں یہ دعویٰ کیا گیا تھا کہ صاحب کتاب اس باب کے تحت دو اہم ترین اختلافی مسئلے بیان کریں گے۔ اب تک مسئلہ نمبر۱ کا بیان چلتا رہا۔ اب یہاں سے مسئلہ نمبر۲ کا بیان شروع فرمارہے ہیں کہ جن لوگوں کے نزدیک پانی کے ناپاک ہونے کے لئے مار قلیل اور مار کثیر ہونیکا

اعتبار ہے تو ان کے نزدیک قلت وکثرت کے سلسلہ میں دو مذہب ہیں۔

مذہب نمبر ۱: حضرت جی مولانا محمد یوسفؒ نے امانی الاحبار میں، علامہ بنوریؒ نے معارف السنن میں، حضرت گنگوہیؒ نے الکوکب الدری میں حضرت سہارنپوریؒ نے بذل المجہود میں، حضرت شیخؒ نے اوجز المسالک میں نقل فرمایا ہے کہ امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اسحٰق بن راہویہؒ، ابوثورؒ، ابوعبیدؒ، محمد بن اسحٰقؒ ابن خزیمہؒ وغیرہ کے نزدیک اگر پانی میں نجاست گر کر احدُ الاوصاف میں تغیر نہو، اور وہ پانی دو مٹکے سے کم ہے تو ناپاک ہوجاتا ہے۔ اور اگر دو مٹکے یا اس سے زائد ہے تو پاک رہیگا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک ماءِ قلیل کی مقدار تخمینی نہیں ہے۔ بلکہ تحقیقی ہے۔

مذہب ۲:۔ مذکورہ کتابوں میں حنفیہ کا مسلک یہ نقل کیا گیا ہے کہ انکے نزدیک ماءِ قلیل کی مقدار تحقیقی نہیں ہے بلکہ تخمینی ہے۔ کہ مبتلا بہ کی رائے پر سونپا گیا ہے۔ لیکن حضرت گنگوہیؒ نے الکوکب الدری میں، علامہ بنوریؒ نے معارف السنن میں، حضرت جیؒ نے امانی الاحبار میں حنفیہ کے درمیان تین اقوال نقل فرمائے ہیں۔

قول ۱: حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قلت وکثرت کا مدار مبتلا بہ کی رائے پر سونپا گیا ہے۔

قول ۲:۔ حضرت امام ابویوسفؒ کے نزدیک ایک طرف حرکت دینے سے دوسری طرف اگر حرکت کرتا ہے تو ماءِ قلیل ہے اور اگر حرکت نہیں کرتا تو ماءِ کثیر ہے۔

قول ۳:۔ امام محمدؒ کا ہے۔ اگر دہ در دہ سے کم ہو تو ماءِ قلیل ہے۔ اور اگر دہ در دہ یا اس سے زیادہ ہے تو ماءِ کثیر ہے۔

نوٹ:۔ دہ در دہ کا حکم نمبر ۲ کی حقیقت یہ ہے کہ امام محمد علیہ الرحمۃ کے شاگرد خاص امام ابوسلیمان الجوزجانی نے ان سے ماءِ قلیل کی مقدار کے متعلق دریافت

فرمایا تو انہوں نے جواب دیا کہ ہماری اس مسجد کی مقدار کنواں ہو تو پانی کثیر ہے۔ اور اگر اس سے کم ہو تو ماءِ قلیل ہے۔ تو شاگرد نے بعد میں اس مسجد کو اندر کی طرف سے ناپا تو ثمان فی ثمان نکلا۔ اور دیوار سمیت ناپا تو عشر فی عشر نکلا۔ تو یہ قول درحقیقت محقق قول نہیں ہے۔ قولِ محقق قولِ اوّل ہے۔ اور قولِ ثانی بھی قدرے محقق ہے۔ لیکن فقہائے متاخرین نے عوام النّاس کی آسانی کیلئے قولِ ثالث پر فتویٰ دیا ہے۔

ص۱۹ واحتجوا فی ذلک بما حدثنا الخ

دلائل فریقِ اوّل کی دلیل سے پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت جس میں صحابہؓ نے حضورؐ سے اس پانی کے متعلق سوال کیا جس میں درندہ منہ ڈالدیا کرتا ہے۔ تو حضورؐ نے جواب میں فرمایا کہ جب پانی دو قلّہ کے برابر ہو تو پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ جس سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ مقدارِ قلتین مائے کثیر ہے۔ اور اس سے کم مائے قلیل ہے۔ صاحبِ کتاب نے اس حدیث شریف کو پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور اس حدیث شریف کا مخرج اور مدار تین آدمیوں پر ہے۔

نمبر۱ ولید بن کثیر مخزومی نمبر۲ محمد بن اسحٰق نمبر۳ حماد بن سلمہ۔

ص۱۹ س۱۸ واحتجوا فی ذلک بحدیث ابن عمرؓ ھذا۔ یہاں تک فریقِ اوّل کی دلیل ختم ہوگئی۔ فکان من الحجۃ علیہم لاھل المقالۃ التی صححناھا ان ھاتین القلتین لم یبین لنا فی ھذہ الآثار الخ سے حنفیہ کی طرف سے شافعیہ کی دلیل کا جواب دیا جاتا ہے۔ چنانچہ شافعیہ کو ان کی دلیل کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔

جواب۱: ذرا سا کمزور جواب ہے۔ اور جواب نمبر۲ مضبوط ہے۔ اس لئے صاحبِ کتاب نے جواب نمبر۱ کو ذکر نہیں کیا ہے، بلکہ نمبر۲ کو ذکر کیا ہے۔ تو جواب نمبر۱ کا خلاصہ یہ ہے کہ علامہ بنوریؒ نے معارف السنن میں، حضرت شیخؒ نے

امانی الاحبار میں، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل المجہود میں نقل فرمایا ہے کہ اس حدیث شریف کا مدار چونکہ محمد بن اسحٰق پر ہے اسلئے امام علی بن مدینیؒ، حافظ ابن عبدالبر مالکیؒ، علامہ محی الدین ابن العربیؒ، علامہ ابن تیمیہؒ، حافظ ابن قیمؒ، حافظ ابن دقیق العید حنبلیؒ اور امام غزالی وغیرہ نے مذکورہ حدیث شریف کو ضعیف قرار دیا ہے۔ اگرچہ ان حضرات نے محمد بن اسحٰق کے ضعیف ہونے کی وجہ سے حدیث شریف کو ضعیف قرار دیا ہے لیکن علامہ ذہبیؒ نے محمد ابن اسحٰق کو رواۃ حسان میں شمار فرمایا ہے۔ اور اسی وجہ سے امام طحاویؒ نے اس کی سند پر کوئی کلام نہیں فرمایا ہے۔

جواب ۲:۔ فکان من الحجۃ علیہم الخ کے تحت میں دیا جاتا ہے کہ اس حدیث شریف کے اندر سنداً متناً معنیً مصداقاً چار طریقہ سے اضطرابات واقع ہوئے ہیں۔ اسلئے اس حدیث شریف سے استدلال نہیں ہو سکتا۔

حدیث قلتین میں اضطراب

اضطراب فی السند حضرت جیؒ نے امانی الاحبار ص۱۴۲ ج۱ میں اور حضرت سہارنپوریؒ نے بذل المجہود ص۴۲ ج۱ میں اضطراب کی سند کو یوں بیان فرمایا ہے کہ اس حدیث شریف کا مدار تین شخصوں پر ہے۔

نمبر ۱ ولید ابن کثیر پر۔ اور ولید ابن کثیر سے چار طریقہ سے یہ سند مروی ہے۔

نمبر ۱ ولید ابن کثیر عن محمد بن جعفر ابن زبیر۔

نمبر ۲ ولید ابن کثیر عن محمد ابن عباد ابن زبیر۔

نمبر ۳ ولید ابن کثیر عن عبید اللہ ابن عمر۔

نمبر ۴ ولید ابن کثیر عن عبد اللہ ابن عمر۔

راوی نمبر ۲ محمد ابن اسحٰق ہے۔ تو محمد ابن اسحٰق سے یہ حدیث دو طریقہ سے مروی ہے۔

نمبر ۱ محمد ابن اسحٰق عن محمد ابن جعفر ابن زبیر۔

نمبر ۲ محمد ابن اسحٰق عن محمد ابن عباد ابن الزبیر۔

نیز محمد ابن اسحٰق کو علی ابن مدینیؒ وغیرہ حفاظِ حدیث نے ضعیف کہا ہے تیسرا شخص حماد ابن سلمہ ہے۔ یہ معتبر راوی ہے۔ اور ان کی سند میں اضطراب بھی نہیں ہے۔

لیکن ان کی روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ پر موقوف ہے۔ اور تمہارے نزدیک موقوف حدیث ایسے اختلافی مسئلہ پر قابلِ استدلال نہیں ہوتی ہے۔ اسلئے حماد ابن سلمہ کی روایت سے استدلال درست نہیں ہوسکتا۔

مذکورہ تقریر سے معلوم ہوا کہ اس حدیث شریف کی سند کے اندر گوناگوں اضطرابات ہیں۔ جن کی وجہ سے حدیث شریف قابلِ استدلال نہیں بن سکتی۔ امام طحاویؒ نے اضطراب فی السند کو اسلئے ذکر نہیں فرمایا ہے کہ فریق مخالف کی جانب سے اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ ولید ابن کثیر وغیرہ نے جتنے مشائخ سے روایات نقل کی ہیں ان کو تعددِ سند مان لیا جائے ایسا نہیں ہے فی نفسہٖ ولید ابن کثیر کو شبہ اور تردّد کی بنا پر مختلف استاذوں کو ذکر کیا ہے اور ایسا ہی محمد بن اسحٰق کے بارے میں بھی جواب دیا جاسکتا ہے نیز علامہ ذہبیؒ وغیرہ نے محمد ابن اسحٰق کو رواۃِ حسان میں شمار فرمایا ہے۔ اس بنا پر امام طحاویؒ نے اضطراب فی السند کو ذکر کرنا مناسب نہیں سمجھا ہے۔

اضطراب فی المتن امانی الاحبار اور بذل المجہود کے اندر اضطراب فی المتن کی صورت یہ بیان کی ہے اذا بلغ الماء کہ یہ تین چار طریقہ سے ثابت ہے۔

نمبر۱ اذا بلغ الماء قلتین فلیس یحمل الخبث جیسا کہ طحاوی میں ہے۔

نمبر۲ اذا بلغ الماء قدر قلتین او ثلث قُلَلٍ جیسا کہ مسند احمد اور دار قطنی وغیرہ میں ہے۔

نمبر۳ اذا کان الماءُ قلّۃً لایحمل الخبثَ۔

نمبر۴ اذا کان الماءُ اربعین قلّۃً لایحمل الخبث۔

اضطراب فی المعنی قلّہ کے چار مشہور معنی ہیں۔

نمبر۱ قلّہ بمعنی مٹکا۔ نمبر۲ قلّہ بمعنی قدآدم نمبر۳ قلّہ بمعنی راس الجبل (پہاڑ کی چوٹی) نمبر۴ قلّہ بمعنی

اعلی الشئی ۔ تو آپ اگر ان چاروں میں سے قلہ بمعنی مٹکا لیتے ہیں تو ہمیں حق ہوگا کہ ہم بھی قلہ بمعنی قد آدم لے لیں۔ تو حدیث شریف کا معنی یہ ہوگا جبکہ دو قد آدم کے برابر پانی ہوجائے تو پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ اور ہمارے نزدیک بھی جو پانی دو قد آدم کے برابر ہوتا ہے وہ ماء کثیر کے حکم میں ہے۔

اس اضطراب کو صاحب کتاب نے فکان من الحجۃ علیھم لاھل المقالۃ التی صححنا ھا ان ھاتین القلتین لم یبین لنا فی ھذہ الاٰثار الخ سے بیان فرمایا ہے۔

اضطراب فی المصداق

اگر آپ قلہ سے مراد مٹکا ہی لے لیں تو مٹکوں کے مقادر و مصداق میں اختلاف ہے۔ کیونکہ بعض مٹکے دو مشکیزہ کے برابر ہوتے ہیں اور بعض ڈھائی مشکیزہ کے، اور بعض تین مشکیزہ کے اور بعض چار اور بعض پانچ پانچ مشکیزوں کے برابر ہوتے ہیں۔ تو دو قلہ سے مراد کس مقدار کے قلے مراد ہوں گے۔ حدیث شریف میں اس کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔ تو ان گوناگوں اضطرابات کی بنا پر حدیث قلتین سے استدلال کرکے ماء کثیر کے مقدار دو مٹکوں کو ثابت کرنا اور اسپر عمل پیرا ہونا بہت دشوار بات ہے۔

ص۹ ۱۷ فان قلتم ان الخبر عندنا علی ظاھرہ الخ یہاں سے فریق اول کی جانب سے یہ توجیہ کی جاتی ہے کہ قلہ سے مراد مٹکا ہی ہے۔ اور اس مٹکا کا مصداق متعین اور معروف ہے یعنی یمن کے مقام ہجر کا قلہ ہے۔ اس زمانہ میں مدینہ منورہ وغیرہ میں بہت زیادہ رائج تھا، اسی لئے قلہ سے ہجری قلہ مراد ہوگا۔ لہٰذا حدیث شریف اپنے ظاہری معنی پر ہوگی۔

قیل لکم الخ سے جواب دیا جاتا ہے کہ اگر تم حدیث شریف کو ظاہری معنی پر محمول کرتے ہوئے قلہ سے مراد قلہ ہجری لیتے ہو تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ حدیث شریف کے ظاہری معنی کے اندر نجاست گرنے کے بعد تغیر اوصاف

کی قید نہیں ہے۔ لہٰذا دو قلہ میں نجاست گر کر پانی میں تغیر ہو جائے تو پانی ناپاک نہیں ہونا چاہئے۔ اسلئے کہ ظاہری الفاظ میں تغیر اوصاف کا تذکرہ نہیں ہے۔

ص ۹ س ۱۴ فان قلتم فانہ وان لم یذکر فی ھٰذا الحدیث الخ سے فریق اول کی جانب سے ہمارے مذکورہ اشکال کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ تغیر اوصاف کی وجہ سے پانی کا ناپاک ہوجانا راشد بن سعد کی روایت سے ثابت ہے الماء لا ینجسہ شئی الا ما غلب علیٰ لونہ او طعمہ او ریحہ۔ اسلئے دو مٹکوں میں نجاست گر کر پانی میں تغیر نہ ہو تو پانی ناپاک نہیں ہوگا، اور اگر تغیر اوصاف ہوجائے تو ناپاک ہوجائیگا۔

جواب ص ۹ س ۱۴ قیل لکم ھٰذا منقطع الخ سے جواب دیا جاتا ہے کہ تم نے جو راشد بن سعد کی روایت سے استدلال کیا ہے وہ درست نہیں ہے۔ اسلئے کہ راشد بن سعد کی روایت منقطع ہے۔ اور شوافع کے یہاں حدیث منقطع قابلِ استدلال نہیں ہے۔ جو روایت تمہارے یہاں قابلِ استدلال نہیں تو اسکے ذریعہ سے یہاں استدلال کرنا کیسے درست ہوگا۔

ص ۹ س ۱۵ فان کنتم قد جعلتم قولہ فی القلتین الخ اس عبارت کے ذیل میں یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اے شوافع اگر تم یہ توجیہ کرتے ہو کہ حضورؐ کا قول قلتین کے سلسلہ میں خاص قسم کے قلّہ پر محمول ہے تو تمہارے علاوہ حنفیہؒ کے لئے بھی اس طرح توجیہ کرنے کے لئے موقع حاصل ہوگا۔ قلہ کے پانی سے مراد خاص قسم کا پانی ہے یعنی مائے جاری مراد ہے تو ماقبل میں حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت جابرؓ کی روایت میں جس ماء دائم کا ذکر ہے وہاں پر مائے قلیل مُراد ہے۔

اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت جس کے اندر قلتین کا ذکر ہے اس میں مائے جاری مراد ہوگا تاکہ دونوں قسم کی احادیث مبارکہ کے درمیان کوئی تعارض لازم نہ آجائے۔

حدیث قلتین میں ماءِ جاری مراد ہے

حضرت علامہ کشمیریؒ نے العرف الشذی، علامہ بنوریؒ نے معارف السنن کے اندر اس طرح توجیہ کی ہے کہ حدیث قلتین آبشاروں اور پہاڑی چشموں پر محمول ہے، کہ مدینۃ المنورہ اور مکۃ المکرمہ کے درمیانی حصہ میں صحابہ جانور چرانے کیلئے جایا کرتے تھے۔ اور اس میں چشموں سے اُبل اُبل کر جو پانی گڈھوں میں جمع ہوا کرتا تھا، کہ اس میں درندے آکر منہ ڈال دیا کرتے تھے۔ اور صحابہ کو پینے اور وضو کرنے کے لئے پانی کی ضرورت ہوتی تھی اور درندوں کے جھوٹے سے وضو کرنے اور پینے میں صحابہ کے دلوں میں تردد پیدا ہوگیا، تو حضورؐ سے ان پہاڑی چشموں کے بارے میں سوال کیا گیا، تو حضورؐ نے اسلوب حکیم کے طور پر پہاڑی چشموں اور گڈھوں کو مشکوں سے تشبیہ دیکر فرمایا کہ جب پانی دو قلہ کے برابر ہوجائے تو پانی ناپاک نہیں ہوسکتا۔ یا خود گڈھوں کو قدرتی مشکہ قرار دیکر فرمایا کہ جب پانی دو قلہ (دو قدرتی مشکہ) کے برابر ہوجائے تو پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ اسلئے کہ صورتِ حال یہ تھی کہ چشموں سے پانی اُبل اُبل کر گڈھوں میں اسطرح جمع ہوجاتا تھا کہ پہلے ایک گڈھا بھر جاتا تھا اسکے بعد اس گڈھے سے منتقل ہوکر دوسرے میں، اسی طرح تیسرا، چوتھا گڈھا بھر جایا کرتا تھا جو درحقیقت جاری پانی تھا، کیونکہ ایک گڈھے سے دوسرے گڈھے تک جانے کے لئے پانی کا جاری ہونا ضروری ہے۔ اس حدیث قلتین سے استدلال کرکے ماءِ قلیل کی مقدار دو مشکہ قرار دینا ہرگز درست نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ حدیثِ قلتین میں ماءِ جاری مراد ہے۔ یہی حضراتِ حنفیہ کا قول ہے۔

نوٹ:۔ ان مانی حدیث القلتین ھو علی الماء الذی یجری۔ یہ عبارت موجودہ نسخوں کے اندر موجود ہے۔ اور ہم نے جو حدیث قلتین کو ماءِ جاری پر محمول کیا ہے وہ اسی عبارت کے اعتبار سے ہے۔ لیکن علامہ عینیؒ کے نسخہ میں علی الماء

الذی لا یجری ہے۔ تو اس صورت میں توضیح یہ ہوگی کہ جس طرح حدیث ماء راکد میں مطلقاً ماء غیر جاری مُراد لیا ہے، اسی طریقہ سے حدیث قلتین میں ماء غیر جاری مُراد ہوگا۔ اور جس طرح ماءِ راکد میں نجاست گرنے سے ناپاک ہوجاتا ہے اسی طرح حدیث قلتین میں بھی دو قلّہ میں نجاست گرنے سے پانی ناپاک ہوجائے گا۔ اور جس طرح حدیث ماء راکد میں ماء قلیل کی مقدار مذکور نہیں ہے اسی طرح حدیث قلتین میں بھی ماء قلیل وکثیر کی مقدار کو تسلیم نہ کیا جائے، یہ توجیہ زیادہ بہتر نہیں ہے، بلکہ بہتر توجیہ وہی ہے جو ہم نے کی ہے۔

ص ۹ س ۲۹ وقد روی فی ذٰلك عمن تقدمهم مايوافق مذهبهم الخ یہاں سے آخر باب تک فریق ثانی یعنی احناف کی طرف سے قلتین کی مقدار ماء کثیر نہ ہونے کے سلسلہ میں اپنے دعویٰ کے ثبوت میں ۲ دو دلیلیں پیش کریں گے۔ اور شوافع کی جانب سے وارد ہونے والے ۲ دو اشکال اور ان کے جواب کو پیش فرمائیں گے۔ ترتیب یوں ہوگی کہ اوّلاً ایک دلیل صحابہ اور تابعین کے اجماع کے ذریعہ سے ثابت کریں گے۔ اسکے بعد دونوں اشکالوں کو ذکر کریں گے۔ اسکے بعد آخر میں دوسری دلیل نظرِ طحاوی کے ذریعہ سے پیش فرمائیں گے۔

دلیل نمبر ۱ وقد روی سے صحابہ اور تابعین کے اس بات پر اجماع کو ثابت فرمائیں گے کہ کنویں میں نجاست گرجانے کے بعد سب کے نزدیک کنواں ناپاک ہوجاتا ہے۔ حالانکہ بئرِ زمزم وغیرہ جیسا کنواں یقینی طور پر دو قلّہ سے بڑا ہوگا۔ جب نجاست گرنے کی وجہ سے اتنے بڑے بڑے کنویں ناپاک ہوجاتے ہیں تو یقینی طور پر ۲ دو مٹکے پانی بھی ناپاک ہوجائیگا۔ اس بات کو ثابت کرنے کے لئے صاحب کتاب نے صحابہ اور تابعین کے چودہ آثار نقل فرمائے ہیں ۲ دو اثر بئر زمزم کے سلسلہ میں اور ۲ دو اثر کنویں میں چوہا گر کر مرنے کے سلسلہ میں اور ۲ دو اثر غدیر عظیم میں پیشاب کرنے کے سلسلہ میں۔ پھر تین اثر کنویں میں پرندہ اور بلّی گر کر مرنے کے سلسلہ میں، پھر ایک اثر مرغی گر کر مرنیکے سلسلہ میں۔

پھر تین اثر بڑے چوہے اور بلی گر کر مرنے سے چالیس ڈول پانی نکالنے کے سلسلہ میں، پھر ایک اثر مرغی گر کر مرنے کی وجہ سے چالیس ڈول یا پچاس ڈول نکالنے کے سلسلہ میں۔ ان تمام روایات سے یہ بات بالاجماع ثابت ہوجاتی ہے کہ قلتین ماء کثیر کی مقدار نہیں بن سکتا۔ کیونکہ بئر زمزم وغیرہ جیسے کنویں میں لازمی طور پر ہر حال میں دو قلّہ سے زائد پانی ہوا کریگا۔ اور جب اتنے بڑے بڑے کنویں میں نجاست گر کر تغیر اوصاف ہوئے بغیر کنویں کے ناپاک ہونے میں صحابہ اور تابعین سب کا اجماع ثابت ہوچکا ہے تو تسلیم کرنا ہوگا کہ دو قلّہ معیار نہیں بن سکتے۔ اور مائے کثیر کی مقدار تحقیقی نہیں ہوسکتی، بلکہ تخمینی ہوگی، جو کہ مبتلا بہ کی رائے پر سونپا گیا ہے۔ لہٰذا مبتلا بہ کی رائے سے کبھی دو قلّہ یا اس سے کم بھی مائے کثیر کی مقدار بن جائیگا۔ اور کبھی پانچ قلّہ بھی مقدار کثیر نہیں بن سکتے۔

ص ۱/۱۷ فھذا من روینا عنہ من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتابعیہم الخ سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ نجاست گرنے کی وجہ سے بڑے بڑے کنویں بھی ناپاک ہوجاتے ہیں۔ اس میں قلت وکثرت کی کوئی رعایت نہیں ہے۔ بلکہ مائے جاری اور مائے دائم ہونے کے درمیان فرق ہے، آگے کچھ نہیں لہٰذا ہم میں سے کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہوسکتا کہ صحابہ کے مذکورہ اجماع اور روایات کی مخالفت کریں۔ اور نہ ان میں سے کسی کی اس کے خلاف روایت ثابت ہے۔ نیز حضرت عبداللہ بن عمرؓ جو قلتین کے راوی ہیں، خود ان کے نزدیک دو قلّہ سے کم پانی نجاست گرنے سے ناپاک ہوجاتا ہے۔ جیسا کہ باب سؤر ہرّہ کے آخر میں روایت آرہی ہے جس میں یہ وضاحت کے ساتھ موجود ہے کہ جس برتن میں کتا یا بلی منہ ڈالے اس سے حضرت عبداللہ بن عمرؓ وضو نہیں فرمایا کرتے تھے۔ اور نہ اس کو پیا کرتے تھے، اس لئے کہ وہ ناپاک ہے۔ اور اصولِ حدیث کا قاعدہ ہے کہ جب راوی اپنی روایت کی مخالفت کرے تو روایت سے اعتماد اُٹھ

جاتا ہے۔ اور وہ روایت قابلِ استدلال نہیں بن سکتی۔ لہٰذا حدیثِ قلتین سے تمہارا مدعا کبھی ثابت نہیں ہو سکتا۔ **اشکال (۱)**

ص ۱۰ س ۲۰ فان قال قائل الخ سے اعتراض نمبر ۱ پیش فرماتے ہیں۔ شوافع کی جانب سے حنفیہ پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب نجاست گرنے کی وجہ سے کنواں ناپاک ہو جاتا ہے، تو وہ کنواں کبھی پاک ہی نہ ہونا چاہئے، اگرچہ اس کا سارا پانی نکال دیا جائے۔ کیونکہ اسکی دیواریں نجس پانی سرایت کر چکا ہے۔ اب جب پاک پانی اس میں ڈالا جائیگا تو ناپاک دیوار سے ملنے کی وجہ سے وہ بھی ناپاک ہو جائیگا۔ لہٰذا کنویں کو پاٹ دینا چاہئے۔

جواب

ص ۱۰ س ۲۱ قیل لہ الخ سے جواب دیا جاتا ہے کہ جب بئر زمزم میں حبشی غلام گر کر مرا تھا، تو حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے تمام صحابہ کی موجودگی میں اسکے پانی کو نکلوا دیا تھا، اور سب نے متفقہ طور پر پانی نکال دینے میں اتفاقِ رائے کا اظہار کیا، لیکن کسی نے کنویں کو پاٹنے کا حکم نہیں کیا۔ اسلئے کہ تکلیف مالا یطاق لازم آجاتا ہے۔ تو جس طرح برتن میں کتے کے منہ ڈالنے کی وجہ سے برتن توڑنے کا حکم نہیں کیا گیا ہے۔ اسی طرح کنویں کو پاٹ دینے کا بھی حکم نہیں کیا جا سکتا۔

اشکال (۲)

ص ۱۰ س ۲۱ فان قال قائل الخ یہاں سے اشکال نمبر ۲ پیش کیا جاتا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تم اس بات کو تسلیم کرتے ہو کہ برتن ناپاک ہونے کے بعد اس کو دھویا جائے۔ لہٰذا تم کو اس بات کو تسلیم کرنا ہوگا کہ جس طرح برتن کو دھو دیا جاتا ہے اسی طرح کنویں کو بھی دھو دیا جائے۔

جواب سے جواب دیا جاتا ہے کہ برتن کو دھو کر کے اس کے پانی کو

ص ۱۰ س ۲۲ قیل لہ ان البئر الخ پلٹ دینا ممکن ہے۔ چنانچہ ایسا ہی کیا جاتا ہے۔ کہ جتنی مرتبہ برتن دھویا جاتا ہے اتنی مرتبہ برتن کے پانی کو پلٹ دیا جاتا ہے۔ اور اگر

کنویں کو دھویا جائے تو اس کی دیوار کو دھوتے وقت جو دیوار کی دھلائی کا پانی کنویں کے نیچے جمع ہوجاتا ہے، اور کنویں کو برتن کی طرح پلٹ دینا ممکن نہیں اگر ممکن ہے تو آپ کیجئے ہم آپ کو منع نہیں کرتے۔ یہ حضرت نانوتویؒ کا جواب ہے۔ نیز جو لوگ نجاست گرنے کی وجہ سے کنویں کے ناپاک ہونے کے قائل ہیں وہ لوگ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ محض کنویں کا پانی نکال دینے سے کنواں پاک ہوجاتا ہے، اگرچہ کیچڑ نہ نکالا جائے۔ جبکہ کیچڑ وغیرہ مائے طاری کے لئے موجب نجاست نہیں ہے۔ تو دیوار بطریقہ اولیٰ موجب نجاست نہیں ہوگی۔

نظرِ طحاوی ص۱/۱۷ ولوکان ذٰلك مَاخوذ من طریق النظر الخ کے تحت میں دلیل نمبر۱ پیش کی جاتی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ عقل ونظر کا تقاضا تو یہ ہے کہ جب تک کنویں کی دیوار کو دھو نہ دیا جائے اور کیچڑ کو نکال نہ دیا جائے اور کنواں مزید کھود نہ دیا جائے تو سوقت تک کنواں پاک نہیں ہونا چاہئے۔ لیکن جب تمام علماء کا اس بات پر اجماع ہوچکا ہے کہ کیچڑ کا نکالنا اور کنویں کو کھودنا واجب نہیں ہے۔ تو دیوار کا دھلنا بدرجۂ اولیٰ واجب نہیں ہوگا۔

بابُ سؤرِ الھِرَّۃ

باب سؤر ہرّہ کے تحت پانچ باتیں عرض کرنی ہیں۔

(۱) سؤر کے اقسام (۲) سؤر ہرّہ میں اختلاف مذاہب (۳) قائلینِ طہارت کی دلیل۔ (۴) قائلین عدم طہارت کی طرف سے پانچ جوابات۔ (۵) قائلینِ عدمِ طہارت کی طرف سے اپنے مدعیٰ کے ثبوت میں چار دلیلیں۔

پہلی بات سؤر کی کل سات قسمیں ہیں (۱) سؤر مسلم (۲) سؤر کافر۔ ابن رشد مالکیؒ نے بدایۃ المجتہد ص۱/۲۸ میں سؤر مسلم کو پاک کہا ہے۔ اور سؤر کافر میں اختلاف نقل کیا ہے۔ اس کی مکمل بحث

آئندہ سورۂ بنی آدم کے تحت آنے والی ہے۔
(۳) سؤرِ ماکول اللحم۔ یہ بالاتفاق پاک ہے۔ (۴) سؤر الخنزیر۔ یہ بالاتفاق نجس ہے۔ (۵) سؤرِ کلب۔ اس میں اختلاف ہے۔ اس کی تفصیل باب سؤر الکلب کے تحت میں آنے والی ہے۔ (۶) سؤرِ سباع غیر ماکول اللحم۔ (۷) سؤرِ طوائف البیوت۔ جس میں بلی، سانپ، چوہے سب داخل ہیں۔ زیر بحث باب اسی سؤر نمبر ۷ کے سلسلہ میں ہے۔ ایک آٹھویں قسم کا سؤر بھی ہے۔ سؤر الحمار، سؤر البغل۔ یہ سؤر مشکوک ہے۔ اور مشکوک چیزوں میں بحث نہیں کرنی ہے۔ جس سے حاصل کچھ نہیں نکلتا۔

دوسری بات سؤرِ ہرّہ کی طہارت اور عدمِ طہارت کے سلسلہ میں ائمہ کے دو مذہب ہیں۔

مذہب ۱ امام شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ، اسحٰق بن راہویہؒ، سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے غیر محقق قول میں سؤرِ ہرّہ طاہر ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر قال ابوجعفر فذهب قوم الی هٰذه الآثار کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر ۲ امام ابوحنیفہؒ، امام زفرؒ، حسن بن زیادؒ، حسن بصریؒ، سعید بن المسیبؒ، محمد ابن سیرینؒ، عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰؒ وغیرہ اور امام محمدؒ کے قولِ محقق کے مطابق سؤرِ ہرّہ نہ بالکل نجس ہے اور نہ بالکل طاہر، بلکہ سؤرِ ہرّہ مکروہ ہے۔ اور کتاب کے اندر خالفهم فی ذٰلك آخرون کے مصداق یہی مذہب نمبر دو ہے۔

نوٹ حضرت امام محمدؒ سے دو قول منقول ہیں۔ نمبر ۱ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ، جیسا کہ طحاوی شریف میں موجود ہے۔ نمبر ۲ خود امام محمدؒ کی کتاب کتاب الآثار کے اندر امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ منقول ہے۔ چونکہ کتاب الآثار خود امام محمدؒ کی لکھی ہوئی کتاب ہے۔ اس لئے قولِ ثانی

زیادہ محقق ہوگا۔

قائلین طہارت کی دلیل

تیسری بات ان کی دلیل شروع باب میں حضرت ابوقتادہؓ اور حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت ہے۔ صاحب کتاب نے ان دونوں صحابی کی روایت کو پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ حضرت ابوقتادہؓ کی روایت دو سندوں کیساتھ اور حضرت عائشہؓ کی روایت تین سندوں کے ساتھ۔ ان دونوں روایت کے اندر یہ بات واضح ہوتی ہے کہ سؤر ہرّہ پاک ہے۔ لہٰذا اس کو ناپاک یا مکروہ کہنا ہرگز درست نہیں ہوسکتا۔

چوتھی بات ص۱۱ س۱۳ وکان من الحجۃ لہم علی اھل المقالۃ الاولی الخ سے قائلین عدم طہارت کی جانب سے قائلین طہارت کی دلیل کے ۵ جواب دیتے جاتے ہیں۔ کہ قائلین طہارت کے لئے حضرت ابوقتادہؓ کی روایت سے حجت ثابت نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ اس حدیث شریف میں بہت سارے احتمالات ہوسکتے ہیں۔

جواب (۱) ص۱۱ س۱۴ قد یجوز ان یکون ارید بہ الخ سے دیا جاتا ہے کہ حضرت ابوقتادہؓ کی روایت میں حضورؐ کا یہ فرمانا کہ انہا لیست بنجس انہا من الطوافین علیکم۔ اس سے یہ فرمانا مقصود ہے کہ بلی تمہارے گھروں میں، بستر میں، چلنے پھرنے والیوں میں سے ہے۔ اس کا چلنا پھرنا کوئی نقصان دہ نہیں ہے۔ اسلئے کہ اس کا بدن ناپاک نہیں ہے۔ لہٰذا اس کا بدن اگر کسی کے کپڑے میں لگ جائے یا وہ لحاف اور بستر میں گھس جائے تو کپڑے اور لحاف وغیرہ ناپاک نہیں ہوسکتے۔ حضورؐ کے قول میں سؤر کے سلسلہ میں کوئی صراحت نہیں ہے۔ اسلئے یہ ممکن ہوسکتا ہے جو ہم نے کہا۔

جواب ۲ حضرت ابوقتادہؓ کی روایت میں بلّی کو پانی پلانا حضرت ابوقتادہؓ کا فعل ہے، نہ کہ حضورؐ کا فعل۔ اور نہ حضورؐ سے صراحت ہے۔

لہٰذا حضرت ابوقتادہؓ کا فعل ہمارے لئے حجت نہیں بن سکتا۔ اسلئے کہ اصول ہے کہ صحابہ کے اقوال وافعال میں اختلاف ہوجائے تو جو اقرب الی القرآن یا اقرب الی الحدیث ہوتا ہے، اس کو لے لیا جاتا ہے۔ اور حضرت ابوقتادہؓ کا فعل اقرب الی القرآن یا اقرب الی السُّنّہ نہیں، بلکہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے جو آگے آنے والی ہے۔

جواب نمبر۳ ص ۱۵ س ۱۱ فلا ینبغی ان یحتج من قول رسول اللہ ﷺ بما قد یحتمل المعنی الذی یحتج فیہ الخ سے دیا جاتا ہے کہ آپ ﷺ کا قول انہا لیست بنجس میں دو احتمال ہیں۔

احتمال نمبر۱ بلی کا جھوٹا ناپاک نہ ہونا۔

احتمال نمبر۲ بلی کا بدن ناپاک نہ ہونا۔

جب حدیث شریف میں دونوں احتمال ہیں، تو روایت محتملہ کے ذریعہ سے استدلال ہرگز صحیح نہیں ہوسکتا۔

جواب نمبر۴ ص ۱۶ س ۱۱ وقد راینا الکلاب کونہا فی المنازل غیر مکروہ وسؤرھا مکروہ۔ الخ سے دیا جاتا ہے کہ کتوں کا گھروں میں نگرانی کے لئے پھرنا اور شکار کے لئے استعمال کرنا مکروہ نہیں ہے لیکن کتے کا جھوٹا یقینی طور پر مکروہ ہے۔ تو اسی طرح حضرت ابوقتادہؓ کی روایت میں حضور ﷺ کے فرمان سے مراد بلیوں کا گھروں میں ہونا، چوہے کے شکار کے لئے استعمال کرنا، سانپ وغیرہ موذی جانوروں سے نگرانی کیلئے استعمال کرنا، کھیتی کو خراب کرنے والے بڑے بڑے چوہوں سے حفاظت کیلئے استعمال کرنا مکروہ نہیں ہے۔ لیکن اس کا جھوٹا مکروہ ہوگا۔

جواب نمبر۵ ص ۱۸ س ۱ ولکن الآثار الأخر عن عائشۃؓ الخ سے دیا جاتا ہے۔ کہ حضرت ابوقتادہؓ کی روایت کا جواب آپ کے سامنے آچکا ہے اب یہاں سے حضرت صدیقہؓ کی روایت کا جواب دیا جاتا

کہ صدیقہؓ کی روایت کا مدار تین آدمیوں پر ہے۔ امام طحاویؒ نے تینوں سندوں کے ساتھ اس روایت کو نقل فرمایا ہے۔

سند نمبر ۱ میں یعمر ابن اسماعیلؒ، یہ کثیر الخطاء ہیں۔ علامہ ابن سعدؒ نے طبقات سعد کے اندر، اور امام دارقطنیؒ نے سنن دارقطنی میں یعمر ابن اسماعیل کو کثیر الخطاء قرار دیا ہے۔ لہٰذا اس سند کے ساتھ یہ روایت قابلِ استدلال نہیں ہو سکتی۔

سند نمبر ۲ اس سند میں حارثہ ابن ابو الرجال یعنی حارثہ بن محمد ہیں۔ جو منکر اور متروک الحدیث ہیں۔ لہٰذا اس سند کے ساتھ بھی یہ روایت قابلِ اعتبار نہیں ہو سکتی۔

سند نمبر ۳ اس سند کے اندر صالح ابن حبان اور بعض روایت کے اندر صالح ابن حسان ہے۔ یہ بھی بے انتہا ضعیف اور متروک راوی ہے۔ لہٰذا اس سند کے ساتھ بھی یہ روایت قابلِ اعتبار نہیں بن سکتی۔

لہٰذا مسئلہ سؤر ہرہ کے لئے ان روایات کے علاوہ ان کے بالمقابل مرفوع روایت صحیح سندوں کے ساتھ تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔ چنانچہ ہم نے جستجو کر کے دیکھا کہ حضرت ابو ہریرۃؓ کی روایت کے اندر آنحضورؐ کا قول صراحت سے موجود ہے۔ کہ جب بلی برتن میں منہ ڈال دے تو برتن کو ایک دو مرتبہ دھو دینا چاہئے۔ لہٰذا شروع باب کی روایت کے مقابلہ میں حضرت ابو ہریرۃؓ کی روایت زیادہ معتبر اور قابلِ استدلال ہو گی۔ کیونکہ یہ حدیث مرفوع اور متصل السند ہے۔ اور اس کے سارے راوی معتبر ہیں۔

اشکال فان قال قائل الخ یہاں سے ایک اعتراض پیش کیا جاتا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ ابو ہریرۃؓ کی روایت متصل السند اور مرفوع ہے۔ یہ دعویٰ درست نہیں ہے۔ اسلئے کہ امام محمد ابن سیرینؒ حضرت ابو ہریرۃؓ پر موقوف روایت نقل کرتے ہیں

جیساکہ حضرت محمد ابن سیرینؒ کی روایت ابھی ابھی سؤر ہرہ سے برتن کو ایک یا دو بار دھونے کے سلسلہ میں گذری ہے۔

جواب ص۲۱ قیل لہ، لیس فی ھذا الخ سے جواب دیا جاتا ہے کہ یقیناً حضرت محمد ابن سیرینؒ حضرت ابو ہریرۃؓ کی روایت کو موقوف ضرور نقل فرماتے ہیں، لیکن جب ان سے سوال کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث شریف مرفوع ہے تو جواب دیتے وقت مرفوع ذکر کردیتے ہیں چنانچہ اس کے لئے اس پر دلیل یہ ہے کہ ایک دفعہ حضرت محمد ابن سیرینؒ سے لوگوں نے سوال کیا کہ آپ حضرت ابو ہریرۃؓ کی روایت کو موقوف کیوں نقل کرتے ہیں۔ تو انہوں نے جواب دیا کہ حضرت ابو ہریرۃؓ کی تمام روایات حضورؐ ہی سے ہوا کرتی ہیں۔ اسلئے مرفوع ذکر کرنے سے بے نیازی حاصل ہوجاتی ہے۔ لہٰذا میں جب حضرت ابو ہریرۃؓ کی روایت موقوف ذکر کروں گا تو اس کو مرفوع سمجھ لیا کیجئے۔ لہٰذا اب کوئی اشکال کی بات نہیں ہے۔

حنفیہؒ کے دلائل

اب آخر کتاب تک کے اندر حنفیہ کی طرف سے سؤر ہرہ کی کراہت کے ثابت کرنے پر چار دلیل پیش کی جاتی ہیں۔ تین دلیل کتاب کے اندر صراحت سے موجود ہیں۔ اور ایک دلیل اس کتاب میں اور دوسری کتابوں میں ملے جلے طریقہ سے موجود ہے۔

دلیل نمبر ۱ جو دوسری کتابوں اور اس کتاب سے ملے جلے طریقہ سے پیش کرنی ہے، وہ یہ ہے کہ ترمذی شریف کے اندر حضرت ابو ہریرۃؓ کی روایت موجود ہے۔ جب برتن میں کتا منہ ڈالدے تو سات مرتبہ دھویا جائے، اور جب بلی منہ ڈالدے تو ایک مرتبہ دھویا جائے دارقطنی اور طحاوی شریف کے اندر قرہ ابن خالدؒ کی سند سے حضرت ابو ہریرۃؓ

کی روایت ہے۔ کہ جب بلی برتن میں منہ ڈال دے، تو اس کی پاکی کا حکم یہ ہے کہ اس کو ایک مرتبہ یا دو مرتبہ دھو دیا جائے۔ لہٰذا ان روایات سے بلی کا جھوٹا ناپاک ہونا بالکل واضح ہے۔ اسلئے پاک نہیں کہا جا سکتا۔

دلیل نمبر۲ ص۱۸ ثم قد روی ذٰلك ایضا الخ سے تقریباً چھ سندوں کے اندر دلیل نمبر۲ پیش کی جاتی ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ اور عبداللہ بن عمرؓ کا فتویٰ ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ کا فتوی یہ ہے کہ جس طرح سؤر کلب سے دھویا جائے اسی طرح سؤر ہرہ سے بھی دھویا جائے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا فتویٰ یہ ہے کہ کتے کے جھوٹے اور بلی کے جھوٹے سے وضو نہ کیا جائے۔ تو ان دونوں صحابی کے فتوے سے سؤر ہرہ کا ناپاک ہونا بالکل واضح ہے۔ صاحب کتاب نے حضرت ابوہریرہؓ کے فتوے اور حضرت ابن عمرؓ کے فتوی کو دو سندوں کے ساتھ پیش کیا ہے۔

دلیل نمبر۳ ص۱۸ حدثنا ابراھیم ابن مرزوق الخ سے تقریباً چھ سطروں کے اندر دلیل نمبر۳ پیش کی جاتی ہے۔ حضرات تابعینؒ کا فتویٰ ہے کہ صاحب کتاب نے یہاں پر اجلّہ تابعین میں تین مشہور ترین تابعین کے فتوی کو پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ حضرت سعید ابن المسیبؒ، یحیی ابن سعیدؒ، حسن بصریؒ ان تینوں کا متفقہ فتویٰ یہ ہے کہ بلی کا جھوٹا ناپاک ہے۔ برتن کو تین مرتبہ دھویا جائے۔ اور بلی کے جھوٹے سے وضو نہ کیا جائے۔ لہٰذا تابعین کے فتوی سے بھی بات واضح ہوگئی کہ بلی کا جھوٹا پاک نہیں ہے۔

دلیل نمبر۴ ص۱۸ وقد شد ھٰذا القول النظر الصحیح الخ سے عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ جو نظر طحاویؒ سے مشہور ہے۔ حضرت امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ سؤر گوشت کے تابع ہوا کرتا ہے اگر گوشت پاک ہے تو سؤر بھی پاک ہے۔ کیونکہ سؤر گوشت سے مس کرتا ہوا

نکلتا ہے۔ اور اگر گوشت ناپاک ہے تو سؤر بھی ناپاک ہوگا۔ اسلئے کہ سؤر ناپاک گوشت سے ملتا ہوا آتا ہے۔ اس اصول کے تحت میں گوشت کل چار قسم پر ہو جائیگا۔

نمبر۱ پاک ماکول گوشت۔ جیسا کہ اونٹ، گائے، بکری وغیرہ کا گوشت ان کا گوشت پاک ہونے کی وجہ سے ان کا سؤر بھی پاک ہوگا، اسلئے کہ سؤر پاک گوشت سے ملتا ہوا آتا ہے۔

نمبر۲ طاہر غیر ماکول گوشت۔ جیسا کہ بنی آدم کا گوشت۔ اس کا سؤر بھی پاک ہے۔ کیونکہ لحم طاہر سے مس کرتا ہے۔

نمبر۳ لحم نجس حرام۔ جیسا کہ خنزیر اور کتے کا گوشت، یہ ناپاک ہے، تو ان کا سؤر بھی ناپاک ہوگا۔ اسلئے کہ لحم نجس سے مس کرتا ہے، لہٰذا ان تینوں قسم کے جانوروں کے سؤر کا حکم ان کے گوشت کے تابع ہوا کریگا۔

نمبر۴ وہ گوشت ہے جو خیبر سے پہلے حلال تھا۔ لیکن غزوہ خیبر کے وقت اس کی حرمت کا حکم نافذ کر دیا گیا۔ جیسا کہ اہلی گدھا اور ہر ذی ناب وذی مخلب کا گوشت۔ جس کی وضاحت ترمذی شریف ج۱ ص۲ پر موجود ہے۔ انہیں ذی ناب درندوں میں سے بلّی اور بلّی جیسے جانور بھی ہیں اوپر ذکر کردہ اصول کے مطابق جب ان کا گوشت حرام ہے، تو ان کا سؤر بھی حرام ہونا چاہئے۔ لیکن ان کے سؤر کو حرام ونجس قرار دینے کی صورت میں مشقت لازم آتی ہے۔ کیونکہ یہ گھروں میں چلنے پھرنے والے جانوروں میں سے ہے۔ اسلئے الاشباہ والنظائر ص۱۲۵ میں ایک قاعدہ موجود ہے کہ المشقۃ تجلب التیسیر اس اصول کے تحت اس میں تخفیف آجانی چاہیئے۔ چنانچہ اس مشقت کی بنا پر سؤر ہرہ میں تخفیف پیدا کر کے حرام سے مکروہ کے درجہ میں اُتار دیا گیا ہے۔ لہٰذا سؤر ہرہ کو نہ بالکل پاک کہہ سکتے ہیں اور نہ ہی بالکل ناپاک۔ بلکہ بین بین مکروہ کہنا پڑیگا۔ کیونکہ اس میں

علتِ طواف کی وجہ سے تخفیف آگئی ہے۔ یہی حکم سانپ، بچھو، چوہے کے جھوٹے کے سلسلہ میں بھی ہوگا۔

حنفیہ کا آپسی اختلاف کہ مکروہ تحریمی ہے یا تنزیہی

نوٹ حضرات حنفیہ کے یہاں پھر کراہت میں بھی اختلاف ہوگیا۔ امام طحاویؒ کے نزدیک کراہت تحریمی مراد ہے۔ اور امام کرخیؒ کے نزدیک کراہت تنزیہی مراد ہے۔ فتوٰی امام کرخیؒ کے قول پر ہے۔ اور یہ پوری کی پوری تقریر اسوقت ہے جبکہ سؤرِ ہرہ کے ساتھ دوسرا ماءِ مطلق بھی ہو۔ لیکن اگر ماءِ مطلق نہو تو سؤرِ ہرہ پاک ہی کے حکم میں ہوگا۔

بابُ سؤر الکلب

باب سؤر الکلب کے تحت تین مسائل بیان کرنے ہیں۔

مسئلہ ۱ ذاتِ کتا پاک ہے یا نہیں۔

مسئلہ ۲ جن لوگوں کے نزدیک سؤرِ کلب نجس ہے ان کے نزدیک اس کی طہارت کی کیا شکل ہے۔

مسئلہ ۳ سؤرِ کلب پاک ہے یا نجس۔

اس میں مسئلہ نمبر ۱، نمبر ۳ کی جگہ پر آنا چاہئے۔ اور نمبر ۳ نمبر ۱ کی جگہ پر جانا چاہئے۔ لیکن ہمارے مصنف نے اسی ترتیب سے بیان کیا ہے، اسلئے ہم نے یہی ترتیب قائم کی ہے۔ **ائمہ کے مذاہب**

مسئلہ نمبر ۱ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ اور اصحابِ ظواہر کے نزدیک کتا پاک ہے۔ اسی وجہ سے ان کے نزدیک کتے کا گوشت کھانا بھی جائز ہے، مگر بکراہت۔ چنانچہ مولانا طاہر حسن امروہوی نے حضرت

شیخ الاسلام مدنیؒ کی تقریر معارف مدنیہ ص۱۲۴ ج۱ پر نقل فرمایا ہے کہ مکہ اور مدینہ شریفین میں بھیڑیے اور درندوں کا گوشت دکانوں میں اس طرح فروخت ہوتا تھا جس طرح ہمارے یہاں بکرے کا گوشت۔ اور کتا بھی انہیں درندوں میں سے ہے۔

مذہب نمبر۲ ائمہ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک کتا نجس ہے۔ اور اس کا گوشت کھانا حرام ہے۔

دلائل مالکیہ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم کے اندر آیت کلب مکلبین تعلمونھن مما الخ سے اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ شکاری کتا جب شکار کرکے لے آئے تو جہاں کتے نے منہ لگایا ہے وہاں سے دھونے کا حکم قرآن مجید میں نہیں ہے۔ بلکہ کھانیکی اجازت ہے۔ اس سے صاف واضح ہے کہ کتا کہ اسکا جھوٹا اور اس کا لعاب اور گوشت بھی پاک ہوگا۔ اور حدیث خیبر میں جو درندوں کی حرمت موجود ہے وہ خبر واحد ہے اور خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں۔ نیز خبر واحد سے حرمت ثابت نہیں ہوسکتی۔ زیادہ سے زیادہ کراہت ثابت ہوسکتی ہے۔ کیونکہ ثبوت حرمت کے لئے نص قطعی کی ضرورت ہے۔ اور حدیث خیبر نص قطعی نہیں ہے۔

مذہب نمبر۲ کی دلیل قرآن کریم کے اندر ویحرم علیہم الخبائث الآیۃ آیت کریمہ موجود ہے جسکے اندر اللہ تعالیٰ نے ہر خبیث چیز کو حرام فرمایا ہے۔ اور کتا بھی منجملہ خبائث میں سے ہے۔ اس لئے کتا حرام ہوگا۔ حدیث خیبر سے ہم حرمت کو ثابت نہیں کرتے ہیں۔ بلکہ حدیث خیبر آیت خبائث کی تائید کے لئے ہے۔ لہٰذا کتے کو پاک وحلال کہنا ہرگز درست نہیں ہوسکتا۔ بلکہ حرام اور نجس ہے۔ اس باب کی تفصیل صاحب کتاب نے اس کتاب میں نہیں فرمائی۔

مسئلہ نمبر۲ سؤر کلب کے نجس ہونے کے قائلین کے نزدیک اسکے

طہارت کی کیا شکل ہے۔ اس سلسلہ میں تین مذہب ہیں۔

مذہب نمبر ۱ حضرت جی نے امانی الاحبار ص۸۲ ج۱، علامہ عثمانی نے فتح الملہم ص۴۴۴ ج۱ حضرت سہارنپوری نے بذل المجہود ص۴۶ ج۱، علامہ بنوری نے معارف السنن ص۲۲۲ ج۱ میں کچھ کمی زیادتی کے ساتھ نقل فرمایا ہے کہ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے ایک قول میں امام محمد ابن سیرینؒ اسحٰق ابن راہویہؒ، ابو ثورؒ، ابو عبیدؒ، عروہ ابن زبیرؒ، اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہ کے نزدیک سؤر کلب سے برتن سات مرتبہ دھلے بغیر پاک نہیں ہو سکتا۔ نیز امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ ان ساتوں میں سے پہلی مرتبہ رگڑنا بھی واجب ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الی ھذا الاثر کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر ۲ حضرت حسن بصریؒ اور امام احمد ابن حنبلؒ کے مشہور قول جیسا انکا فتویٰ ہے یہ ہے کہ سؤر کلب سے آٹھ مرتبہ دھلنا واجب ہے۔ ان میں سے آٹھویں مرتبہ مٹی سے مانجھنا بھی واجب ہے۔ اسی کی طرف صاحب کتاب نے ص۱۳ ج۱ ولقد قال الحسن فی ذٰلک سے اشارہ فرمایا ہے۔ جو کہ آگے آنیوالا ہے۔

مذہب نمبر ۳ امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور جمہور احناف کے نزدیک کتے کے جھوٹے سے عام نجاستوں کی طرح تین مرتبہ دھونے سے برتن پاک ہوجاتا ہے۔ نہ سات مرتبہ واجب ہے اور نہ مٹی سے رگڑنا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذٰلک اٰخرون کے مصداق ہیں۔

شافعیہ کے دلائل

مذہب نمبر ۱ یعنی شافعیہ وغیرہ کی دلیل دو ہیں۔ دلیل نمبر ایک:۔ شروع باب میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے۔ جسکے اندر کتے کے جھوٹے سے برتن کو سات مرتبہ دھونے کا حکم ہے۔ اور

پہلی مرتبہ یا ساتویں مرتبہ مٹی سے مانجھنے کا بھی حکم ہے۔ صاحب کتاب نے اس حدیث شریف کو پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل نمبر ۲:۔ قاعدہ اور اصول ہے الزائد اولی من الناقص کہ زائد ناقص کے مقابلہ میں اولیٰ ہوا کرتا ہے۔ اسلئے جن دلائل سے تین مرتبہ دھونا ثابت ہوتا ہے ان کے مقابلہ میں وہ دلائل زیادہ اولیٰ ہوں گے جن کے اندر سات مرتبہ دھونا ثابت ہے۔

مذہب نمبر۲ کی دلیل جو لوگ آٹھ مرتبہ دھونے کے قائل ہیں، انکی دلیل حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت ہے۔ جسکے اندر آٹھ مرتبہ دھونے کا تذکرہ ہے۔ اور آٹھویں مرتبہ مٹی سے مانجھنے کا حکم ہے۔

مذہب نمبر۳ کی جانب سے مذہب نمبر۱ اور نمبر۲ کا جواب۔

جواب یہ دیا جاتا ہے کہ سات مرتبہ دھونے کی روایت یا آٹھ مرتبہ دھونے کی روایت کے متن میں سخت اضطراب واقع ہوا ہے۔

حضرت سہارنپوری نے بذل المجہود ج۱ ص۴۶ میں امام دارقطنی سے نقل فرمایا ہے کہ اس روایت کے متن میں بعض روایت کے اندر سبع مرات اور بعض روایت کے اندر ثلاث مرات اور بعض میں خمسا، بعض میں سبعًا کا لفظ آیا ہے۔ اور بعض روایت کے اندر اولٰھن بالتراب اور بعض کے اندر الثامنۃ بالتراب اور بعض میں السابعۃ بالتراب اور بعض میں اخراھن بالتراب آیا ہے۔ تو جس حدیث کے متن میں اس طرح گوناگوں اضطراب واقع ہو، اس کے ذریعہ سے حکمِ وجوبی کے ثبوت پر کس طرح استدلال کیا جا سکتا ہے۔ نیز ان تمام روایات کے اندر تین مرتبہ دھونا تو یقینی طور پر ثابت ہے۔ اور اس سے زائد کے سلسلہ میں احتمال ہے۔ اسلئے تین مرتبہ کو واجب کہا جائیگا۔ اور اس سے زائد کو مستحب کے درجہ میں قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس سے آگے کچھ نہیں۔ یہ جواب مذہب نمبر۱ اور ۲ دونوں کے لئے ہے۔

حنفیہؒ کے دلائل

ص ۱۲ س ۱۵ واحتجوا فی ذلک بما قد روی عن النبی الخ یہاں سے آخر بحث تک کے اندر حنفیہ کی طرف سے اپنے مدعیٰ کے ثبوت میں دو دلیلیں پیش کی جائیں گی۔ اور شوافع کی دلیل اول کا ایک اور جواب نیز دلیل ثانی کا بھی جواب دیا جائیگا۔ لیکن صاحب کتاب نے ترتیب یوں قائم کی ہے۔ کہ اولاً حنفیہ کی دو دلیلوں میں سے ایک دلیل، اس کے بعد شوافع کی دلیل اول کا جواب، پھر ان کی دلیل ثانی کا جواب، پھر حنفیہ کی دلیل ثانی پر بحث کو ختم فرمائیں گے۔ اب سنو! حنفیہ کی دلیل۔

دلیل نمبر ۱ حضرت ابو ہریرہؓ کی وہ روایت ہے جسکے اندر حضورؐ نے یہ فرمایا ہے کہ جب کوئی سونے کے بعد بیدار ہو جائے تو برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے اپنے ہاتھ کو تین مرتبہ دھو لیا کریں۔ اسلئے کہ ممکن ہے کہ اس کا ہاتھ ناپاکی پر لگا ہو۔ اس حدیث شریف کو صاحب کتاب نے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

ص ۱۳ س ۱ قالوا فلما روی ھذا الخ سے صاحب کتاب نے اس حدیث شریف سے مسئلہ سؤر کلب میں طریق استدلال کی نقشہ کشی فرمائی ہے۔ اس کی صورت یوں ہے کہ اس زمانہ میں پانی کی قلت کی بناء پر حضرات صحابہؓ پیشاب پاخانہ کرنے کے بعد استنجاء بالماء نہیں کرتے تھے۔ بلکہ استنجاء بالاحجار کرتے تھے۔ اور استنجاء بالاحجار کی صورت میں لازمی طور پر نجاست کا کچھ حصہ مخرج میں باقی رہ جاتا ہے، جو پسینہ کی وجہ سے سڑ جاتا ہے، تو اب سونے کی حالت میں اگر ہاتھ اس سڑے ہوئے مقام پر پہونچ جائے تو لازمی طور پر ہاتھ ناپاک ہو جائے گا۔ اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ پاخانہ پیشاب کتے کے لعاب کے مقابلہ میں غلیظ ترین نجاست ہے۔ تو جب یہ پاخانہ پیشاب غلیظ ترین نجاست سے ہاتھ تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جاتا ہے

تو سؤرِ کلب جو اخف نجاست ہے اس سے برتن کو تین مرتبہ دھونے سے پاک نہ ہونے کا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ لہٰذا آپ کو کہنا پڑیگا کہ سؤرِ کلب سے تین مرتبہ دھونے سے برتن پاک ہوجاتا ہے۔

شوافع کی دلیل کا جواب

ص ۱۳/۱ وقد دل علی ما ذکرنا الخ سے شوافع کی دلیل اوّل کا جواب دیا جاتا ہے۔ کہ اصولِ حدیث کا قاعدہ ہے کہ جب راوی اپنی روایت کے خلاف فتویٰ دیدے، یا روایت کے خلاف عمل کرے تو یہ اس بات کی دلیل ہوجاتی ہے کہ راوی کو اپنی روایت کے منسوخ ہونیکا علم ہے۔ ورنہ علم ہوئے بغیر یہ اپنی روایت کے خلاف بلا دلیل فتویٰ دیا کرے یا عمل کیا کرے تو راوی کی عدالت ختم ہوجاتی ہے۔ اور اس کی روایت کسی طرح بھی قابلِ قبول نہیں ہوسکتی۔ اور یہ صحابۂ کرام سے ہو نہیں سکتا، تو لازمی طور پر کہنا پڑیگا کہ روایت منسوخ ہے۔ اور راوی کا فتویٰ ناسخ روایت کی دلیل ہے۔

اب سنو! کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں سؤرِ کلب سے سات مرتبہ دھونے کا ذکر موجود ہے۔ اور ان کا فتویٰ تین مرتبہ دھلنے سے کافی ہونے کے سلسلہ میں موجود ہے۔ لہٰذا جب راوی کا فتویٰ مروی کے خلاف ثابت ہوا تو مروی قابلِ استدلال نہیں ہوسکتی۔ لہٰذا سات مرتبہ دھونا واجب نہیں ہوسکتا۔

ص ۱۳/۱۵ ولو وجب ان یعمل بما روینا الخ سے شوافع کی دلیل نمبر ۲ کی دلیل کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا تھا الزائد اولیٰ من الناقص یعنی زائد ناقص کے مقابلہ میں اولیٰ ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا تین مرتبہ کے مقابلہ میں سات مرتبہ اولیٰ ہوگا۔ تو ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اگر یہی قاعدہ ہے تو آپ کے اوپر لازم ہے کہ سؤرِ کلب سے آٹھ مرتبہ

دھویا کریں۔ اور ساتویں اور آٹھویں مرتبہ مٹی سے بھی رگڑیں۔ کیونکہ حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت میں آٹھ مرتبہ دھونے کے بارے میں آیا ہے۔ اور آٹھویں مرتبہ مٹی سے رگڑنا بھی ثابت ہے۔ اگر آپ آٹھ مرتبہ دھونے کو واجب نہیں کہتے ہیں تو مذکورہ قاعدہ پر آپکا عمل ثابت نہیں ہوتا ہے، تو ہمارے لئے بھی ضروری نہیں ہے کہ ہم اسی قاعدہ پر عمل کریں۔

حنفیہ پر اشکال اور اسکا جواب

ص ۱۳ س ۲۲ ولقد قال الحسن فی ذلك الخ سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ شوافع کی جانب سے حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت کا یہ جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت پر کسی نے بھی عمل نہ کیا۔ تو حنفیہ کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ آپ کا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت پر کسی نے عمل نہیں کیا۔ کیونکہ حضرت حسن بصریؒ نے فتویٰ دیا ہے اور عمل بھی کیا ہے، نیز حضرت امام احمدؒ نے بھی فتویٰ دیا ہے۔

ص ۱۳ س ۲۴ واما النظر فی ذلك الخ سے حنفیہ کی طرف سے دلیل نمبر ۲ پیش کیجاتی ہے۔ جو نظر طحاوی کی شکل میں مسئلہ سؤر ہرہ میں گزر چکا ہے کہ خنزیر کے جھوٹے سے بھی برتن ناپاک ہوجاتا ہے۔ لیکن تین مرتبہ دھلنے سے سؤر خنزیر سے بھی برتن پاک ہوجاتا ہے۔ جو سؤر کلب کے مقابلہ میں زیادہ اغلظ ہے۔ تو جب سؤر خنزیر سے برتن تین مرتبہ میں پاک ہوسکتا ہے، تو سؤر کلب سے کیوں پاک نہو۔ لازمی طور پر آپ کو کہنا پڑیگا کہ سؤر کلب سے بھی تین مرتبہ دھلنے سے برتن پاک ہوجاتا ہے۔ اور یہی تین مرتبہ واجب ہے۔ اور سات مرتبہ دھلنا اور مٹی سے رگڑنا زیادہ سے زیادہ استحباب کے درجہ میں ہے۔ اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ **مسئلہ (۳)**

ص ۱۳ س ۲۴ وقد ذهب قوم فی الکلب یلغ فی الاناء الخ سے مسئلہ نمبر ۳ کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ یعنی کتے کا جھوٹا پاک ہے یا نجس۔ تو اس سلسلہ میں

دو مذہب ہیں

مذہب نمبر ۱ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ اور اہلِ ظاہر کے نزدیک کتے کا جھوٹا پاک ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وقد ذھب قومٌ فی الکلب کے مصداق ہیں لیکن عبد الملک ابن ماجشون نے امام مالکؒ کی طرف سے چار اقوال نقل فرمائے ہیں جس کی تفصیل بذل المجہود ص۴۶ ج۱ پر موجود ہے۔

قول نمبر ۱ مطلقاً کتے کا جھوٹا ناپاک ہے۔

قول نمبر ۲ شکاری کتے کا جھوٹا پاک ہے، اور دوسرے کتوں کا جھوٹا ناپاک ہے۔

قول نمبر ۳ شہری کتوں کا جھوٹا ناپاک ہے، اور دیہاتی کتوں کا جھوٹا پاک ہے۔

قول نمبر ۴ ہر قسم کے کتے کا جھوٹا علی الاطلاق پاک ہے۔ امام مالکؒ کا یہی قول زیادہ مشہور ہے۔ اسی قول کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے بحث کرنی ہے۔ اور اسی قول کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے مالکیہ کو وقد ذھب قومٌ الخ کا مصداق قرار دیا گیا ہے۔

مذہب نمبر ۲ ائمہ ثلاثہ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک کتے کا جھوٹا علی الاطلاق نجس ہے۔ انہی کی طرف سے صاحبِ کتاب نے مالکیہ کی دلیل کا جواب دیا ہے۔

دلائل

مالکیہ کی طرف سے پانچ دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل نمبر ۱ آیت کریمہ قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْمَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ یَّکُوْنَ مَیْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِیْرٍ فَاِنَّهٗ رِجْسٌ الآیۃ اس آیتِ کریمہ کے اندر نجاستوں کو تین چیزوں میں منحصر کر دیا ہے۔ مُردار، دم مسفوح اور خنزیر۔ تو ان چیزوں کے اندر کتا اور دوسرے

درندے داخل نہیں ہیں۔ اسلئے کتا پاک اور اس کا جھوٹا بھی پاک ہوگا۔

دلیل نمبر ۱ آیتِ کریمہ مَا عَلَّمْتُمْ مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِيْنَ تُعَلِّمُوْنَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللّٰهُ فَكُلُوْا مِمَّا اَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ ۔ اس آیتِ کریمہ کے اندر اللہ تعالیٰ نے کتے کے شکار کو کھانے کی اجازت دی۔ اور جہاں کتے نے منہ لگایا ہے اس کے دھلنے کا حکم نہیں فرمایا۔ تو یہ سؤرِ کلب کے پاک ہونے کی دلیل ہے۔

دلیل نمبر ۲ حدیث میں کتا پالنے کی اجازت دیگئی ہے۔ تو لازمی طور پر کتا گھروں کے اندر باہر پھرتا رہے گا۔ اور اسکی عادت یہ ہے کہ جو چیز سامنے آتی ہے اسپر منہ لگا دیتا ہے۔ تو جس طرح علتِ طواف کی وجہ سے سؤرِ ہرہ کو پاک کہا گیا ہے اسی طرح سؤرِ کلب کو بھی پاک کہا جائیگا

دلیل نمبر ۳ ابو داؤد شریف میں حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ کتے مسجد نبوی کے اندر داخل ہو کر کبڈی کھیلتے تھے۔ اور کتوں کی عادت یہ ہے کہ چلتے پھرتے زبان باہر نکال کر لعاب اور رال گرایا کرتے ہیں، تو مسجد نبوی میں گرتا ضرور ہوگا۔ لیکن مسجد نبوی کی دھلائی کا حکم نہیں کیا گیا ہے، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ کتے کا رال اور لعاب پاک ہے

دلیل نمبر ۴ باب ماء نجس کے تحت حدیث شریف لائی گئی تھی کہ ان الماء لا ینجسہ شیٔ الا ما غلب علیٰ لونہ او طعمہ او ریحہ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تغیر اوصاف سے پہلے پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے۔ اور کتے کے جھوٹے سے پانی میں تغیر نہیں آتا۔ اس لئے سؤرِ کلب باعثِ نجاست نہیں بن سکتا۔

ائمۂ ثلاثہ اور جمہور کی طرف سے مالکیہ کے دلائل کا جواب

آیتِ کریمہ میں نجاستوں کو تین قسموں پر جو حصر کر کے بیان کیا گیا ہے تو

وہ حصر اور قیود آیت کریمہ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ الآیۃ کے ذریعہ منسوخ ہو چکا ہے کہ اس آیت کے اندر عام نجاستوں کا حکم ہے، اور پہلی آیت کے اندر صرف تین قسم کی نجاست کا حکم ہے۔ اس سے حکم عام ثابت نہیں ہو سکتا۔ بلکہ حکم عام آیت خبائث کے ذریعہ ثابت ہو سکتا ہے۔ لہٰذا تمہارا استدلال صحیح نہیں ہو سکتا۔

دلیل نمبر۲ کا جواب آیت کلب کے اندر جس طرح جہاں پر کتے نے منہ لگایا ہے اس کے دھلنے کا حکم مذکور نہیں ہے اسی طرح نہ دھلنے کے بارے میں بھی حکم نہیں ہے۔ لہٰذا اس کے اندر دونوں طرح کا احتمال ہے۔ اور قاعدہ ہے اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔ جب احتمال آگیا تو اس سے استدلال باطل ہو جائیگا۔

دلیل نمبر۳ کا جواب کہ بلی سے بچنے کے لئے جو مشقت و دشواری آسکتی ہے، وہ مشقت و دشواری کتے سے بچنے میں نہیں ہے۔ اسلئے کتے کو بلی پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

دلیل نمبر۴ کا جواب کہ واقعی کتے چلتے پھرتے لعاب اور رال گرایا کرتے ہیں۔ اور اس سے مٹی ناپاک ہو جاتی ہے۔ لیکن خشک ہو جانے کے بعد مٹی پاک ہو جاتی ہے۔ اسلئے حضورؐ نے مسجد نبوی کی دھلائی کا حکم نہیں فرمایا۔

دلیل نمبر۵ کا جواب اس حدیث شریف کا جواب ہم ص۹ پر دے چکے ہیں کہ یہ حدیث شریف دو سندوں کے ساتھ مروی ہے۔ کہ ایک منقطع اور ایک سند مرفوع۔ اور سند مرفوع کے ساتھ جہاں یہ روایت ہے وہاں اس سند کے اندر رشدین ابن سعدؒ آیا ہے۔ امام دارقطنی وغیرہ نے رشدین ابن سعد کے بارے میں ضعیف اور متروک الحدیث فرمایا ہے۔ اور جہاں صحیح سند کے ساتھ یہ روایت مروی ہے

وہاں منقطع اور موقوف ہے۔ اور حدیث منقطع کے ذریعہ خود تمہارے یہاں استدلال کرنا جائز نہیں ہے۔ تو ہمارے خلاف پیش کرنا کیسے درست ہو سکتا ہے۔ یہ تو توجیہ القول بما لا یرضیٰ بہ القائل کے قبیل سے ہے۔

حنفیہؒ کی طرف سے مالکیہ پر اشکال

اشکال یہ ہے کہ حضرات مالکیہ کتے کے جھوٹے کو تو پاک کہتے ہیں لیکن ساتھ ساتھ سات مرتبہ دھلنے کو واجب بھی کہتے ہیں۔ نیز ایک مرتبہ مٹی سے دھلنے کو بھی کہتے ہیں۔ کیسی حیرت کی بات ہے کہ جو پاک چیز ہے اس کو غلیظ نجاستوں سے بھی زیادہ اہتمام سے دھلنے کو کہا جارہا ہے اگر ناپاک نہیں ہے تو اس طرح اہتمام کے ساتھ دھلنے کی کیا ضرورت ہے۔ یا تو ناپاک کہو یا دُھلائی کے حکم سے رجوع کرلو۔

جواب ص۲۳ س۲ وقالوا انما ذلك تعبد تعبدنا به فی الآنية خاصة الخ
اس عبارت سے مالکیہ کے مذکورہ اشکال کا جواب دیا ہے کہ حکمِ شرعی دو طریقے پر ہے۔ نمبر۱ حکمِ شرعی عقلی۔ نمبر۲ حکم شرعی غیر عقلی اور تعبدی۔ تو حکمِ شرعی عقلی کو قواعد شرعیہ میں دخل ہے۔ اسی لئے اس حکم کو حکمِ شرعی اصولی کہا جاتا ہے۔ نمبر۲ حکمِ شرعی غیر عقلی اور تعبدی اس کو کہتے ہیں جس کے اندر اصول و قواعد کا کوئی دخل نہیں ہے۔ اس کو حکمِ تعبدی کہا جاتا ہے۔ تو کتے کا جھوٹا پاک ہونے کے ساتھ ساتھ سات مرتبہ جو دھلنے کا حکم کیا گیا ہے وہ حکمِ تعبدی ہے نہ کہ حکمِ عقلی جس پر آپ کا قیاس چل سکتا ہو۔

ص۲۳ س۱۵ فکان من الحجة علیھم الخ سے مالکیہ کو جواب دیا گیا ہے کہ تم نے کہا کہ کتا منجملہ درندوں میں سے ایک درندہ ہے، اور اس کا جھوٹا پاک ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ حدیث قلتین میں درندوں کا جھوٹا ناپاک ہونے کو ثابت کیا گیا ہے۔ کہ دو قلہ سے کم ہونے کی صورت میں درندے کے منہ ڈالدینے سے پانی

ناپاک ہوجاتا ہے۔ لہٰذا کتّے کے منہ ڈالدینے سے بھی پانی ناپاک ہوجائے گا۔
صاحبِ کتاب نے مالکیہ کے خلاف جو حدیثِ قلتین کو پیش کیا ہے انظر غائر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ مالکیہ کے نزدیک تغیر اوصاف سے پہلے پانی ناپاک ہوتا ہی نہیں ہے۔ اسلئے حدیث قلتین ان کے نزدیک قابلِ استدلال نہیں ہے۔ نیز جس طرح مختلف اضطرابات کی بناء پر حنفیہ کے نزدیک قابلِ استدلال نہیں ہے۔ اور حدیث ضعیف ہے۔ اسی طرح مالکیہ کے نزدیک بھی حدیثِ قلتین بھی ضعیف ہے۔ لہٰذا مالکیہؒ کی طرف سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ جس دلیل پر تم راضی نہیں ہو اسپر ہمیں کیوں مجبور کرتے ہو۔ یہ تو توجیہ القول بما لا یرضی بہ القائل کے قبیل سے ہوگا۔ ہاں البتہ حدیثِ قلتین باب سؤر کلب میں شوافع کے خلاف استدلال میں پیش کی جاسکتی ہے۔ کہ درندے اور خنزیر وغیرہ جب دو قلہ سے کم میں منہ ڈالدیں تو پانی ناپاک ہوجاتا ہے۔ اور برتن وغیرہ تین مرتبہ دھلنے سے پاک ہوجاتا ہے۔ انہی درندوں میں سے کتا بھی ایک درندہ ہے۔ اسی لئے کتے کے جھوٹے کو بھی تین مرتبہ دھلنے سے پاک قرار دیں گے۔

بابُ سُؤرِ بَنی آدم

اس باب کے تحت بنی آدم کے فضلہ اور جھوٹے کے سلسلہ میں بحث کرنی ہے۔
علامہ ابن رشد مالکیؒ نے بدایۃ المجتہد ص ۲۸ ج ۱ میں یہ نقل فرمایا ہے کہ مشرک اور غیر مسلم کے فضلات کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ بعض کے نزدیک اِنَّمَا الْمُشْرِکُوْنَ نَجَسٌ کی وجہ سے نجس ہے۔ اور بعض کے نزدیک پاک ہے۔ اور بعض کے نزدیک مکروہ ہے۔ لیکن مسلمانوں کے جھوٹے کے بارے میں تمام علماء کا اتفاق ہے کہ پاک ہے۔ لیکن فرق اتنا ہے کہ

مرد کا فضلہ عورت کے لئے اور عورت کا فضلہ مرد کے لئے استعمال کرنا جائز ہے، یا نہیں۔ تو اس سلسلہ میں علماء کے پانچ مذاہب ہیں۔ علامہ ابن رشد مالکیؒ نے بدایۃ المجتہد ص۳۱ ج۱، حضرت جیؒ نے امانی الاحبار ص۹ ج۱ پر، امام نوویؒ نے نقل فرمایا ہے

مذہب نمبر ۱ امام حسن بصریؒ اور سعید ابن المسیبؒ کے نزدیک عورت کے لئے مرد کا فضلہ استعمال کرنا جائز ہے۔ لیکن مرد کے لئے عورت کا فضلہ اور جھوٹا استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔

مذہب نمبر ۲ امام عامر شعبیؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک عورت کے لئے مرد کا فضلہ جائز ہے۔ اور مرد کے لئے اجنبیہ عورت اور حائضہ عورت کا فضلہ جائز نہیں ہے۔

مذہب نمبر ۳ حضرت ابو ہریرہؓ اور علامہ ابن المنذرؒ کے نزدیک عورت کا فضلہ مرد کے لئے جائز نہیں ہے۔ لیکن جب ساتھ ساتھ شروع کریں تو جائز ہے۔ یہی تینوں مذاہب فی الجملہ کتاب کے اندر فذھب قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر ۴ امام احمد بن حنبلؒ، اسحٰق بن راہویہ اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک مرد کا فضلہ عورت کے لئے اور عورت کا فضلہ مرد کے لئے علی الاطلاق جائز نہیں ہے۔

مذہب نمبر ۵ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور جمہور ائمہ اور فقہاء کے نزدیک علی الاطلاق جائز ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذلک آخرون کے مصداق ہیں۔

(نوٹ) مذہب نمبر ۴ یعنی امام احمد بن حنبلؒ وغیرہ بھی فذھب قوم الخ کے تحت میں داخل ہیں۔ لیکن صاحب کتاب نے دلیل قائم کرنے میں ان لوگوں کے خلاف دلیل کا لحاظ نہیں رکھا۔ اسلئے ہم انکے سلسلے میں بحث نہیں کرتے۔ بلکہ شروع کے تینوں مذاہب کے خلاف دلیل

پیش کردیں گے. تو خود بخود ان لوگوں پر بھی رد ہو جائیگا۔ اور ضمناً مذہب نمبر۴ کو فریق اول قرار دیں گے۔ اور مذہب نمبر۵ کو فریقِ ثانی قرار دیں گے۔

دلائل صاحبِ کتاب نے چار قسم کی احادیثِ شریفہ اس باب کے تحت نقل فرمائی ہیں۔ پہلی قسم وہ حدیث شریف جس کے اندر مرد کو عورت کے فضلہ اور عورت کو مرد کے فضلہ سے طہارت حاصل کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ لیکن جب دونوں ساتھ ساتھ شروع کریں تو اجازت دی گئی ہے۔ اس حدیث کو صاحبِ کتاب نے حضرت عبداللہ بن سرجس سے ص۱۴ سے چار سطروں میں دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ یہ مذہب نمبر۲ کے لئے واضح دلیل ہے۔ دوسرے قسم کی احادیث شریفہ وہ ہیں جن کے اندر مرد کو عورت کے فضلہ سے طہارت حاصل کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ اس مضمون کی حدیث کو حضرت حکم غفاریؓ سے ص۱۴ سے ۴ سطروں کے اندر دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور یہ مذہب نمبر۱ اور ۲ کے لئے واضح دلیل ہے۔

تیسری قسم کی احادیثِ شریفہ وہ ہیں جن میں حضورؐ کا ازواج مطہراتؓ کے ساتھ ایک برتن میں طہارت حاصل کرنا ثابت ہے۔ اس مضمون کی حدیث کو صاحبِ کتاب نے ص۱۴ سے تقریباً سولہ سطروں کے اندر چار صحابی سے ۱۳ سندوں کے ساتھ غیر مرتب طریقے سے نقل فرمایا ہے۔ نو سندیں حضرت عائشہ صدیقہؓ سے اور دو سندیں حضرت ام سلمہؓ سے اور ایک سند حضرت میمونہؓ سے اور ایک سند حضرت انسؓ سے۔ یہ کل تیرہ سندیں ہوگئیں۔

چوتھی قسم کی حدیث ص۱۴ س۱۸ فاذا علی ابن معبدؒ سے تقریباً سولہ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہیں۔ جن کے اندر حضورؐ کا عورتوں کی طہارت کے بعد ان کے فضلہ سے طہارت حاصل کرنا ثابت ہے۔ اس مضمون کی حدیث کو صاحبِ کتاب نے گیارہ سندوں

کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ دو سندیں حضرت ام حبیبہ الجہنیہؓ سے اور آٹھ سندیں حضرت صدیقہؓ سے، ایک سند حضرت ابن عباسؓ سے ہے۔

فریق اوّل کی دلیل

حضرت عبداللہ بن سرجسؓ اور حضرت حکم بن عمروؓ کی روایت یعنی شروع کی دونوں حدیثیں ان کی دلیل ہیں۔

فریق اوّل کی طرف سے ایک دوسری دلیل بھی پیش کی جاتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ مرد کے لئے عورت کا فضلہ جائز نہیں ہے۔ اسلئے کہ عورت عام طور پر نظیف الطبع نہیں ہوتیں، گندی رہتی ہیں۔ نیز حالت حیض اور نفاس میں تو بالکل نظیف نہیں۔ اسلئے مرد کے لئے عورت کا فضلہ ممنوع قرار دیا گیا۔ تو فریق ثانی کی طرف سے فریق اوّل کو پانچ جواب دیئے گئے ہیں۔

جواب نمبر ۱

پانی کا پہلے سے پاک ہونا یقینی ہے۔ اور عورت کے ہاتھ یا پیر میں ناپاکی لگی ہوئی ہونے میں شک اور تردد ہے۔ اور اصول کرخیؒ میں ہے الیقین لا یزول بالشک یعنی محض شک کیوجہ سے یقین زائل نہیں ہو سکتا۔ اسلئے عورت کے فضلہ کو ناپاک نہیں کہا جا سکتا ہے۔ لہٰذا اس کا استعمال جائز ہوگا۔

جواب نمبر ۲

تم نے اپنی دلیل میں جن روایات کو پیش کیا ہے ان کا حکم پہلے تھا، بعد میں منسوخ ہو چکا ہے۔ اسلئے اس سے استدلال کر کے عورت کا فضلہ مرد کے لئے اور مرد کا فضلہ عورت کے لئے ناجائز قرار دینا درست نہ ہوگا۔

جواب نمبر ۳

وہ احادیث شریفہ جن میں نہی کا حکم ہے ان میں نہی تحریمی مراد نہیں ہے۔ بلکہ نہی تنزیہی مراد ہے۔ اور عورت و مرد میں سے ایک کا دوسرے کے فضلہ کا استعمال کرنے کو ہم بھی کراہت تنزیہی کہتے ہیں۔

جواب نمبر ۴

تمہاری پیش کردہ روایات ضعیف ہیں۔ اور ضعیف روایات

سے استدلال درست نہیں ہوسکتا۔

جواب نمبر ۵ تمہاری پیش کردہ روایات اجنبیۃ کے فضلہ کے استعمال کے سلسلہ میں ہیں نہ کہ عام۔ لہٰذا عام مردوں اور عورتوں کے سلسلہ میں یہ حکم درست نہیں ہوسکتا۔

قائلین جواز فضلہ کے دلائل

فریق ثانی کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل نمبر ۱ میں آخری دونوں قسموں کی احادیث شریفہ پیش کی جاتی ہیں جو ص۱۴ س۱۱ سے ص۱۵ س۱۴ تک پیش کی گئی ہیں۔ لیکن ان میں سے وہ روایات جن میں حضورؐ کا ازواجِ مطہرات کے ساتھ ایک برتن میں طہارت حاصل کرنا ثابت ہے۔ جن کو صاحبِ کتاب نے تیرہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ ان کے بارے میں صاحبِ کتاب فرماتے ہیں کہ یہ روایات جمہور کے لئے دلیل نہیں بن سکتیں۔ اسلئے کہ ان روایات میں یہ احتمال موجود ہے کہ حضورؐ نے ازواجِ مطہرات کے ساتھ ایک برتن سے طہارت حاصل کی ہو۔ اور ایک ساتھ طہارت حاصل کرنے کو فریق اول نے بھی عبداللہ ابن سرجسؓ کی روایت سے جائز قرار دیا ہے۔ اسلئے یہ فریق اول کے خلاف دلیل میں پیش کرنا درست نہیں ہوگا۔ اس بات کو صاحبِ کتاب نے ص۱۴ س۲۶ قال ابوجعفر فلم یکن فی ھذا عندنا حجۃ الخ سے پیش فرمایا ہے۔ البتہ چوتھی قسم کی حدیثیں جن میں عورتوں کے فضلہ سے حضورؐ کا طہارت حاصل کرنا ثابت ہے۔ جن کو صاحبِ کتاب نے گیارہ سندوں کے ساتھ ص۱۴ س۲۸ سے ص۱۵ س۱۴ تک تقریباً سولہ سطروں میں نقل فرمایا ہے۔ وہ دلیل بن سکتی ہے۔ چنانچہ ان روایات کی روشنی میں ہم کہتے ہیں کہ مرد کے فضلہ سے عورت کا طہارت حاصل کرنا اور عورت کے فضلہ سے

مرد کا طہارت حاصل کرنا جائز ہے۔ **دلیل نمبر ۱ نظر طحاوی**

ص ۱۵ س ۱۴ فقد روینا فی ھذہ الاثار ـ

یہ دلیل نظر طحاوی کی شکل میں پیش کی جاتی ہے۔

اب نظر سنو! کہ یہ فریق اوّل کی پیش کردہ احادیث شریفہ فریق ثانی کے پیش کردہ روایت کے خلاف ہیں۔ لہٰذا ہمارے اوپر لازم ہے کہ دو متضاد معنوں میں سے وجوہ ترجیحات میں سے کسی علت ترجیح کے ذریعہ کوئی صحیح معنی نکال لیں۔ لہٰذا ہم نے غور وخوض کرکے دیکھا کہ متفق علیہ مسئلہ یہ ہے کہ جب دونوں ایک ساتھ ایک برتن سے پانی حاصل کریں تو پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے۔ تو ہم نے اس سلسلہ میں دیکھا کہ پانی کے استعمال کے وقت میں یا استعمال سے پہلے نجاست گرنے کی صورت میں بالاتفاق پانی ناپاک ہوجاتا ہے، تو معلوم ہوا کہ تمام نجاستوں کے اندر اصول کلی یہ ہے کہ چاہے نجاست پانی میں استعمال سے پہلے گرجائے، یا استعمال کے وقت ساتھ ساتھ گرجائے، ہر صورت میں طہارت حاصل نہیں ہوتی۔ تو عورت اور مرد کے استعمال کی شکل میں یہی اصول کلی چلے گا۔ کہ جب دونوں کے ساتھ ساتھ استعمال کرنے کی صورت میں درست اور جائز ہے۔ تو کسی ایک کے پہلے استعمال کرچکنے کی صورت میں بھی دوسرے کے لئے استعمال درست رہیگا۔ تاکہ حکم کلی یکساں رہے۔ لہٰذا کہنا پڑیگا کہ دونوں کے ساتھ ساتھ استعمال کرنے اور یکے بعد دیگرے استعمال کرنے کی صورت میں بھی حکم یکساں رہیگا۔ جیساکہ نجاست پہلے گرنے اور پانی کے استعمال کے وقت گرنے میں بھی حکم یکساں رہتا ہے۔

بَابُ التَّسْمِيَةِ عَلَى الْوُضُوْءِ

تسمیہ علی الوضوء کے سلسلہ میں علماء کے چار مذاہب ہیں۔

مذہب نمبر ١ حضرت جیؒ نے امانی الاحبار ص١١٩ ج١ اور ص١٢٣ ج١، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل المجہود ص٦٣ ج١، حضرت گنگوہیؒ نے الکوکب الدری ص٢٣ ج١ پر نقل فرمایا ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک تسمیہ علی الوضوء واجب ہے۔

مذہب نمبر ٢ مذکورہ حوالوں میں نقل فرمایا گیا ہے کہ حضرت امام اسحٰق ابن راھویہؒ کے نزدیک تسمیہ علی الوضوء واجب ہے۔ عمداً ترک کرنے کی صورت میں نماز باطل ہو جائے گی۔ اور سہواً ترک کرنے کی صورت میں یا واجب نہ سمجھ کر ترک کرنے کی صورت میں اعادۂ صلوٰۃ واجب نہیں ہوگا۔

قائلینِ وجوب کے اقوال میں فرق

مذہب نمبر ایک اور دو کے درمیان فرق یہ ہے کہ مذہب نمبر ایک کے نزدیک ترکِ تسمیہ کی صورت میں اعادۂ صلوٰۃ علی الاطلاق واجب نہیں۔ اور مذہب نمبر دو کے نزدیک عمداً ترک کرنے کی صورت میں اعادۂ صلوٰۃ واجب ہے۔ اور یہی دونوں مذہب کتاب کے اندر فذھب قومٌ کے مصداق ہیں۔ لہٰذا ان دونوں مذہب کو فریقِ اوّل قرار دیں گے۔

مذہب نمبر ٣ حضرت جیؒ نے امانی الاحبار ص٢٤ ج١، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل المجہود ص٦٣ ج١ اور الکوکب الدری ص٢٣ ج١ میں نقل فرمایا ہے کہ حنفیہ اور مالکیہ، شافعیہ اور جمہور محدثین وفقہاء کے نزدیک تسمیہ علی الوضوء واجب نہیں ہے۔ بلکہ سنت یا مستحب ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذٰلك کے مصداق ہیں۔ اسی لئے ان لوگوں کو فریقِ ثانی قرار دیں گے۔

مذہب نمبر ٤ حضرت جیؒ نے امانی الاحبار ص١١٩ ج١ کی آخری سطر پر نقل

فرمایا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ اور ایک امام مالکؒ کے ایک قول میں تسمیہ علی الوضوء مستحب بھی نہیں ہے۔ بلکہ امام مالکؒ کے قول میں بدعتِ سیئہ نقل کیا گیا ہے۔ اس مذہب کے سلسلہ میں ہم بحث نہیں کریں گے۔

قائلینِ وجوبِ تسمیہ کے دلائل

فریقِ اوّل کی دلیل شروع باب میں حضرت ابوہریرہؓ اور ابوسفیانؓ کی روایت ہے جس کے اندر حضورؐ نے فرمایا ہے کہ بغیر وضوء کے نماز نہیں ہوتی ہے۔ اور بغیر تسمیہ کے وضوء نہیں ہوتا ہے۔ اس حدیث کو صاحبِ کتاب نے تین سندوں کے ساتھ نقل کیا ہے۔ دو سندیں حضرت ابوہریرہؓ سے اور ایک سند حضرت ابوسفیانؓ سے۔

قائلینِ عدمِ وجوب کے دلائل ص ۱۵ / ۲۹ واحتجوا فی ذٰلک سے آخر باب تک فریقِ ثانی کی جانب سے مدعیٰ کے ثبوت میں پانچ دلیلیں پیش کی جائیں گی۔ اور فریقِ اوّل کی جانب سے ایک اشکال وارد ہوگا۔ اس کا جواب بھی دیا جائیگا۔

دلیل نمبر ۱ ص ۱۵ / ۱۹ حضرت مہاجر ابن قنفذ کی روایت ہے کہ انہوں نے حضور اکرمؐ کو سلام کیا اس حال میں کہ حضورؐ وضوء کرنے جارہے تھے، توآپؐ نے جواب نہ دیا۔ بلکہ پورا کرنے کے بعد جواب دیا۔ اور ساتھ ہی ساتھ یہ بھی فرمادیا کہ میں بغیر طہارت ذکر اللہ کو پسند نہیں کرتا۔ اور سلام ذکر اللہ ہے۔ تو اس روایت سے صاف ظاہر ہے کہ بسم اللہ سلام سے اعلیٰ درجہ کا ذکر ہے۔ جب وضوء سے پہلے جوابِ سلام کو پسند نہیں کیا ہے تو وضوء سے پہلے بسم اللہ بھی نہیں پڑھی ہوگی۔ لہٰذا بلا بسم اللہ کے وضوء ہوجائیگا۔ البتہ بسم اللہ پڑھنا سنت یا مستحب ضرور ہوگا۔

دلیل نمبر ۲ ص ۱۶ / ۳ وکان قولہٗ لا وضوء لمن لم یسم الخ سے تقریباً

سولہ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابوسفیان اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں دو احتمال ہیں۔

احتمال نمبر ۱ یہ ہے کہ بغیر تسمیہ کے وضوء صحیح ہی نہیں ہوسکتا۔ جیسا کہ قائلین وجوب کا مدعیٰ ہے۔

احتمال نمبر ۲ نفس وضوء تو ہوجاتا ہے لیکن صفتِ وضوء جس سے کامل ثواب حاصل ہوتا ہے وہ باقی رہ جاتا ہے۔ کہ ترکِ تسمیہ کی وجہ سے کمالِ ثواب سے محرومی ہوجاتی ہے۔ اور نفس شئ کی نفی سے صفتِ شئ اور کمالِ شئ کی نفی مراد لیتا ہے۔ اور یہاں بھی نفسِ وضوء کی نفی سے کمالِ ثواب اور صفت وضوء کی نفی مراد لیا گیا ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ بسم اللہ پڑھنا سنت ہے۔ اور ترکِ سنت کی وجہ سے کامل ثواب نہیں ملتا ہے۔ ورنہ وضوء کا فریضہ ادا ہوجاتا ہے۔ اور نفس شئ کی نفی سے صفت شئ اور کمالِ شئ کی نفی مراد لینا بکثرت مستعمل ہے۔ چنانچہ صاحبِ کتاب بطور مثال کے یہاں بھی دو نظیریں پیش کر رہے ہیں۔

نظیر نمبر ۱ صلى الله عليه وسلم لیس المسکین الذی تردہ التمرۃ والتمرتان۔ الحدیث
اس حدیث شریف کے اندر نفسِ مسکین کی نفی مراد نہیں ہے۔ بلکہ صفتِ مسکین اور کمال مسکنت کی نفی مراد ہے۔ صاحبِ کتاب نے اس مضمون کی حدیث کو پانچ سندوں کے ساتھ نقل کیا ہے۔

نظیر نمبر ۲ ص ۱۶ س ۱۵ حضورؐ کا قول ہے لیس المؤمن الذی یبیت شبعان وجارہ الی جنبہ جائع۔ اس حدیث شریف کے اندر یہ فرمایا گیا ہے کہ وہ شخص مؤمن نہیں ہے جو پیٹ بھر کر کھاتا ہے اور اس کا پڑوسی فاقہ میں سوتا رہے۔ تو اس سے نفسِ ایمان کی نفی مراد نہیں ہے۔ بلکہ کمالِ ایمان کی نفی مراد ہے۔ اسی طرح لاصلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد میں نفسِ صلوٰۃ کی نفی نہیں ہے، بلکہ کمال صلوٰۃ کی نفی مراد ہے۔ یعنی کامل ثواب نہیں ملیگا۔

اسی طرح لا وضوء لمن لم یسم میں نفسِ وضوء کی نفی مراد نہیں ہے، بلکہ وضوء میں کمالِ ثواب کی نفی مراد ہے۔

نظرِ طحاوی

دلیل نمبر ۱۲ یہاں سے نظرِ طحاوی کے تحت عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ صاحبِ کتاب نے ص ۲۶ س ۱۴ واما وجہ ذلک من طریق النظر سے بیان کیا ہے کہ ہم نے بہت سی چیزوں کو دیکھا ہے جن کے اندر بغیر کلام کے دخول نہیں ہوسکتا۔ تو جن چیزوں کے اندر داخل ہونے کے لئے کلام کا ہونا ضروری ہے وہ دو قسموں پر ہیں۔

قسمِ اوّل وہ چیزیں جن کے اندر کلام رکنِ شیٔ میں داخل ہے۔ جیساکہ عقود، مثلاً بیع، اجارہ، نکاح، خلع وغیرہ جیسی چیزوں میں ایجاب وقبول کرنے کے لئے کلام کا ہونا ضروری ہے۔ اور کلام ان اشیاء کے اندر رکن کا درجہ رکھتا ہے۔ اسلئے ان اشیاء کا وجود بغیر کلام کے نہیں ہوسکتا ہے۔

قسمِ دوم وہ اشیاء جن کے اندر کلام کے بغیر داخل نہیں ہوسکتا ہے۔ اسلئے کلام ان اشیاء کے لئے شرط کے درجہ میں ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر بھول کر بھی یا غلطی سے بغیر کلام کے داخل ہوجائے تو دخول صحیح نہیں ہوگا۔ جیساکہ دخولِ صلوٰۃ کے لئے تکبیر تحریمہ اور دخول احرام فی الحج کے لئے تلبیہ، تو ہم نے دیکھا کہ جن اشیاء کے لئے کلام ضروری ہے انمیں کلام یا تو رکن کے درجہ میں ہوتا ہے یا شرط کے درجہ میں، اور تسمیہ فی الوضوء نہ رکنِ وضوء میں داخل ہے اور نہ شرائط وضوء میں، لہٰذا وضوء میں تسمیہ کو واجب کہنا درست نہیں ہوسکتا۔

اشکال ص ۲۶ س ۱۶ فان قال قائل الخ یہاں سے اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ تم نے یہ کہا ہے کہ تسمیہ کسی بھی جگہ واجب نہیں ہے۔ تمہارا یہ کہنا ہرگز درست نہیں۔ اسلئے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ عند الذبح

تسمیہ واجب ہوتا ہے۔ لہذا اگر کوئی جان بوجھ کر ترک کر دے گا تو وہ ذبیحہ حلال نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح جو شخص عندالوضوء تسمیہ ترک کر دے گا اس کا وضو بھی جائز نہیں ہو سکتا۔

جواب ص۱۲۶ سطر۲ قیل لہ سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ بات واقعی تمہاری صحیح ہے کہ متروک التسمیہ عمداً کی صورت میں ذبیحہ حلال نہیں ہوتا ہے لیکن اس میں لوگوں کا اختلاف ہے۔ ھدایہ جلد رابع ص۴۱۹ پر متروک التسمیہ کے سلسلے میں تین اقوال نقل کیے گئے ہیں۔

(۱) مالکیہ کے نزدیک متروک التسمیہ عمداً اور ناسیاً دونوں ناجائز ہے۔

(۲) شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک متروک التسمیہ عمداً اور ناسیاً دونوں حلال ہے۔

(۳) حنفیہ کے نزدیک متروک التسمیہ عمداً ناجائز۔ اور متروک التسمیہ ناسیاً حلال ہے۔

اب آپ کے اشکال میں متروک التسمیہ عمداً کی صورت میں شافعیہ اور حنابلہ کے قول کے مطابق حلال ہے۔ لہذا التسمیہ عندالذبح نہ شرائط میں داخل ہے اور رکن ذبح میں داخل۔ گویا کہ واجب نہیں ہے اور متروک التسمیہ ناسیاً کی صورت میں مالکیہ کے علاوہ باقی سب کے نزدیک حلال ہے۔ اگرچہ واجب ہے۔ لیکن شرط میں داخل ہے۔ اور نہ رکن میں۔ کیونکہ شرائط وارکان نسیاناً ترک کرنے کی صورت میں اعادہ واجب ہوتا ہے۔ اور یہاں پر ذبح کا اعادہ واجب نہیں ہے۔ نیز ذبح کرنے والا دو قسموں پر ہے۔ (۱) مسلم (۲) غیر مسلم اور تسمیہ عندالذبح کو مسلمانوں کے یہاں غیر مسلم سے امتیاز کرنے کے لئے اظہار ملت کے طور پر واجب قرار دیا گیا ہے نہ کہ شرط اور رکن ہونے کی وجہ سے۔

نیز شرط یا رکن نہ ہونے کی وجہ سے متروک التسمیہ ناسیاً حلال ہے۔ اور تسمیہ عندالوضوء میں اظہارِ ملت مقصود نہیں ہے لہٰذا مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان علتِ مشترکہ اور یکسانیت نہیں ہے۔ اس لئے آپ کا قیاس باطل ہے۔ اور تسمیہ عندالوضوء کو تسمیہ عندالذبح پر قیاس کرنا درست نہیں ہو سکتا۔

دلیل (۴) ص۱۷ ج۲ والتسمیۃ علی الوضوء انما ھی مجعولۃ لذکر علی شیء من اسباب الصلوٰۃ الخ سے آخر باب تک میں پیش کی جاتی ہے۔ وضوء من جملہ اسباب صلوٰۃ میں سے ہے جیسا کہ اسباب صلوٰۃ میں ستر عورت اور استقبال قبلہ وغیرہ ہے اسی طرح وضو بھی اسباب صلوٰۃ میں سے ایک سبب ہے تو ہم نے تمام اسباب صلوٰۃ کا مطالعہ کیا ہے کہ ان میں سے کسی سبب کو اختیار کرنے کے وقت تسمیہ واجب نہیں ہوتا ہے۔ مثلاً ستر عورت اور استقبال قبلہ کے وقت بالاتفاق تسمیہ واجب نہیں ہے۔ اور یہ سب وضوء کی طرح اسباب صلوٰۃ میں سے ہیں۔ لہٰذا جب ستر عورت اور استقبال قبلہ وغیرہ میں تسمیہ واجب نہیں ہے تو وضوء میں بھی تسمیہ واجب نہ ہوگا۔ نیز ایک پانچویں دلیل بھی ہے۔

دلیل (۵) یہ ہے کہ ملا علی قاری نے مرقات ملتانی میں حضرت عبداللہ ابن عمرؓ اور حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی روایت نقل فرمائی ہے کہ جو شخص بسم اللہ کے ساتھ وضوء کرتا ہے تو اس کو پورے بدن کے دھونے کا ثواب ملتا ہے۔ اور جو شخص بغیر تسمیہ کے وضو کرتا ہے تو اس کو صرف اعضاء وضو کے دھونے کا ثواب ملتا ہے۔ تو یہ اس بات کی زندہ دلیل ہے کہ جس حدیث شریف کے اندر لا وضوء لمن لم یسم کہا گیا ہے

وہاں پر کمال ثواب کی نفی کی گئی ہے نہ کہ نفسِ وضو کی۔ نیز اس دلیل کو ترمذی شریف ص ۶ ج ۱ کے حاشیہ پر نقل کیا گیا ہے۔

بَابُ الْوُضُوْءِ لِلصَّلٰوۃِ مَرَّۃً مَرَّۃً وَثَلَاثًا ثَلَاثًا

اس باب کے تحت میں دو مسئلے زیر غور ہیں

مسئلہ (۱): وضو کے اندر اعضاء ممسوحہ پر کتنی مرتبہ مسح کیا جائے؟

مسئلہ (۲): اعضاء مغسولہ کو کتنی مرتبہ دھلا جائے۔ ؟

مسئلہ (۱) میں دو مذہب ہیں

مذہب (۱) امام شافعیؒ کے نزدیک اعضاء ممسوحہ پر ماء جدید سے تین مرتبہ مسح کرنا مسنون ہے۔ اور ایک مرتبہ کرنا فرض ہے۔

نوٹ حضرت امام ترمذیؒ نے حضرت ربیع بنت معوذؓ کی حدیث شریف نقل کی ہے جس میں ایک مرتبہ مسح علی الراس بیان کیا گیا ہے۔ اور نیچے امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کا مسلک نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک بھی مسح علی الراس ایک مرتبہ ہے۔ لیکن شافعیہ کی تمام کتابوں کے اندر یہ بات واضح طور پر موجود ہے کہ ان کے یہاں ماء جدید سے تین مرتبہ مسح کرنا مسنون ہے۔ شاید امام ترمذیؒ کو امام شافعیؒ کا ایک مرتبہ والا قول مل گیا ہوگا۔

مذہب (۲) حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور جمہور محدثین وفقہاء کے نزدیک مسح علی الراس ایک ہی مرتبہ کرنا مسنون ہے

دلیل: مذہب ۱ کی ۲ دو دلیلیں ہیں۔

دلیل (۱) وہ روایت ہے جس کے اندر تین تین مرتبہ وضو کرنا ثابت ہے۔ تو دلالۃً ان روایات سے مسح بھی تین تین مرتبہ ثابت ہوگا۔

دلیل (۲) حضرت جی مولانا یوسفؒ نے امانی الاحبار صفحہ ۱۳۹ ج ۱ پر امام طبرانی کی معجم الاوسط سے حدیث شریف ومسح علیٰ راسہ ثلاثاً اور صفحہ پر طبرانی کی مسند الشامیین سے تین مرتبہ والی حدیث شریف نقل فرمائی ہے۔ اس سے بالکل واضح ہوجاتا ہے کہ مسح علی الراس میں بھی تثلیث مسنون ہے۔

فریق ثانی کو مذہب (۲) کی طرف سے جواب

پہلی دلیل میں جو آپ نے توضأ ثلاثاً ثلاثاً سے استدلال کیا ہے وہ استدلال درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ اعضاء مغسولہ کے حق میں ہے نہ کہ ممسوحہ کے حق میں۔

دوسری دلیل کا جواب معجم طبرانی کی روایت ضعیف ہے اور ضعیف روایت خود تمہارے یہاں قابل استدلال نہیں ہے تو ہمارے خلاف پیش کرنا کیسے درست ہوسکتا ہے؟

مذہب (۲) کی دلیل لغت کے اندر مسح کے معنیٰ ید مبتلاً (تر ہاتھ) کو خشک اعضاء کے اوپر پھیر دینے کو مسح کہا جاتا ہے۔ اور تین مرتبہ ماءِ جدید سے مسح کرنے کی صورت میں مسح کا ثبوت ختم ہوجائے گا بلکہ مغسول بن جائے گا جو مقصد مسح کے خلاف ہے لہذا مسح کو اپنے معنے پر باقی رکھنے کے لئے ایک ہی مرتبہ کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ دوسری تیسری مرتبہ مسح کرنے میں عضو مسح کے بجائے دھل جاتا ہے۔

لہٰذا مسنون تین مرتبہ نہیں ہوسکتا ہے۔

مسئلہ (۲) اعضاء مغسولہ کو کتنی مرتبہ دھلنا مسنون ہے۔ اس سلسلہ میں دو مذہب ہیں۔

مذہب (۱) امام شافعیؒ کے نزدیک تین مرتبہ دھلنا مسنون ہے اور تین سے کم یا زیادہ کرنا خلاف سنت ہے۔

مذہب (۲) ائمہ ثلٰثہ اور جمہور کے نزدیک فرض۔ دو مرتبہ مستحب اور تین مرتبہ مسنون ہے۔

شافعیہ کی دلیل وہ احادیث شریفہ ہیں جن کے اندر تین تین مرتبہ وضو کرنا ثابت ہے جو یہاں شروع باب میں موجود ہے۔ انکے یہاں ایک قول کے مطابق تین تین مرتبہ سے زیادہ دھلنا مکروہ تنزیہی ہے۔ اور ایک قول کے مطابق وضو باطل ہوجاتا ہے۔ اول قول زیادہ راجح ہے۔ نیز وہ لوگ جو اس حدیث کو پیش کرتے ہیں جسکے اندر تین تین مرتبہ وضو کرنے کے بارے میں فرمایا گیا تھا:۔ فمن زاد او نقص فقد ظلم وتعدی۔ نسائی، ترمذی، ابن ماجہ۔

مذہب (۲) کی دلیل وہ حدیث شریف ہے جس کے اندر ایک مرتبہ وضو کرنا ثابت ہے۔ اور جس حدیث شریف میں فمن زاد او نقص فقد ظلم وتعدی ہے اسکا مطلب یہ ہے کہ جو شخص تین مرتبہ سے زیادہ کرتا ہے وہ اپنے آپ پر کمال ثواب سے محروم ہوکر ظلم وتعدی کرتا ہے۔ ورنہ ناجائز نہیں ہے۔

اور تین مرتبہ سے کم کرنے کو خلاف سنت نہیں کہا جا سکتا۔ اس لئے کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے تین مرتبہ سے بھی کم کیا ہے۔

باب فرض مسح الرّاس فی الوضوء

اس باب کے تحت تین مسائل زیر غور ہیں۔

مسئلہ ۱: مقدم راس سے مسح کرنا مسنون ہے یا مؤخر راس سے۔

مسئلہ ۲: عمامہ پر مسح کرنا جائز ہے یا نہیں اور اس سے فرضیت ادا ہوتی ہے یا نہیں؟

مسئلہ ۳: مسح علی الراس کی مقدارِ فرضیت کیا ہے؟

تفصیل مسئلہ نمبر ایک میں دو مذہب ہیں

مذہب (۱) امام حسن بن صالحؒ اور امام وکیع ابن الجراحؒ کے نزدیک مؤخر راس سے مسح کرنا مسنون ہے۔ کما فی الکوکب ص۲۷ ج۱

مذہب (۲): ائمہ اربعؒ اور جمہورؒ کے نزدیک مقدم سے مسح کرنا مسنون ہے۔ کما فی الکوکب الدری ص۲۷ جلد(۱)

ائمہؒ کے دلائل

مذہب (۱) کی دلیل امام وکیعؒ وغیرہ کی دلیل ترمذی شریف کے اندر حضرت ربیع بنت معوذ ابن عفراءؓ کی روایت ہے جسکے اندر مؤخر راس سے مسح کرنا ثابت ہے۔

مذہب (۲) کی دلیل: حضرت عبداللہ ابن زید بن عاصم کی روایت ہے جو یہاں بھی موجود ہے اور ترمذی کے اندر حدیث ربیعؓ سے پہلے بھی موجود ہے اس کے اندر مقدم راس سے شروع کرنا ثابت ہے

امام وکیع کی دلیل کے جوابات

مذہب (۲) کی طرف سے امام وکیع کی دلیل کے دو جواب دیئے جاتے ہیں۔

جواب ۱: علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد میں حضرت ربیع کی حدیث کو نقل

فرما کر ضعیف کہا ہے۔ نیز امام دار قطنیؒ اور بیہقیؒ نے اس حدیث شریف کے اندر اضطراب ثابت فرمایا ہے کہ حضرت ربیع کی روایت کے اندر مقدم راس سے بھی ثابت ہے اور مؤخر راس سے بھی شروع کرنا ثابت ہے۔ لہذا حدیث ربیع قابلِ حجت نہیں ہو سکتی۔

جواب (۲): حضرت گنگوہیؒ نے الکوکبُ الدری ص۲۷ جلد ۱ پر یہ جواب دیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیانِ جواز کے لئے مؤخر راس سے مسح فرمایا، نہ اس لئے ہے کہ مؤخر راس ہی سے مسح کرنا مسنون ہے۔

مسئلہ مسح علی العمامہ کی تفصیل

مسئلہ ۲: مسح علی العمامہ ہے۔ اس میں دو مذہب ہیں۔

مذہب (۱) امام احمد بن حنبلؒ، اسحٰق بن راہویہ، سفیان ثوریؒ، امام اوزاعی، ابو ثور، محمد ابن خزیمہ وغیرہ کے نزدیک عمامہ پر مسح کرنے سے فرضیت ادا ہو جاتی ہے۔ کما فی الامانی ج ۱ ص ۱۵۴

مذہب (۲) ائمہ ثلثہ اور جمہور محدثین و فقہائے کے نزدیک عمامہ پر مسح کرنا جائز نہیں ہے۔ اس سے فرضیت ادا نہیں ہوتی ہے۔

امام شافعی کے نزدیک مسح علی العمامہ میں قید

امام شافعیؒ کے نزدیک محض عمامہ پر مسح کرنے سے فرضیت ادا نہیں ہوتی ہے لیکن سر پر مسح کر لینے کے بعد عمامہ پر بھی مسح کرنا مسنون ہے۔

مسح علی العمامہ پر ائمہ کے دلائل

مذہب ۱ کی دلیل حضرت مغیرہ ابن شعبہؓ کی روایت ہے جس میں عمامہ پر مسح کرنا ثابت ہے۔ وہ لوگ حدیث شریف ترمذی شریف میں مسح علی الخفین

کے باب میں اور طحاوی شریف میں اسی باب کے اندر موجود ہے۔ پیش کرتے ہیں۔

مذہب ۲ کی دلیل اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کے اندر وامسحوا برء وسکم فرمایا ہے کہ سر پر مسح کرنے کا حکم ہے۔

عمامہ پر جواز مسح کے قائلین کی دلیل کے جوابات

ان کی دلیل کے دو جواب دیئے جاتے ہیں

جواب ۱ جس حدیث شریف میں عمامہ پر مسح کرنے کا حکم مذکور ہے وہاں پر ساتھ ساتھ ناصیہ پر مسح کرنے کا بھی ذکر ہے اسلئے محض عمامہ پر مسح کو ادائے فرضیت کے لئے کافی کہدینا درست نہیں ہوسکتا۔

جواب ۲ درحقیقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سر ہی پر مسح فرمایا تھا لیکن مسح کے بعد جب عمامہ درست کرنے لگے تو دیکھنے والے نے یہ سمجھا کہ عمامہ پر ہی مسح فرمایا حالانکہ یہ بات نہیں ہے۔

مسح علی الرأس کی مقدار کیا ہے

مسئلہ ۳: سر کی کتنی مقدار پر مسح کرنا فرض ہے تو اس میں دو مذہب ہیں۔

مذہب ۱ حضرت حبی مولانا یوسف صاحب نے امانی الاحبار جلد ۱ ص ۱۴۷ اور ج ۱ ص ۱۴۹ پر اور ابن رشد مالکی نے بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۱۲ پر نقل فرمایا ہے کہ امام مالک۔ امام مزنی اور شیخ ابو علی جبائی کے نزدیک پورے سر پر مسح کرنا فرض ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذہب ذاہبون کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حنفیہ۔ شافعیہ۔ حنابلہ اور جمہور محدثین وفقہاء کے نزدیک بعض راس پر مسح کرنے سے فرضیت ادا ہو جاتی ہے اور پورے سر پر مسح کرنا مسنون اور کمال فضیلت ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر خالفہم فی ذالک

آخرون کے مصداق ہیں۔

ائمہ کے دلائل

مذہب ۱ پورے سر پر مسح کے قائلین کی دلیل

شروع باب کی وہ حدیث ہے جس کے اندر مقدم راس سے شروع کر کے گردن تک کھینچ کر لے جانا ثابت ہے۔ اس حدیث کو صاحب کتاب نے تین صحابی سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

(۱) حضرت عبداللہ بن زید بن عاصم سے ایک سند کے ساتھ۔

(۲) حضرت طلحہ بن مصرف نے اپنے دادا سے دو سندوں کے ساتھ۔

(۳) حضرت معاویہ سے ایک سند کے ساتھ۔

پورے سر پر مسح کے قائلین کی دلیل کا جواب

ص ۱۸ س ۵ فقالوا الذی فی آثارکم ھذہ الخ مطبع آصفیہ کے نسخہ کے اندر یہ عبارت ہے۔ یہاں سے تین سطروں کے اندر فریق ثانی کی جانب سے فریق اول کی دلیل کا جواب دیا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے وضو کے اندر پورے سر کا مسح فرمایا ہے اور ہم بھی ہر وضو کرنے والے سے یہی درخواست کرتے ہیں کہ پورے سر کا مسح کر لیا کریں لیکن یہ حکم بطور فرض نہیں ہے بلکہ بطور کمالِ فضیلت ہے۔ اور حضور اکرمؐ کے فعل کے اندر فرضیّت کی دلیل نہیں ہے بلکہ یہ ایسا ہے جیسے تین تین مرتبہ حضورؐ سے وضو کرنا ثابت ہے لیکن یہ تین مرتبہ فرض نہیں ہے بلکہ ایک مرتبہ فرض ہے اور بقیہ کمال فضیلت کے لئے ہے۔ ایسا ہی مسح کا حکم ہوگا کہ بعض سر کا مسح کرنا فرض ہے اور بقیہ کمالِ فضیلت کے لئے ہے۔

بعض سر پر مسح کے قائلین کے دلائل

آصفیہ کے نسخہ میں ص۱۸ س۸ وقد روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ یہاں سے صاحب کتاب فریق ثانی کی جانب سے بعض سر کے مسح کی فرضیت پر تین دلیلیں پیش کریں گے۔

دلیل۱ اسی عبارت کے ذیل میں حضرت مغیرہ ابن شعبہ کی روایت ہے کہ حضورؐ عمامہ اور ناصیہ پر مسح فرمایا ہے۔ ناصیہ پر مسح کرنیکا مطلب یہ ہے کہ پیشانی کی مقدار سر کے حصہ پر مسح فرمایا ہے۔ اور عمامہ پر مسح کرنے کی توجیہ ماقبل میں گذر چکی۔ تو اس حدیث شریف سے سر کے بعض حصہ پر مسح ثابت ہے۔ لہذا کہنا ہوگا کہ پورے سر پر مسح کرنا فرض نہیں ہے بلکہ کمالِ فضیلت ہے۔ ص۱۸ س۱۱ میں ففی هذا الآثار ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسح علی بعض راسہ سے آٹھ سطروں کے اندر حضرت مغیرہ ابن شعبہؓ کی حدیث کی توجیہ بیان فرما رہے ہیں کہ ماقبل میں حضرت مغیرہ ابن شعبہ کی روایت دو سندوں کے ساتھ جو گذری ہے اس کے متن کے اندر دو ٹکڑے ہیں نمبر۱ مسح علی العمامہ نمبر۲ مسح علی الناصیہ اب سر کے مسح پر ان دونوں ٹکڑوں میں کس کے ذریعہ سے استدلال کیا جائے تو اگر مسح علی العمامہ والے ٹکڑے سے استدلال کیا جائے تو یہ ایسا ہوگا جیسا کہ مسح علی الخفین اور مسح علی الخفین کے جواز کیلئے یہ شرط ہیکہ دونوں پیر پورے طریقے سے موزے کے اندر داخل ہو جائیں۔ لہذا اگر بعض حصہ باہر رہ جائے تو یہ جائز نہیں ہو سکتا کہ ظاہری حصہ کو دھل دیا جائے اور موزے میں چھپے ہوئے حصہ پر مسح کیا جائے بلکہ پورے کا دھلنا واجب ہوگا۔ تو ایسا ہی مسح علی الراس کا حکم بھی ہونا چاہئے کہ اگر سر کا بعض حصہ عمامے سے باہر رہ جائے تو باہر کے حصہ پر مسح کرنا ثابت نہیں ہو سکتا لہذا اندرونی حصہ پر بھی مسح کرنا جائز نہیں ہوگا تاکہ پورے سر کا حکم یکساں ہو جائے جیسا کہ پورے پیر کا حکم یکساں ہوتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ پورے سر کو دھل دیا جائے جیسا کہ پورے پیر کو دھل دیا جاتا ہے

اسی لئے مسح علی الراس پر مسح علی العمامہ والے ٹکڑے سے استدلال درست نہیں ہوسکتا کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پورے سر کو کبھی نہیں دھلا۔ اور اگر مسح علی العمامہ والے ٹکڑے سے استدلال کیا جائے تو کوئی اشکال نہیں ہوتا ہے بلکہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ مقدار ناصیہ پر مسح کرنا فرض ہے اور اس سے زائد پر مسح کرنا کمالِ فضیلت پر دلیل ہوگا۔ اور اس صورت میں ان احادیث شریفہ کے اندر تعارض لازم نہیں آئے گا بلکہ تطبیق ممکن ہوگی۔

صاحب کتاب نے فلما اکتفی النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے تین سطروں کے اندر اس بات کو ثابت کیا ہے۔

نظرِ طحاوی

دلیل نمبر ۲ واما من طریق النظر فانا رأینا الوضوء الخ (ص ۱۸ س ۲۱) سے عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ اعضاء وضو دو قسموں پر ہیں نمبر ۱: اعضاء مغسولہ اور یہ تین ہیں **وجہ۔ ید۔ رجل**
نمبر ۲: اعضاء ممسوحہ اور یہ سر ہے۔ اور اعضاء مغسولہ کا حکم یہ ہے کہ جس عضو کے بعض حصہ کے دھلنے کا حکم ہے اس میں پورا دھلنا واجب ہے تو سر کے مسح کو بعض لوگوں نے اعضاء مغسولہ پر قیاس کرکے کہا ہے کہ بعض سر کے مسح کا حکم ثابت ہوجائے تو پورے سر کا مسح واجب ہوگا تاکہ حکم یکساں ہوجائے۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ ممسوح کو مغسول پر قیاس کرنا درست نہیں ہوسکتا ہے بلکہ ممسوح کو ممسوح ہی پر قیاس کرنا درست ہوگا تو ہم نے مقیس علیہ تلاش کرکے دیکھا تو مسح علی الخفین کو دیکھا تو اس میں سب اتفاق ہے کہ بعض خف پر مسح کرنا کافی ہوتا ہے تو ایسا ہی بعض سر پر مسح کرنا کافی ہوگا۔

دلیل نمبر ۳ وقد روی فی ذالک عمن بعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ایضا ما یوافق الخ (ص ۱۸ س ۲۷) یہاں سے عمل صحابہ پیش کیا جاتا ہے کہ عبد اللہ بن عمرؓ مقدم راس پر مسح فرمایا کرتے تھے تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اگلے سر پر مسح فرمایا کرتے تھے جو درحقیقت سر کا بعض حصہ ہے۔

باب حکم الاذنین فی وضوء الصلوٰۃ

اس باب کے تحت چار مسئلے قابلِ غور ہیں (۱) کیفیت مسح علی الاذنین کا حکم (۲) مسح علی الاذنین کا حکم واجب ہے یا سنت یا مستحب۔ (۳) مسح علی الاذنین میں تکرار ہے یا نہیں (۴) ماء جدید سے مسح کیا جائے یا سر کے پانی سے۔

ان چاروں مسائل میں سے مسئلہ ۱ سے متعلق صاحب کتاب بحث کریں گے۔ اور بقیہ تین مسائل مزید افادہ کے لئے ان شاء اللہ تعالیٰ بعد میں بیان کریں گے

مسئلہ ۱ مسح علی الاذنین کی کیفیت کا حکم

اس سلسلہ میں علماء سے چھ اقوال مروی ہیں۔

قول ۱: امام عامر شعبیؒ اور حسن ابن صالحؒ کے نزدیک اذنین کا اگلا حصہ چہرہ کے حکم میں ہو کر چہرہ کے ساتھ دھلنا لازم ہوگا اور پچھلا حصہ سر کے حکم میں ہو کر سر کے ساتھ مسح کرنا لازم ہوگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر مذہب قوم الی ہذا الاثر کے مصداق ہیں۔

قول ۲: ائمہ اربعہ امام سفیان ثوریؒ، عبداللہ ابن مبارکؒ اور جمہورؒ کے نزدیک اذنین کے اگلے اور پچھلے دونوں حصے سر کے حکم میں ہو کر سر کے ساتھ مسح کرنا لازم ہے۔ یہی کتاب کے اندر خالفہم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔ انھیں دونوں مذاہب کے متعلق ہمیں کتاب کے اندر بحث کرنی ہے۔ باقی اقوال مزید افادہ کے لئے نقل کئے جاتے ہیں۔

قول ۳: امام ابن شہابؒ زہری کے نزدیک اذنین کے ظاہری و باطنی دونوں حصے چہرے کے حکم میں ہو کر چہرے کے ساتھ دھلنا لازم ہے

قول ۴: امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک دونوں سر کے حکم میں ہیں لیکن ماء جدید سے مسح کرنا لازم ہے

قول ۵:- امام اسحٰق ابن راہویہؒ کے نزدیک اگلے اور پچھلے دونوں حصوں کو چہرے کے حکم میں قرار دے کر چہرے کے ساتھ دھونا لازم ہے۔

قول ۶:- امام زیلعیؒ نے نصب الرایہ جلد ۱ ص ۲۲ میں امام شریحؒ کا قول نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک اگلے پچھلے دونوں حصوں کو چہرے کے ساتھ دھونا اور سر کے ساتھ مسح کرنا لازم ہے۔

دلائل: قول اولؒ کے قائلینؒ کی دلیلؒ

دلیل شروع باب میں حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی روایت ہے جو حضرت علیؓ سے نقل فرمائی ہے کہ حضرت علیؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کے سلسلے میں ایک طویل حدیث شریف بیان فرمائی جس کے اندر پورے وضو کو دکھلایا اور آخر میں مسح علی الراس فرمایا اور دونوں کے ظاہری حصے یعنی پچھلے حصے پر مسح فرمایا ہے تو یہ اثبات کی دلیل ہے کہ دونوں کانوں کے پچھلے حصہ پر مسح کرنے کا حکم ہے اور اگلے حصہ پر مسح کرنے کا حکم نہیں ہے بلکہ چہرے کے ساتھ دھلنے کا حکم ہے۔ لہٰذا کہنا ہوگا کہ اگلے حصہ کو چہرے کے ساتھ دھلنا لازم اور پچھلے حصہ کو سر کے ساتھ مسح کرنا لازم ہے وخالفہم فی ذالک آخرون فقالوا الاذنان من الراس الخ یہاں سے اخیر باب تک قول ثانی کے قائلین کی طرف سے مدعا کے ثبوت میں چار دلیلیں پیش کیجا ئیں گی۔

دلیل ۱:- حدیث مرفوع جس کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا واضح طور پر دونوں کانوں کے اگلے اور پچھلے دونوں حصوں پر مسح کرنا ثابت ہے۔ اس مضمون کی حدیث کو صاحب کتابؒ نے آٹھ صحابہؓ سے چودہ سندوں کے ساتھ نقل کیا ہے

(۱) حضرت عثمان ابن عفانؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

(۲) حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

(۳) حضرت مقدام بن معدی کربؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

(۴) حضرت تمیم انصاریؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

(۵) حضرت عبد اللہ ابن زیدؓ سے ایک سند کے ساتھ
(۶) حضرت عمرو بن شعیبؒ عن ابیہ عن جدہ کے طریق سے ایک سند کیساتھ
(۷) حضرت امامہ باہلیؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
(۸) حضرت ربیعؓ بنت معوذ بن عفراء سے چھ سندوں کے ساتھ۔
نقل فرمایا ہے۔

قال ابو جعفر ففی ہذہ الخ سے ڈیڑھ سطر کے اندر صاحب کتاب مذکورہ حدیث شریف جو چودہ سندوں کے ساتھ نقل فرمائی ہے۔ اس کے ذریعہ سے فریق ثانی کے مدعا کے ثبوت میں استدلال فرمارہے ہیں کہ مذکورہ تمام احادیث شریفہ کے اندر آنحضورؐ کا واضح فعل موجود ہے کہ آپؐ نے دونوں کانوں کے اگلے اور پچھلے حصوں پر سر کے ساتھ مسح فرمایا ہے۔ اور اس مضمون کی روایت اتنی کثرت اور تواتر کے ساتھ مروی ہے جتنی کہ مخالف روایت مروی نہیں ہے۔ لہٰذا ان متواتر روایات کے مقابل میں دوسری روایات پر عمل نہیں کیا جاسکتا۔

دلیل (۲) نظر طحاوی: واما من طریق النظر فانا قد رأینا ہم لا یختلفون ان المحرمۃ لیس لہا ان تغطی وجہہا الخ سے دو سطروں کے اندر نظر و فکر کے تحت میں عقلی دلیل پیش فرماتے ہیں کہ جو عورت حج کے لئے احرام باندھ لے اس پر حکم یہ ہے کہ وہ چہرے کو کھلا رکھے اور سر کو ڈھانکے رکھے۔ اور تمام علماء کا اتفاق اس بات پر ہے کہ سر کے ساتھ ساتھ دونوں کانوں کے اگلے پچھلے دونوں حصوں کو ڈھانپ لینا واجب ہے، تو یہ اس بات پر واضح دلیل ہے کہ دونوں کانوں کا حکم سر کے حکم میں داخل ہے۔ لہٰذا حکم مسح کے اندر بھی دونوں کانوں کا حکم سر کے حکم میں ہوکر اگلے پچھلے دونوں حصوں پر مسح کرنا لازم و ضروری ہوگا اور اگلے حصے کو دھلنا درست نہیں ہوگا۔

دلیل ۳: وجہ اخریٰ الخ سے تقریباً چھ سطروں کے اندر دوسری عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ہمارے فریق مخالف اس بات

پر اختلاف نہیں کرتے ہیں کہ دونوں کانوں کے پچھلے حصے کو سر کے ساتھ مسح کیا جائے البتہ اگلے حصے کو سر کے ساتھ مسح کرنے میں ان کو اختلاف ہے بلکہ اگلے حصے کو دھویا جائے تو اس اختلاف کو ختم کرنے کے لئے، ہم نے تمام اعضاء وضو کا مطالعہ کیا تو ہم نے دیکھا کہ وضو کے اندر اعضاء مفروضہ کل چار ہیں۔ تین ان میں سے اعضاء مغسولہ ہیں (چہرہ۔ دونوں ہاتھ، دونوں پیر) اور ایک عضو (سر) ممسوح میں سے ہے۔ تو ہم نے دیکھا کہ جن اعضاء کو دھلنے کا حکم ہے، پورے پر دھلنے کا ہی حکم ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ کچھ حصہ دھلا جائے اور کچھ حصے پر مسح کیا جائے۔ اور جن اعضاء پر مسح کا حکم ہے ان میں پورے پر مسح ہی کا حکم ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ کچھ پر مسح کیا جائے اور کچھ کو دھل دیا جائے۔

اور اذنین کے پچھلے حصے کے بارے میں فریق مخالف بھی مسح پر متفق ہیں البتہ اگلے حصے میں اختلاف کرتے ہیں۔ اور اعضاء وضو کے اندر اصول یہ ملا ہے کہ جس کے بعض حصے کو دھلنے کا حکم ہے اس کے بعض پر مسح جائز نہیں ہے۔ اور اسی طرح جس کے بعض حصے پر مسح کا حکم ہے اس کے بعض حصے کو دھلنا جائز نہیں ہے تو اذنین میں بھی لازمی طور پر یہی حکم ہونا چاہیئے کہ جب پچھلے حصے پر مسح کا حکم ہے تو اگلے حصے پر بھی مسح کا حکم ہوگا۔

دلیل ۴:- **فقد قال بذالك جماعة من اصحاب رسول الله ﷺ الخ۔** یہاں سے اخیر باب تک دلیل ۴ پیش کی جاتی ہے۔ اور اس دلیل کے دو جزء ہیں۔ جز اول یہ ہے کہ صحابۂ کرام کی ایک بڑی جماعت کا عمل اور فتویٰ اس بات پر ہے کہ اذنین کے اگلے اور پچھلے دونوں حصوں پر مسح کیا جائے۔ اس مضمون کو صاحب کتاب نے چار صحابہ سے چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

(۱) حضرت انس رضی اللہ عنہ کا عمل۔

(۲) عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا فتویٰ دو سندوں کے ساتھ۔

(۳) حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔
(۴) حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کا عمل اور فتویٰ تین سندوں کے ساتھ۔
نقل فرمایا ہے۔ حضرات صحابۂ کرامؓ کے عمل اور فتاوے فریق ثانی کے مدعی کیلئے واضح طور پر تائید اور دلیل ہیں۔

دلیل کا جزء ثانی فریق مخالف نے اپنے استدلال میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت کو نیز حضرت علیؓ اور حضورؐ کے عمل کو بطور ثبوت کے پیش فرمایا تھا اور یہاں یہ بات بالکل واضح ہوگئی کہ خود حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کا عمل اپنی روایت کے خلاف ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ جب راوی کا عمل اپنی روایت کے خلاف ہو تو روایت کو منسوخ مانا جاتا ہے اور عمل کو نسخ کی دلیل سمجھا جاتا ہے لہذا شروع باب کی روایت جو ابن عباسؓ سے مروی ہے اس کا منسوخ ہوجانا ابن عباسؓ کے عمل سے واضح ہے لہذا اس کو استدلال میں پیش کرنا صحیح نہیں ہوسکتا۔

اب آخر میں تین مسائل مزید افادے کے لئے پیش کئے جاتے ہیں جن کے بارے میں شروع باب میں اشارہ کردیا گیا تھا۔

مسئلہ ۱ مسح علی الاذنین کا حکم کیا ہے؟ اس سلسلے میں تین مذاہب ہیں

مذہب (۱) بذل المجہود صفحہ ۵۷ ج۱، اوجز المسالک ج۱ ص۱۲، حاشیہ الکوکب الدری ج۲ ص۲۸، بدایۃ المجتہد ج۱ ص۱۴، موفق الدین ابن قدامہؒ نے مغنی ابن قدامہ ج۱ ص۹۰، امام علاء الدین کاسانیؒ نے بدائع الصنائع ج۱ ص۲۳ میں نقل فرمایا ہے کہ امام شافعیؒ، امام ابوحنیفہؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک مسح علی الاذنین مسنون ہے۔

مذہب (۲) علامہ موفق الدین ابن قدامہؒ نے مغنی ج۱ ص۹۰ میں نقل فرمایا ہے کہ امام احمد ابن حنبلؒ کے نزدیک مسح علی الاذنین واجب ہے۔ علامہ شوکانیؒ نے نیل الاوطار ج۱ ص۱۵۶ میں اسحٰق ابن راہویہؒ کا بھی یہی قول

نقل فرمایا ہے۔

مذہب (۳) علامہ ابن رشد مالکیؒ نے بدایۃ المجتہد ص۱۴ج۱ میں نقل فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور بعض مالکیہ کے نزدیک مسح علی الاذنین فرض ہے۔ اور ابن رشدؒ کا امام ابوحنیفہؒ کی طرف فرضیت کو منسوب کرنا عدم واقفیت پر مبنی ہے کیونکہ کتب حنفیہ کے ذخیرہ میں کہیں بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فرضیت کا قول نہیں ملتا ہے۔

مسح علی الاذنین میں ماءِ جدید لازم ہے یا نہیں

مسئلہ (۲) مسح علی الاذنین کے لئے ماء جدید ضروری ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں دو مذہب ہیں

مذہب (۱) امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمد ابن حنبلؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ کے نزدیک ماء جدید سے مسح کرنا مسنون ہے۔ یہی قول مذکورہ تمام کتابوں میں نقل کیا ہے۔

مذہب (۲) مذکورہ تمام کتابوں میں نقل فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک سر کے پانی سے مسح کرنا مسنون ہے ماء جدید ضروری نہیں ہے۔

مسح علی الاذنین میں تکرار مستحب نہیں

مسئلہ (۳) مسح علی الاذنین میں تکرار ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں دو مذہب ہیں۔

مذہب (۱) موفق الدین ابن قدامہؒ نے المغنی ص۸۸ج۱ میں یہ نقل فرمایا ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک تکرار مستحب ہے۔

مذہب (۲) ائمہ ثلاثہؒ اور جمہورؒ کے نزدیک تکرار مستحب نہیں ہے۔

باب فرض الرجلین فی وضوء الصلوٰۃ

اس باب کے تحت صاحب کتاب نے دو مسئلے پر بحث کی ہے

مسئلہ ۱ وضو کے اندر رجلین کا وظیفہ کیا ہے یعنی عدم خف کی حالت میں پیروں کو دھلنے کا حکم ہے یا مسح کرنے کا ؟

مسئلہ ۲ آیۃ کریمہ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین الآیۃ کے اندر ارجلکم کا عطف رؤس پر ہے یا مرفقین پر ؟

مسائل کی تفصیل

مسئلہ (۱) رجلین کے وظیفہ کے سلسلے میں حضرت جی نے امانی الاحبار ج۱ ص۱۷۳ کے اندر چار مذہب نقل فرمایا ہے

مذہب (۱) حضرت جی نے امانی الاحبار ج۱ ص۱۸۳، علامہ عثمانی نے فتح الملہم ج۱ ص۴۰۲، علامہ بنوری نے معارف السنن ج۱ ص۱۸۹ نے، ابن رشد مالکی نے بدایۃ المجتہد ج۱ ص۱۵، موفق الدین ابن قدامہ نے المغنی ج۱ ص۹۱، علامہ ابن نجیم مصری نے البحر الرائق ج۱ ص۱۴ میں نقل فرمایا ہے کہ شیعہ امامیہ کے نزدیک وضو کے اندر عدم خف کی حالت میں دونوں پیروں پر مسح کرنا واجب ہے دھلنا جائز نہیں۔

مذہب (۲) حضرت جی نے امانی الاحبار ج۱ ص۱۷۶ میں نقل فرمایا ہے کہ اصحاب ظواہر کے نزدیک دونوں پیروں کو دھلنا اور مسح کرنا دونوں واجب ہے۔

مذہب (۳) علامہ کاسانی نے بدائع الصنائع ج۱ ص۵، حضرت جی نے امانی الاحبار ج۱ ص۱۷۶، ابن رشد مالکی نے بدایۃ المجتہد ج۱ ص۱۵ علامہ

بنوریؒ نے معارف السنن ص۱۹۱ ج۱ میں تھوڑے اختلاف کے ساتھ یہ نقل فرمایا کہ امام حسن بصریؒ اور امام ابن جریر طبریؒ اور رئیس المعتزلہ ابوعلی جبائی کے نزدیک دھونے اور مسح کرنے کے درمیان اختیار ہے۔

ابن جریر طبریؒ کیطرف مسح علی الرجلین کی نسبت درست نہیں

نوٹ:- حضرت جیؒ نے امانی الاحبار ص۱۳۶ ج۱ میں نقل فرمایا ہے کہ ابن جریر طبریؒ کی طرف اس قول کی نسبت درست نہیں ہے جن لوگوں نے ابن جریر طبریؒ کی طرف اس قول کی نسبت کی ہے ان کو دھوکہ ہوگیا ہے کیونکہ یہ دراصل ابن جریر طبری شیعہ کا قول ہے کیونکہ ابن جریر طبری نام کے دو شخص گذرے ہیں۔

نمبر ۱:- امام ابوجعفر محمد ابن جریر یہ اہل سنت والجماعت کے بہت بڑے زبردست عالم ہیں انہوں نے تفسیر لکھی ہے جو تفسیر طبری سے مشہور ہے اور تاریخ الامم والملوک لکھی ہے جو تاریخ طبری سے مشہور ہے

نمبر ۲:- اہل شیعہ کے اندر بھی ایک ابن جریر طبری گذرے ہیں جن کی کنیت ابوجعفر اور نام محمد ابن جریر ہے۔ اتفاق سے انہوں نے بھی تفسیر لکھی جو تفسیر طبری سے مشہور ہے اور تاریخ بھی لکھی جو تاریخ طبری کے نام سے مشہور ہے لہذا جن لوگوں نے اس قول کی نسبت ابن جریر طبری کی طرف کی ہے درحقیقت وہ ابن جریر اہل سنت والجماعت والے نہیں ہیں بلکہ ابن جریر اہل تشیع والے ہیں۔ لیکن حضرت جیؒ نے جو توجیہ بیان فرمائی ہے کہ اس قول کے قائل اہل سنت والے ابن جریر نہیں ہوسکتے کہ اتنے بڑے آدمی ایسی بات نہیں کہہ سکتے۔ تو احقر کو اس بات پر اشکال ہے کہ علامہ کاسانیؒ نے بدائع الصنائع ص۵ ج۱ میں امام حسن بصریؒ کی طرف بھی اس قول کی نسبت فرمائی ہے۔ تو اگر حضرت امام حسن بصریؒ جیسے زبردست عالم ایسی بات کہہ

سکتے ہیں تو اہل سنت کے ابن جریر بھی ایسی بات کریں تو کوئی تعجب نہیں ہر

مذہب (۴) مذکورہ تمام کتابوں کے اندر نقل فرمایا ہے کہ ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک عدم خف کی حالت میں دونوں پیر کا دھلنا واجب ہے۔ مسح جائز نہیں۔

نوٹ :- امانی وغیرہ میں نقل فرمایا ہے کہ کتاب کے اندر فذہب قوم کے مصداق مذہب ا ہے لیکن خاکسار یہ سمجھتا ہے کہ فذہب قوم کے مصداق شروع کے تینوں مذاہب ہو سکتے ہیں۔ اسلئے تینوں کو فریق اول قرار دیں گے۔ اور وخالفہم فی ذالک آخرون کا مصداق مذہب ۴ ہے۔ اس لئے ان کو فریق ثانی قرار دیں گے

دلائل

فریق اول کی دلیل شروع باب کی سات حدیثیں ہیں جو پانچ صحابہ رضؓ سے منقول ہیں۔

(۱) حضرت علی رضؓ سے تین روایتیں ہیں۔
(۲) حضرت ابن عباس رضؓ سے ایک روایت ہے۔
(۳) ابن عمر رضؓ سے ایک روایت ہے۔
(۴) رفاعہ ابن رافع سے ایک روایت ہے۔
(۵) عباد ابن تمیم انصاریؒ نے اپنے چچا عبداللہ ابن زید انصاری سے ایک روایت نقل فرمائی ہے۔ ترتیب یوں ہے: سب سے پہلے حضرت علی سے دو روایتیں پھر حضرت ابن عباس سے ایک روایت پھر ابن عمر رضؓ کی ایک روایت، پھر رفاعہ کی۔ پھر عبداللہ ابن زید انصاری کی روایت ہے۔ حضرت علی کی پہلی روایت میں مسح براسہ ورجلیہ تو اس سے رجلین پر مسح کرنا بالکل واضح ہے۔ اور حضرت علی کی دوسری روایت میں

ثم اخذ بيديه جميعًا حفنةً من ماء فصكّ بها على قدمه اليمنى واليسرى كذالك تو یہاں پر صکّ بمعنی مارنے کے ہے یعنی قدم پر بھیگا ہاتھ پھیر لینے کے ہیں اور ابن عباسؓ کی روایت میں فرش بہ علی قدمیہ وھو متناعل ترش بمعنی چھڑک دینے کے ہیں۔ یعنی نعلین پہنے ہوئے ہونے کی حالت میں قدم پر پانی چھڑک دیا۔

اور حضرت علی کی تیسری روایت میں فمسح علی ظہر القدم کا لفظ ہے جس سے مسح کرنا واضح ہوتا ہے۔ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں مسح ظہور قدمیہ کا لفظ ہے جس سے مسح کرنا واضح ہوتا ہے۔ تو حضرت رفاعہ کی روایت میں ویمسح براسہ ورجلیہ الی الکعبین کا لفظ ہے کہ رجلین کا عطف راس پر ہو کر مسح کے حکم میں داخل ہو گیا اور عبداللہ ابن زید کی روایت فمسح علی القدمین کا لفظ ہے۔ اس سے رجلین پر مسح کرنا واضح ہے

تو ان ساتوں احادیث شریفہ سے واضح ہوتا ہے کہ رجلین کا وظیفہ مسح ہے نہ کہ غسل۔

فریق ثانی کیطرف سے فریق اول کی مذکورہ دلائل کے جوابات

فقالوا یغسلان سے ان کی دلیل کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ اب علی الترتیب جواب سنو۔

حضرت علیؓ کی روایت کا جواب اس حدیث شریف سے مسح رجلین پر استدلال کسی طرح درست نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس حدیث شریف کے اندر چہرے کے لئے بھی مسح کا لفظ استعمال کیا ہے لہذا یہاں پر مسح بمعنی غسل کے لینا پڑے گا۔ اس کی طرف صاحب کتاب نے قال ابوجعفر ولیس فی ھذا الحدیث عندنا جواب الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

حضرت علیؓ کی روایت کا جواب: فصکّ بہا کے اندر صک بمعنی مسح کے

نہیں ہے بلکہ صک بمعنی صب ہے، لہٰذا اس سے مسح پر استدلال صحیح نہیں ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت کا جواب اس روایت کے اندر رش بمعنی چھڑکنے اور مسح کرنے کے نہیں ہو سکتا بلکہ سیاق وسباق سے پانی بہانے کے معنی میں ہونا واضح ہوتا ہے۔ کیونکہ اس حدیث شریف کے اندر فاخذ ملأ کفیہ ماءً آیا ہے کہ چلو بھر کر پانی لیکر مسح ممکن نہیں ہے بلکہ غسل ہی ہو سکتا ہے اور چپل پہننے کی حالت میں پیر کا دھلنا راجح ہے۔

حضرت علیؓ کی تیسری روایت کا جواب اس روایت کے اندر فمسح علی ظہر القدم کا لفظ ہے۔ اس کے اندر دو احتمال ہیں۔

احتمال ۱: مسح بمعنی غسل کے ہے۔ احتمال ۲: یہ عدم خف کی حالت میں نہیں ہے۔ بلکہ بحالت خف مسح فرمایا ہے اور ہم بھی کہتے ہیں کہ خف کی حالت میں مسح ہی کیا جائے گا۔

حضرت ابن عمرؓ کی روایت کا جواب اس روایت کے اندر بھی دو احتمال ہیں کہ موزہ پہنے ہوئے ہونے کی حالت میں مسح فرمایا یا مسح بمعنی غسل کے ہے۔

حضرت رفاعہؓ کی روایت کا جواب اس روایت کے اندر قرآن کریم کی طرح وارجلکم الی الکعبین کا عطف راس پر نہیں ہے بلکہ مرفقین پر ہے، لہٰذا مسح کا حکم نہیں بلکہ دھونے کا حکم ہوگا۔

حضرت عبد اللہ ابن زیدؓ کی روایت کا جواب اس روایت کے اندر بھی دو احتمال ہیں۔ احتمال ۱: مسح بمعنی غسل کے ہے۔ احتمال ۲: موزہ پہننے کی حالت میں مسح فرمایا تھا۔

لہٰذا آپ کی پیش کردہ روایات کے ذریعہ رجلین کا مسح کرنا واجب، مستحب، سنت، کسی پر بھی استدلال درست نہیں ہو سکتا۔ نیز حضرت علیؓ کی روایت کا ایک جواب یہ بھی ہے کہ آگے ان کی روایت آرہی ہے جس کے

اندر رجلین کو تین تین مرتبہ دھلنے کا ذکر موجود ہے لہذا حضرت علی کی روایت کے درمیان میں تعارض ہے۔ اس لئے ان کی روایات سے استدلال علی الاطلاق درست نہیں ہو سکتا۔

فریق ثانی کے دلائل واحتجوا فی ذالک من الآثار الخ سے تقریباً تین صفحہ کے اندر فریق ثانی کے مدعیٰ کے ثبوت میں چار دلیلیں پیش کی ہیں۔ پہلی دلیل حضورؐ کی فعلی حدیث، دوسری حدیث حضورؐ کی قولی حدیث، عبارۃ النص اور اقتضاء النص سے۔ تیسری دلیل حضور کی قولی حدیث اشارۃ النص اور دلالت النص سے۔ چوتھی دلیل نظر طحاوی کے تحت عقلی دلیل۔

دلائل کی تفصیل

دلیل ۱: مطبع آصفیہ ص۲۱ میں واحتجوا فی ذالک من الآثار الخ سے بیس سطروں کے اندر حضورؐ کی فعلی حدیث کو غسل رجلین کے ثبوت میں نو صحابہ سے پندرہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

(۱) حضرت علیؓ سے چار سندوں کے ساتھ۔

(۲) حضرت عثمانؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

(۳) حضرت مستورد ابن شداد قرشیؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

(۴) حضرت ابورافعؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

(۵) حضرت ربیع بنت معوذؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

(۶) حضرت ابوہریرہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

(۷) حضرت عمرو ابن شعیب عن ابیہ عن جدہؓ کے طریق سے ایک سند کیساتھ۔

(۸) حضرت عبداللہ ابن زید ابن عاصم انصاریؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

(۹) حضرت جبیر ابن نفیرؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

یہ کل پندرہ سندوں کے ساتھ نو صحابی نے متفقہ طور پر عمل رسول کو نقل

فرمایا ہے کہ حضورؐ نے وضو کے اندر دونوں پیروں کو دھویا ہے۔ لہٰذا کہنا پڑے گا کہ عدم خف کی حالت میں دونوں پیروں کا وظیفہ غسل ہی ہے نہ کہ مسح۔

دلیل ۲۔ اور حکمت وضو وقد روی عنہ ایضا مایدل ان حکمہا الغسل الخ سے قولی حدیث کی عبارۃ النص اور اقتضاء النص سے غسل رجلین کو ثابت کیا گیا ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ جب بندۂ مومن وضو کے اندر اپنے چہرے کو دھلتا ہے تو دھلنے کے ساتھ ساتھ تمام وہ گناہ اس کے چہرے سے نکل جاتے ہیں جو آنکھوں سے دیکھنے کے ذریعہ کیا ہے۔ اور جب دونوں ہاتھوں کو دھلتا ہے تو دھلنے کے ساتھ ساتھ دونوں ہاتھوں کے گناہ نکل جاتے ہیں۔ اور جب دونوں پیروں کو دھلتا ہے تو دھلنے کے ساتھ ساتھ دونوں پیروں کے گناہ نکل جاتے ہیں۔

تو اس حدیث شریف کی عبارۃ النص سے یہ بات واضح ہوگئی کہ رجلین کا وظیفہ غسل ہے۔ نیز اقتضاء النص سے بھی دونوں پیروں کا وظیفہ غسل ہونا ثابت ہوتا ہے کہ دونوں پیروں کو دھلتے ہوئے گناہوں کا جھڑجانا اس بات کی دلیل ہے کہ غسل ہی پیروں کا وظیفہ ہے ورنہ پیر دھلتے وقت گناہ کا جھڑنا متحقق نہ ہوتا۔ اور صاحب کتاب نے اس مضمون کی حدیث کو تین صحابی سے پانچ سندوں کے ساتھ سولہ سطروں کے اندر نقل فرمایا ہے۔

(۱) حضرت ابوہریرہؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

(۲) حضرت ثعلبہ ابن عباد ابن ثعلبہ الابدیؒ نے اپنے والد عباد ابن ثعلبہ سے ایک سند کے ساتھ۔

(۳) حضرت عمرو ابن عبسہؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

فہذہ الآثار تدل ایضا علی ان الرجلین فرضہا الخ ص ۲۳ س ۲ سے دو سطروں کے اندر مذکورہ احادیث شریفہ سے استدلال کی صورت بیان فرمائی ہے کہ اگر رجلین کا وظیفہ مسح ہوتا تو ان دونوں کے دھلنے میں نہ گناہ جھڑتے

اور نہ ثواب ملتا. جیساکہ سر کے اوپر مسح کے بجائے اگر سر کو دھل دیا جائے تو نہ گناہ جھڑ سکتے ہیں اور نہ ہی ثواب مل سکتا ہے ۔ لہٰذا اس سے بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ رجلین کا وظیفہ غسل ہے نہ کہ مسح ۔

اشکال مذکورہ حدیث شریف کے اندر خرجت من وجہہ کل خطیئۃ الخ یا اس جیسی عبارت آئی ہے اور خرجت کا فاعل اجسام میں سے ہو سکتا ہے نہ کہ اعراض میں سے ۔ اور خطا و گناہ از قبیل اعراض ہیں نہ کہ اجسام ۔ لہٰذا خطیئۃ کا فعل خرجت کو لانا محلّ اشکال ہے ۔

اس اشکال کے تین جوابات دیئے جاتے ہیں

جواب (۱) علامہ سیوطیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہاں پر خرجت کا استعمال مجازاً ہے کیونکہ خرجت بمعنی غفرت ہے تو عبارت یوں ہوگی کہ اذا غسل وجہہ غفرت لہ کل خطیئۃ ۔

جواب (۲) قاضی ابوبکر ابن العربیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ خرج کا فاعل مضاف محذوف ہے، تقدیر عبارت یوں ہے ۔ خرج اثر کل خطیئۃ یہاں پر اثر از قبیل اجسام اس طرح ہو سکتا ہے کہ جب انسان کوئی گناہ کرتا ہے تو اس کے قلب پر زنگ لگ جاتا ہے اسی طرح جتنے گناہ کرتا جاتا ہے تو اس زنگ میں اضافہ ہوتا جاتا ہے یہاں تک کہ وہ زنگ ایک جسم اور مادے کی شکل اختیار کر لیتا ہے تو خرج کا فاعل گناہوں کا اثر ہے جو زنگ و مادہ کی شکل میں ہے لہٰذا خرج یہاں محل اشکال میں واقع نہیں ہے ۔

جواب (۳) حضرت علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ عالم کی تین قسمیں ہیں (۱) عالم مشاہدہ یعنی جس کو عالم دنیا کہتے ہیں ۔ (۲) عالم برزخ اس کو عالم مثال کہتے ہیں ۔ (۳) عالم لاہوت ، اس کو عالم آخرت کہتے ہیں ۔ تو جو چیزیں عالم مشاہدہ کے اندر عوارض کی شکل میں

نظر آتی ہیں وہ عالم مثال میں اجسام کی شکل میں ہوتی ہیں جیسا کہ خواب کے اندر عالم مثال کی چیزیں نظر آتی ہیں تو ان میں اگر دودھ دیکھا ہے تو اس سے مراد علم ہوتا ہے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے۔ حالانکہ علم اعراض میں سے ہے اور دودھ اجسام میں سے ہے۔ اسی طرح حدیث شریف میں خروج کا استعمال عالم مثال کے اعتبار سے ہے کہ گناہ عالم مشاہدہ کے اندر اگرچہ اعراض کی شکل میں ہیں لیکن عالم مثال کے اندر وہ اجسام کی شکل میں ہو جائیں گے۔

دلیل ثالث صفحہ ۲۳ ج ۱ میں وقد روی عن رسول اللہ ﷺ ایضاً ما یدل علی ذالک الخ سے تقریباً انتیس ۲۹ سطروں کے اندر حضور ﷺ کی قولی حدیث کے اشارۃ النص اور دلالۃ النص سے استدلال کیا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ بعض صحابہ نے وضو کرتے ہوئے ایڑیوں کو اہتمام سے نہیں دھلا جس سے خشکی کی چمک نظر آرہی تھی تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ وضو میں خشک رہنے والی ایڑیاں جہنم میں جائیں گی۔ تو اس حدیث شریف سے بالکل واضح ہوتا ہے کہ رجلین کا وظیفہ غسل ہے نہ کہ مسح۔ کیونکہ اگر غسل نہ ہوتا تو اہتمام سے نہ دھلنے کی وجہ سے اتنا بڑا وعیدی کلمہ آپ کی زبان مبارک سے جاری نہ ہوتا۔ صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو پانچ صحابہ سے سولہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

(۱) حضرت جابرؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔
(۲) حضرت عائشہ صدیقہؓ سے چار سندوں کے ساتھ۔
(۳) حضرت ابو ہریرہؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔
(۴) حضرت عبد اللہ ابن الحارث ابن جزء الزبیدیؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔
(۵) حضرت عبد اللہ ابن عمروؓ سے پانچ سندوں کے ساتھ۔
نقل فرمایا ہے۔

نوٹ: حل لغات صـ۲۳ سـ۲۹ ارھقتنا ای خشیتنا الخ نماز عصر نے ہم کو گھیر لیا یعنی عصر کا وقت مؤخر ہوتا جارہا تھا۔

صـ۲۴ سـ۱۱ سے دو سطروں کے اندر امام طحاوی رحؒ نے مذکورہ احادیث شریفہ کے ذریعہ فریق اول کی روایت کردہ مسح کی روایات کے منسوخ ہونے پر استدلال فرمایا ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عمرو ابن العاص رضؓ کی اس روایت کے اندر بالکل واضح ہے کہ صحابۂ کرام رضؓ پیروں پر مسح کیا کرتے تھے۔ چنانچہ یہ سلسلہ مکہ سے مدینہ کی طرف سفر کے موقع پر رہا پھر اس موقع پر وعیدی کلمات کے ذریعہ مسح کا حکم منسوخ ہوچکا ہے لہٰذا رجلین کا آخری حکم غسل ہے۔ نیز صحابۂ کرام جو رجلین پر مسح کرتے تھے وہ آیت وضو کے نزول سے پہلے تھا۔ لہٰذا کہنا پڑے گا کہ رجلین کا وظیفہ غسل ہی ہے۔

نظر طحاوی

دلیل رابع صـ۲۴ سـ۲ تقریباً تین سطروں کے اندر عقلی دلیل پیش کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ماقبل میں دلیل ۲ میں جو احادیث شریفہ گذری ہیں ان میں بالکل واضح ہے کہ جو شخص وضو کے اندر اپنے دونوں پیروں کو دھلتا ہے اس کے گناہ معاف ہوجاتے ہیں اور وضو کا ثواب ملتا ہے اور جو شخص سر کا مسح کرتا ہے اس کے گناہ معاف ہوجاتے ہیں اور وضو میں مسح کا ثواب ملتا ہے۔ لیکن اگر سر کے اوپر مسح کے بجائے اس کو دھل دے گا تو نہ اس کے گناہ معاف ہوسکتے ہیں اور نہ اس کو وضو کا ثواب مل سکتا ہے۔ تو اسی طرح جب پیر دھلنے والے کو ثواب ملتا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مسح کرنے میں ثواب نہیں ملے گا تو ثواب کا نہ ملنا اس بات کی دلیل ہے کہ رجلین کا وظیفہ مسح نہیں ہے بلکہ غسل ہی ہے۔ جس میں ثواب ملتا ہے۔ یہی ہمارے علماء اور ائمہ اربعہ کا مذہب ہے۔

مسئلہ ۲: صـ۲۴ سـ۱۰ میں وقد اختلف الناس فی قولہ تعالیٰ وارجلکم الآیۃ کے تحت بیان کرتا ہے۔ اس آیت کریمہ کے تحت

چار باتیں بیان کرنی ہیں۔
(۱) ارجل کا عطف مرفقین پر ہے یا رؤس پر۔
(۲) نصب پڑھنے والے اور کسرہ پڑھنے والے کون کون حضرات ہیں۔ ان میں سے چند حضرات کی نشاندہی کرنا ہے۔
(۳) تمام صحابہ کا متفقہ طور پر رجلین کا دھونا ثابت کرنا ہے۔
(۴) آخر میں ایک اشکال اور اس کا جواب دینا ہے۔

پہلی بات ما قبل میں جو معرکۃ الآراء اختلافی مسئلہ گذرا ہے اس کا سبب اختلاف بیان کرنا ہے۔ اس سلسلے میں دو مذہب ہیں۔

مذہب (۱) امام حسن بصریؒ، عامر شعبیؒ، عکرمہ ابن کثیر اور عکرمہؒ وغیرہ کے نزدیک ارجل کے لام پر کسرہ پڑھا جائے گا۔ یہی لوگ سطر ۶ میں فاضافہ قوم الی قولہ تعالی وامسحوا برؤسکم کے مصداق ہیں۔

مذہب (۲) حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، عروہ ابن زبیرؒ، امام نافعؒ، ابن عامرؒ، امام کسائیؒ، امام حفصؒ وغیرہ ارجلکم کے لام پر فتحہ پڑھتے ہیں۔ یہی لوگ سطر ۷ میں واضافہ قوم الی قولہ تعالیٰ فاغسلوا وجوہکم الخ کے مصداق ہیں۔

دلائل

کسرہ پڑھنے والوں کی دو دلیلیں ہیں

دلیل ۱ ان لوگوں نے ارجل کے لام پر رؤس کے ساتھ جوار کی بناء پر کسرہ پڑھا ہے، وامسحوا برؤسکم وارجلکم الآیہ کی عبارت کے ظاہری مفہوم پر اختصار کرتے ہوئے۔

دلیل ۲ ارجل کا عطف رؤس کے اوپر عطف نسق کے طور پر کیا گیا ہے۔ اس بنا پر اس پر کسرہ پڑھا گیا۔

فتحہ پڑھنے والوں کے دلائل :- فتحہ پڑھنے والوں کی تین دلیلیں ہیں

دلیل نمبر ۱ فعل مقدر مان کر ارجل کا عطف مرفقین پر قرار دیا جائے۔ لہذا تقدیر عبارت یوں ہوگی فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم واغسلوا ارجلكم وامسحوا برؤسكم الخ کہ قرآن کریم کے اندر اگرچہ رؤس ارجل پر مقدم ہے لیکن حقیقی معنے کے اعتبار سے ارجل رؤس پر مقدم ہے۔

اشکال یہاں اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ قرآن کریم کے اندر ارجل کو رؤس پر مقدم کیوں نہیں کیا۔؟

جواب ترتیب وضو کا لحاظ رکھتے ہوئے ارجل کو موخر کیا گیا۔ تاکہ وضو کرنے والے سب سے آخر میں رجلین کا وظیفہ ادا کرے۔

دلیل نمبر ۲ یہاں پر صنعت تضمین کا معاملہ کیا گیا ہے۔ اور صنعت تضمین کی صورت یہ ہے کہ عامل کے بغیر معمول کو ذکر کر دیا جائے۔ بعد میں اس معمول کے مناسب عامل اس میں مقدر مان لیا جائے۔ تو اس صورت میں ارجل کا عطف عامل کے اعتبار سے ماقبل پر ملحوظ نہیں رہے گا۔ اس وقت تقدیر عبارت یوں ہوگی فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم وامسحوا برؤسكم واغسلوا ارجلكم۔

دلیل نمبر ۳ قرآن کریم کے اندر وامسحوا برؤسكم کے بعد وارجلکم سے پہلے واؤ بمعنی مع کے ہے تو تقدیر عبارت یوں ہوگی وامسحوا برؤسكم مع غسل ارجلکم۔

نوٹ ماقبل میں دونوں مذاہب کے درمیان اگرچہ ترکیب نحوی کے اعتبار سے اختلاف ہے لیکن حکم شرعی میں دونوں پیروں کو دھلنے کے اعتبار سے ان حضرات کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کسرہ پڑھنے والوں کے نزدیک بھی پیروں کا دھلنا واجب ہے، جیسا کہ امام شعبیؒ وغیرہ کی روایت آئندہ آنیوالی ہے۔

دوسرا نوٹ اہل تشیع وغیرہ نے کسرہ کی قرات دیکھ کر رجلین کا وظیفہ مسح قرار دیا ہے اور یہ بالکل مغالطہ پر مبنی ہے۔ کہ کسرہ پڑھنے والے خود رجلین کا وظیفہ مسح نہیں قرار دیتے ہیں بلکہ غسل قرار دیتے ہیں۔

دوسری بات نصب پڑھنے والے اور کسرہ پڑھنے والے صحابہ اور تابعین میں سے چند حضرات حسب ذیل ہیں جن کو صاحب کتاب نے سطر ۸ میں وقد اختلف فی ذالک اصحاب رسول اللہ ﷺ ومن دونہم سے ۱۱ سطروں کے اندر بیان فرمایا ہے۔ فتحہ پڑھنے والے چار حضرات کو بیان کیا اور کسرہ پڑھنے والے تین حضرات کو بیان کیا ہے۔ ان کو صاحب کتاب نے دس سندوں کے ساتھ بیان فرمایا ہے۔ ان میں سے فتحہ پڑھنے والے چار حضرات۔ حضرت عبداللہ ابن مسعود، حضرت عبداللہ ابن عباسؓ، امام مجاہدؒ کی آخری قرات، اور امام عروہ ابن زبیرؒ۔

ان حضرات کو صاحب کتاب نے سات سندوں کے ساتھ بیان فرمایا ہے

(۱) حضرت عبداللہ ابن مسعود کو ایک سند کے ساتھ۔

(۲) ابن عباسؓ کو تین سندوں کے ساتھ۔

(۳) امام مجاہد کو ایک سند کے ساتھ۔

(۴) حضرت عروہ ابن زبیر کو دو سندوں کے ساتھ۔

اور کسرہ پڑھنے والے تین حضرات ہیں۔

(۱) حضرت امام شعبیؒ کو ایک سند کے ساتھ

(۲) حضرت امام مجاہدؒ کا قول مرجوع عنہ کسرہ پڑھنے کا ہے۔ اسکو ایک سند کیساتھ

(۳) حضرت امام حسن بصریؒ کو ایک سند کے ساتھ۔

چنانچہ امام شعبیؒ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم کسرہ کی قرات کے ساتھ نازل ہوا ہے۔ جس میں بظاہر مسح کا حکم ہے۔ اور حدیث شریف غسل کے ساتھ وارد ہوئی ہے۔ لہذا اگرچہ کسرہ پڑھا جائے لیکن عمل غسل پر لازم ہوگا۔

تیسری بات | ص ۲۴ س ۱۹ وقد روی عن جماعۃ من اصحاب رسول اللہ انہم کانوا یغسلون الخ یہاں سے یہ بیان کرنے جارہے ہیں کہ اگرچہ صحابہ اور تابعین کے درمیان قرأت کے سلسلے میں اختلاف ہے لیکن حکم غسل میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

چنانچہ صاحب کتاب نے یہاں سے تقریبًا بارہ سطروں کے اندر اسبات پر اتفاق کو ثابت کیا ہے کہ حکم غسل میں صحابہ اور تابعین میں اختلاف نہیں ہے چنانچہ اس سلسلہ میں صاحب کتاب نے چار صحابہ کا عمل اور ایک تابعی کا فتویٰ سات سندوں کے ساتھ پیش فرمایا ہے۔

(۱) حضرت عمرؓ کا عمل دو سندوں کے ساتھ۔

(۲) حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔

(۳) حضرت ابو ہریرہؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔

کہ ابو ہریرہؓ وضو کے اندر ہاتھوں کو بازوؤں تک اور پیروں کو نصف پنڈلیوں تک دھلا کرتے تھے تو عبداللہ ابن مجمر نے سوال کیا کہ آپ اتنا مبالغہ سے کیوں دھلتے ہیں تو جواب دیا کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ قیامت کے اندر میری امت وضو کے آثار ونشانات کی وجہ سے دوسری امتوں کے درمیان اس طرح چمکتی ہوئی ممتاز ہو جائے گی جس طرح ابلق گھوڑا دوسرے گھوڑوں سے چمکتا ہوا ممتاز ہوا کرتا ہے۔ باقی دوسری امتوں کی یہ خصوصیت نہیں ہے۔

نوٹ: الغر المحجلون مسلم شریف ج ۱ ص ۱۲۶، فتح الملہم ج ۱ ص ۴۱۸، بخاری شریف ج ۱ ص ۲۵۔ امانی الاحبار ج ۲ ص ۲۴۔ نیل الاوطار ج ۱ ص ۱۴۸

نمبر (۴): حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کا عمل تین سندوں کے ساتھ۔ کہ وہ وضو کے اندر پیروں کو اچھی طرح دھلتے تھے۔

نمبر (۵): حضرت عطاء ابن رباح کا فتویٰ عبدالملک فرماتے ہیں کہ

حضرت عطاء ابن رباحؒ سے معلوم کیا کہ آپ اکابر تابعین میں سے ہیں۔ کیا آپؒ کو حضورؐ کے اصحاب میں سے کسی کی جانب سے یہ خبر پہونچی ہے کہ حضورؐ اور صحابہؓ نے قدمین پر مسح فرمایا ہے تو حضرت عطاءؒ نے جواب دیا ہمیں کسی سے یہ خبر نہیں پہنچی ہے۔

منکرین غسل الرجلین کیطرف سے اشکال

چوتھی بات مطبع آصفیہ ص۲۵، وقد زعم زاعم ان النظر یوجب مسح القدمین فی وضوء الصلوٰۃ الخ سے تقریباً چار سطروں کے اندر فریق اول کی جانب سے ایک اشکال پیش کیا جاتا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ نظر و فکر اور عقلی دلیل کا تقاضہ یہ ہے کہ وضو کے اندر عدم خف کیحالت میں رجلین کا وظیفہ مسح ہی ہو اسلئے کہ رجلین کو سر کے ساتھ بھرپور مشابہت ہے کہ وجود ماء کے وقت میں پانی سے وضو کرنا واجب ہوتا ہے لیکن عدم ماء کے وقت میں وہ فریضہ تیمم کی طرف منتقل ہو جاتا ہے لیکن تیمم کے اندر دو عضو یعنی ہاتھ اور چہرے کا فریضہ الی بدل ساقط ہو جاتا ہے اور دو عضو کا فریضہ لاالی بدل ساقط ہوتا ہے جیسا کہ پیر اور سر۔

لہٰذا جس طرح چہرے اور ہاتھ کے درمیان پوری طرح مشابہت ہے اسی طرح سر اور پیروں کے درمیان بھی پوری طرح مشابہت ہے۔ اور پیروں کو ہاتھ اور چہرے کے ساتھ مشابہت نہیں ہے۔ اور اشیاء کا حکم اپنے مشابہ کی طرف لوٹتا ہے اس لئے کہنا پڑے گا کہ جب عدم ماء کے وقت میں پیروں کا وظیفہ سر کی طرح لاالی بدل ساقط ہو جاتا ہے تو وجود ماء کے وقت میں پیروں کا وظیفہ سر کی طرح مسح کی طرف لوٹے گا نہ کہ ہاتھ اور چہرہ کی طرح دھونے کی طرف۔

نظر طحاوی

جواب سطر۵ فکان من الحجۃ علیہ الخ سے ساڑھے پانچ ۵½ سطروں میں آخر باب تک اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ تمہارا بیان کردہ کلیہ کہ عدم ماء کے وقت میں جس عضو کا فریضہ لاالی بدل ساقط ہوتا

ہے۔ وجود ماء کے وقت میں مسح کی طرف لوٹتا ہے درست نہیں ہے۔ کیونکہ ہم نے بہت سی چیزوں کو دیکھا کہ جس کا فریضہ وجود ماء کے وقت میں غسل ہوتا ہے اور عدم ماء کے وقت میں لاالی بدل ساقط ہوتا ہے۔ انہی اشیاء میں سے ایک جنبی بھی ہے کہ اس پر وجود ماء کے وقت میں پورا بدن پانی سے دھلنا واجب ہوتا ہے اور عدم ماء کے وقت میں چہرہ اور یدین پر تیمم کرنا کافی ہوتا ہے اور بقیہ سارے بدن کا حکم لاالی بدل ساقط ہوجاتا ہے۔ توکیا آپ کہہ سکتے ہیں کہ جب عدم ماء کے وقت میں چہرہ اور یدین کے علاوہ پورے بدن کا وظیفہ لاالی بدل ساقط ہوجاتا ہے تو اسلئے وجود ماء کے وقت میں چہرہ اور یدین کے علاوہ پورے بدن پر مسح کیا جائے اور ایسا آپ کہہ نہیں سکتے۔ لہذا رجلین کا وظیفہ عدم ماء کے وقت میں لاالی بدل ساقط ہوجانا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ ان دونوں کا حکم وجود ماء کے وقت میں مسح ہو۔

لہذا اس توجیہ کے ذریعہ فریق مخالف کی دلیل باطل ہوجاتی ہے اس لئے کہ دلیل پیش کرتے وقت ان کے اوپر وہ الزام عائد ہوجاتا ہے جو ان کے فریق نے عائد کی ہے۔

باب الوضوء هل يجب لكل صلوة ام لا

ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا واجب ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں صاحب کتاب نے یہ باب باندھا ہے۔

نمازی کل دو قسموں پر ہیں (۱) مقیم نمازی۔ (۲) مسافر نمازی۔ تو مسافر نمازی کے اوپر ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا واجب نہ ہونے کے سلسلے میں سب کا اتفاق ہے۔ لیکن اختلاف مقیم نمازی کے سلسلے میں ہے۔ اس سلسلے میں حضرت جی مولانا یوسف صاحبؒ نے امانی الاحبار صفحہ ۲۱ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب (۱) اہل شیعہ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک مقیم کے اوپر ہر نماز

کے لئے نیا وضو کرنا واجب ہے، یہی لوگ کتاب کے اندر فذہب قوم الی ان الحاضرین الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب (۲) ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک مقیم و مسافر دونوں کے اوپر ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا واجب نہیں ہے۔ بلکہ پہلے وضو سے کوئی تقرب حاصل کرنے کے بعد دوسری نماز کے لئے نیا وضو کرنا حصول فضیلت اور استحباب کے طور پر ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذالک اکثر العلماء کے مصداق ہیں۔

ائمہ کے دلائل

مذہب نمبر ۱ کی دو دلیلیں ہیں

دلیل ۱ حضرت بریدہؓ کی روایت جو شروع باب میں تین سندوں کیساتھ نقل کی گئی ہے وہ فرماتے ہیں کہ حضورؐ ہر نماز کے لئے نیا وضو فرمایا کرتے تھے اور جب فتح مکہ کا سفر فرمایا تو اس سفر کے موقع پر فتح مکہ کے دن ایک وضو سے پانچ نمازیں ادا فرمائیں تو حضرت عمرؓ نے حضورؐ سے سوال فرمایا کہ آپؐ نے اپنے معمول کے خلاف عمل کیوں فرمایا۔ تو آپؐ نے فرمایا کہ میں نے جان بوجھ کرایسا کیا ہے۔ تو اس حدیث شریف سے یہ بات بالکل واضح ہوجاتی ہے کہ حضورؐ حالت اقامت میں ہر نماز کے لئے نیا وضو فرمایا کرتے تھے اور حالت سفر میں ایک وضو سے متعدد نمازیں ادا فرمایا کرتے تھے۔ لہٰذا کہنا پڑے گا کہ مقیم کے لئے ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا واجب ہے۔

دلیل ۲ اللہ تعالیٰ نے یاایہا الذین امنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم الآیۃ کے اندر صاف طور پر فرمادیا ہے کہ جب بھی تم نماز کے لئے تیار ہوجاؤ تو پہلے وضو کرلو۔ تو اس آیت کریمہ سے ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا واضح طور پر ثابت کیا گیا ہے۔

ص ۲۵ س ۱۸ میں فقالوا لا یجب الوضوء الا من حدث الخ سے فریق اول کے دلائل کا جواب دیا جاتا ہے۔

دلیل ۱ کا جواب حضرت بریدہؓ کی روایت سے ہر نماز کے لئے وضو کا وجوب ثابت نہیں ہوتا بلکہ طلب فضیلت ثابت ہوتی ہے جو آگے حضرت جابرؓ سے روایت ہے اس سے ثابت ہے کہ مدینۃ المنورہ میں حضورؐ نے انصاریہ عورت کی دعوت کے موقع پر ظہر اور عصر دونوں نمازیں ایک ہی وضوء سے ادا فرمائی ہیں۔ تو اگر ہر نماز کے لئے وضو کرنا واجب ہوتا تو حالت اقامت میں ظہر کے وضو سے عصر کی نماز ادا نہ فرماتے۔

دلیل ۲ کا جواب آیۃ کریمہ سے ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جیسے وضو کا حکم فرمایا ہے ویسے ہی آیت وضو کے آخر میں سبب وضو کو بھی بیان فرمایا ہے چنانچہ فرمایا ولکن یرید لیطھرکم الخ کہ وضو وغیرہ کے ذریعہ تم کو حرج میں ڈالنا مقصد نہیں ہے بلکہ حصول طہارت مقصود ہے اور جب کہ پہلے وضو کی وجہ سے طہارت حاصل ہے تو نیا وضو کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ صرف طہارت کو چاہتے ہیں اور وہ طہارت پہلے ہی سے موجود ہے۔ پھر طہارت کے ہوتے ہوئے دوبارہ طہارت کا مطالبہ تحصیل حاصل ہے کہ جس کا حکم کرنا اللہ تعالیٰ کے شایان شان نہیں ہے۔ لہٰذا آیت کریمہ سے تجدید وضو کا حکم ثابت نہیں ہو سکتا۔

مذہب (۲) کے دلائل ص ۲۵ س ۱۸ وکان مما روی عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم فی ذالک ما یوافق ما ذھبوا الیہ فی ذالک الخ سے آخر باب تک مذہب نمبر ۲ کے دعوی کے اثبات میں چھ دلیلیں۔ نیز وارد ہونے والے دو اشکالات کے جوابات پیش فرمائیں گے۔

دلیل ۱ ص ۲۵ س ۱۹ سے پانچ سطروں کے اندر حضرت جابرؓ کی روایت پیش کی جاتی ہے کہ حضور کو ایک انصاریہ عورت نے دعوت دی اور حضورؐ کے ساتھ ایک صحابہ کرام کی جماعت بھی تھی تو اس انصاری عورت نے ایک بھنا ہوا بکرا پیش کیا تو اس میں سے حضورؐ اور صحابہؓ نے تناول فرمایا پھر جب ظہر کا وقت آیا تو وضو کر کے نماز ادا فرمائی۔ پھر بعد میں واپس لوٹ کر بچا ہوا کھانا تناول فرمایا پھر جب عصر کا وقت آگیا تو بغیر وضو کے عصر کی نماز ادا فرمائی تو سطر ۲۲ میں قال ابوجعفر الخ سے صاحب کتاب نے اس حدیث شریف سے استدلال فرمایا ہے کہ ایک وضو سے ظہر اور عصر دونوں نمازوں کا ادا فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ ہر نماز کے لئے وضو جدید کرنا واجب نہیں ہے۔ اور یقیناً یہ بات ممکن ہے کہ ابوہریرہؓ کی روایت میں جو ہر نماز کے لئے وضو کرنا ثابت ہے وہ طلب فضیلت پر موقوف ہے نہ کہ وجوب پر۔

اشکال ۱ سطر ۲۲ میں فان قال قائل الخ سے ایک طالب علمانہ اشکال پیش فرمانا چاہتے ہیں کہ کیا ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنے میں کوئی فضیلت بھی ہے تاکہ رغبت سے اس کو حاصل کیا جائے تو سطر ۲۳ میں قیل له نعم الخ سے سات سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے

جواب حضرت ابوغطیف الہذلی فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کے ساتھ میں نے ظہر کی نماز ادا کی۔ پھر وہ اپنے گھر کی بیٹھک میں تشریف لے گئے تو میں بھی ان کے ساتھ چلا یہاں تک کہ جب عصر کی اذان ہوئی تو وضو کا پانی منگوا کر انہوں نے وضو فرمایا اور نماز کو تشریف لے گئے۔ پھر عصر کی نماز ادا کر کے اپنی بیٹھک میں تشریف لائے اور میں انھیں کے ساتھ رہا یہاں تک مغرب کی اذان ہوگئی۔ پھر انہوں نے پانی منگوا کر نیا وضو فرمایا۔ تو میں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہا کہ اے ابوعبدالرحمٰن کیا بات ہے کہ آپ ہر نماز کے لئے وضو فرماتے ہیں۔ تو حضرت ابن عمرؓ نے

کہا کہ یقیناً تم اس کو میری جانب سے سمجھو سنت نہیں ہے۔ میری صبح کی نماز کا وضو میری تمام نمازوں کے لئے کافی ہے جب تک حدث لاحق نہ ہو جائے۔ لیکن میں نے حضورؐ سے سنا جو شخص طہارت کی حالت میں وضو کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کے لئے ایک وضو کے بدلے میں دس وضو کا ثواب لکھ دیتے ہیں تو حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت کے اندر طلب فضیلت کی رغبت ظاہر کی گئی ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت بریدہؓ نے جو حضور کا فعل نقل فرمایا ہے وہ اس فضیلت کو حاصل کرنے کے لئے تھا نہ کہ یہ حضورؐ پر واجب ہونے کی وجہ سے۔

دلیل ۲

ص۲۶ وقد روی انس بن مالکؓ ایضاً ما یدل علی ما ذکرنا الخ سے چار سطروں کے اندر دلیل ۲ پیش کی جاتی ہے کہ ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا آنحضورؐ کی خصوصیات میں سے تھا۔ صحابہ اور امتی اس سے مستثنیٰ ہیں۔ جیسا کہ حضرت انسؓ کی اس حدیث سے واضح ہو جاتا ہے کہ حضورؐ ہر نماز کے لئے نیا وضو فرمایا کرتے تھے۔ اور حضرات صحابہؓ ایک وضو سے مختلف نمازیں ادا کرتے تھے۔

دلیل ۳

ص۲۶ میں وقد یجوز ایضاً ان یکون کان یفعل ذالک وھو واجب ثم نسخ الخ سے چھ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے کہ ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا شروع اسلام میں واجب تھا بعد میں منسوخ ہو گیا ہے۔ یہی توجیہ حضرت گنگوہیؒ نے الکوکب الدری ج۱ ص۸۳، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل المجہود ج۱ ص۱۴، اور حضرت بنوریؒ نے معارف السنن ج۱ ص۲۱۳ کے اندر نقل فرمائی ہے۔ لیکن اس وجوب کے منسوخ ہونے پر کوئی نقلی دلیل ہونی چاہئے تو ہم نے اس سلسلہ میں غور وخوض کرکے دیکھا کہ کوئی روایت اس حکم کے منسوخ ہونے پر دلالت کرتی ہے یا نہیں۔ تو ہم کو حضرت عبد اللہ ابن حنظلہ ابن ابی عامرؓ کی روایت مل گئی کہ حضورؐ کو ہر نماز کے لئے وضو کا حکم کیا گیا تھا چاہے طہارت کی حالت میں ہوں یا نہ ہوں۔

پھر جب ہر نماز کے لئے وضو کرنا دشوار ہو گیا تو ہر نماز کے لئے مسواک کا حکم کیا گیا۔ اور حضرت عبداللہ ابن عمرؓ ہر نماز کے لئے وضو کرنے پر قدرت رکھتے تھے اس لئے وہ نئے وضو کو نہیں چھوڑتے تھے۔ تو اس حدیث شریف کے اندر بالکل واضح ہے کہ ہر نماز کے لئے وضو کا حکم پہلے تھا پھر وہ منسوخ ہو چکا۔ لہٰذا ایک وضو سے جتنی چاہیں نمازیں ادا کر سکتے ہیں جب تک کہ حدث لاحق نہ ہو جائے۔

نوٹ ص۲۶ س۱ میں عن محمد ابن یحییٰ ابن حبان عن عبد اللہ ابن عبد اللہ ابن عمرؓ قال قلت لہ ارأیت توضأ ابن عمرؓ لکل صلوٰۃ طاہرا کان او غیر طاہر عم ذاک الخ اس عبارت میں ارأیت بمعنی اخبرنی کے ہے۔ عم اصل میں عمن ہے نون کو میم میں مدغم کر دیا تو عمّ ہو گیا یعنی عمّن اخذ ذاک کہ کن لوگوں سے آپ نے اس روایت کو لیا ہے۔ اب پوری عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ محمد ابن یحییٰ نے عبد اللہ ابن عبد اللہ ابن عمرؓ سے کہا کہ آپ مجھے بتلایئے کہ عبد اللہ ابن عمرؓ طاہر اور غیر طاہر ہر حال میں ہر نماز کے لئے وضو فرمایا کرتے تھے۔ تو یہ روایت آپ نے کس سے لی ہے لہٰذا ص۲۶ س۸ قال حدثتنیہ اسماء بنت زید ابن خطاب الخ سے جواب دیا کہ حدیث مجھے اسماء بنت زید ابن خطابؓ نے بیان کی ہے۔

اشکال ۲ ص۲۶ س۱۱ میں فان قال قائل الخ سے پیش کیا جاتا ہے کہ آپ نے کہا کہ ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا شروع اسلام میں واجب تھا بعد میں مسواک کے ذریعہ وہ وجوب منسوخ ہو چکا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حکم وجوب کے بدلے میں جو حکم آیا ہے وہ بھی واجب ہوگا۔ تو مسواک کرنا بھی واجب ہونا چاہیئے۔ تو یہ کیسی بات ہے کہ تم حدیث شریف کے ایک ٹکڑے پر عمل کرتے ہوئے وجوب وضو کے حکم کو منسوخ قرار دیتے ہو

اور مسواک کو واجب نہیں قرار دیتے ہو۔ تو ایک ٹکڑے پر عمل کیا جائے۔ اور دوسرے ٹکڑے کو چھوڑ دیا جائے۔

جواب سطر ۱۲ میں قیل لہ الخ سے دو سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ شروع اسلام میں ہر نماز کے لئے وجوب وضوء کے سلسلے میں دو احتمال ہیں۔

احتمال ۱ صرف حضور پر واجب تھا۔ چنانچہ بعد میں مسواک بھی حضور ہی پر واجب ہو گئی۔ اور صحابہ اس سے مستثنیٰ رہے۔

احتمال ۲ حضور اور صحابہ اس حکم میں برابر تھے۔ لہذا اصل حقیقت تک رسائی کے لئے توقف کرنا ضروری ہے کہ کوئی صریح روایت ایسی مل جاتی ہے یا نہیں جو مذکورہ دونوں احتمالوں میں سے ایک پر متعین طور پر دلالت کرتی ہو۔ چنانچہ سطر ۱۴ میں فاعتبرنا ذالک ھل نجد فیہ شیئاً یدلنا علی شیٔ من ذالک فاذا علی ابن معبد الخ سے تقریباً چودہ سطروں کے اندر یہ بیان فرما رہے ہیں کہ ہم نے اس سلسلے میں جستجو کر کے دیکھا تو ہمیں پانچ صحابی کی روایات ایسی مل گئی ہیں جو اس بات پر واضح دلیل ہے کہ بعد میں مسواک کا حکم صرف حضور پر بطور وجوب کے ہوا ہے۔ امتی پر واجب نہیں ہے۔ چنانچہ حضور نے فرمایا کہ میری امت ہر نماز کے لئے مسواک کرنے کی صورت میں مشقت میں مبتلا نہ ہوتی تو ان کو میں ہر نماز کے لئے مسواک کا حکم کر دیتا لیکن میں گوارہ نہیں کرتا کہ میری امت مشقت میں مبتلا ہو جائے۔ لہذا امت کے اوپر مسواک کرنا واجب نہ رہا۔ اس مضمون کی حدیث کو صاحب کتاب نے پانچ صحابی سے دس سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

(۱) حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ایک سند کے ساتھ۔

(۲) حضرت عبدالرحمن ابن ابی لیلیٰ نے بعض صحابہ رضی اللہ عنہم سے ایک سند کے ساتھ۔

(۳) حضرت ابن عمرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
(۴) حضرت زید ابن خالد جہنیؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
(۵) حضرت ابوہریرہؓ سے چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔
ص ۲۷ س ۱۲ فثبت بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لولا ان اشق علی امتی لامرتہم الخ سے تین سطروں کے اندر مذکورہ حدیث کے ذریعہ اس اعتراض کا خلاصہ پیش فرماتے ہیں کہ مسواک کا حکم ہر نماز کے وقت میں حضور پر بطور وجوب کے تھا اور صحابہ پر یہ حکم واجب نہیں ہوا۔ تو معلوم ہوتا ہے کہ جب مسواک صحابہ پر واجب نہیں تھی تو حکم مسواک سے پہلے ہر نماز کے لئے وضو بھی صحابہ پر واجب نہ تھا بلکہ ایک وضو سے جتنی نمازیں چاہیں پڑھ سکتے تھے۔ اور جب مسواک کرنا حضور پر واجب تھا تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حکم مسواک سے پہلے ہر نماز کے لئے وضو کرنا بھی واجب تھا۔ لہٰذا ہر نماز کے لئے وضو کرنے کا وجوب اور بعد میں مسواک کا وجوب دونوں کے دونوں حضورؐ کے ساتھ خاص تھے۔ صحابہ اور امتی اس حکم وجوبی سے مستثنیٰ ہیں۔

دلیل نظر طحاوی ص ۲۷ س ۱۴ واما وجہ ذالک من طریق النظر الخ سے چار سطروں کے اندر عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جن حدیثوں کی وجہ سے طہارت واجب ہوتی ہے ان کو ہم نے جستجو کرکے دیکھا کہ وہ کل دو قسموں پر ہیں۔

(۱) **حدث اکبر**: جیسا کہ جنابت اور احتلام وغیرہ۔
(۲) **حدث اصغر**: جیسا کہ پیشاب، پاخانہ، خروج ریح وغیرہ اور یہ احداث جن طہارتوں کو واجب کرتے ہیں وہ بھی دو قسموں پر ہیں۔
(۱) **طہارت اکبر** جیسا کہ غسل۔
(۲) **طہارت اصغر** جیسا کہ وضو۔ تو طہارت اکبر کا ازالہ حدث اکبر ہی سے ہو سکتا ہے یعنی غسل سے جو طہارت حاصل ہوتی ہے۔ اس طہارت

کو جنابت احتلام ہی زائل کرسکتا ہے۔ مرور اوقات اس کو زائل نہیں کرسکتے۔ اسی طرح طہارت اصغر کا ازالہ بھی حدث اصغر ہی کرسکتا ہے۔ یعنی وضو سے جو طہارت حاصل ہوتی ہے۔ اس کو پیشاب، پاخانہ، اور خروج ریح وغیرہ زائل کرسکتے ہیں۔ مرور اوقات اس کو زائل نہیں کرسکتا۔ لہٰذا ایک وضو سے جو طہارت حاصل ہوئی ہے اس سے اس وقت تک نماز ادا کی جاسکتی ہے جب تک کہ وضو کو زائل کرنے والا حدث نہ لاحق ہوجائے۔ لہٰذا ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا لازم نہ ہوگا۔

نظر طحاوی

دلیل ۵ ص ۲۷ س ۱۰ وجہ اخری انا رأینا ہم اجمعوا ان المسافر سے چھ سطروں کے اندر دوسری عقلی دلیل پیش کرتے ہیں

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مسافر کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ وہ ایک وضو سے جتنی نمازیں چاہے پڑھ سکتا ہے جب تک کہ حدث لاحق نہ ہوجائے لیکن اختلاف مقیم کے بارے میں ہے کہ مقیم کے اوپر ہر نماز میں وضو کرنا لازم ہے یا نہیں؟ تو ہم نے غور وخوض کرکے دیکھا کہ جن حدثوں کی وجہ سے مقیم کے اوپر طہارت لازم ہوتی ہے انہیں حدثوں کی وجہ سے مسافر کے اوپر بھی طہارت لازم ہوتی ہے، اور جو جو حدث مقیم کی طہارت کو ختم کردیتے ہیں وہی مسافر کی طہارت کو بھی ختم کردیتے ہیں جیسا کہ جماع، احتلام، بول وبراز وغیرہ اور جس طرح ان حدثوں کی وجہ سے مقیم پر نئی طہارت لازم ہوتی ہے۔ اسی طرح مسافر کے اوپر بھی نئی طہارت لازم ہوتی ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ باب ازالۂ طہارت اور حصول طہارت میں مقیم ومسافر کا حکم یکساں ہے۔ لہٰذا جب خروج وقت مسافر کی طہارت کے لئے ناقض نہیں ہے تو مقیم کی طہارت کے لئے بھی ناقض نہ ہونا چاہئے۔ اور اس دلیل کے اندر ایک دوسری مشابہت بھی ہے وہ یہ ہے کہ مسح علی الخفین سے جو طہارت حاصل ہوتی ہے۔ اس طہارت کو خروج وقت ختم کردیتا ہے۔ اور اس کے اندر مقیم و

ومسافر دونوں برابر ہیں۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ مسافر کی مدت کچھ لمبی ہوتی ہے اور مقیم کی مدت کچھ مختصر ہوتی ہے۔ لیکن خروج وقت کی وجہ سے اس طہارت کا ختم ہو جانا مقیم ومسافر دونوں کے حق میں برابر ہے لہذا باب حصول طہارت اور ازالہ طہارت میں مقیم ومسافر دونوں کا حکم یکساں ہے لہذا جب خروج وقت مسافر کے وضو کے لئے ناقض نہیں ہے تو مقیم کے وضو کے لئے بھی ناقض نہ ہوگا۔

دلیل ۶ ص۲۷ س۱۷ وقد قال بذالک جماعۃ بعد رسول اللہ ﷺ سے سات سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے کہ زمانہ نبوت کے بعد حضرات صحابہ وتابعین کا فتویٰ وعمل اس پر رہا ہے کہ ہر نماز کے لئے نیا وضو واجب نہیں ہے۔ چنانچہ اس سلسلے میں صاحب کتاب نے تین جلیل القدر صحابی کے فتاوی وعمل کو چار سندوں کے ساتھ پیش فرمایا ہے

(۱) حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کا فتویٰ ایک سند کے ساتھ کہ جب بعض لوگوں نے ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا شروع کر دیا تو انہوں نے کہا کہ یہ ایک نفل پر اہتمام ہے جو محرومیت کا سبب بنتا ہے اور اس کی محرومیت اتنی شدید ہے کہ جتنی مورث کو قتل کرنے کی وجہ سے وراثت سے محرومیت ہوتی ہے فرمایا کہ لیوشک ان یقتل اباہ الخ

(۲) حضرت انس رضی اللہ عنہ کا فتویٰ ایک سند کے ساتھ

(۳) حضرت سعد ابن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کا عمل دو سندوں کے ساتھ۔ لہذا ہر نماز کے لئے نیا وضو ثابت نہیں۔

اشکال ص۲۷ س۲۳ وکان علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ ہر نماز کے لئے نیا وضو فرمایا کرتے تھے اور آیت وضو تلاوت فرمایا کرتے تھے۔ تو اگر ہر نماز کے لئے وضو لازم نہ ہوتا تو حضرت علی ہر نماز کے لئے کیوں وضو فرمایا کرتے تھے۔ نیز ساتھ ساتھ کیوں آیت کریمہ تلاوت فرمایا کرتے تھے۔؟ تو قال ابو جعفر الخ

سے اس کا جواب دیا جاتا ہے۔ چنانچہ اس اشکال کے تین جواب دیئے جاتے ہیں۔ دو کتاب میں موجود ہیں اور ایک الگ سے دینا ہے۔

جواب (۱) ص ۲۷ س ۲۴ قلنا یجوز ان یکون قولہ ذالک علی القیام وھم محدثون الخ سے دو سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو قرآن کریم میں فرمایا ہے کہ یاایھا الذین امنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ الخ اس کی تقدیر عبارت یوں ہے اذا قمتم الی الصلوٰۃ وانتم محدثون جس کے اندر مقیم ومسافر دونوں کا حکم یکساں ہے۔ تو اس آیت کریمہ کے اندر دونوں کو یکساں طریقہ سے مخاطب کیا گیا ہے۔

جواب (۲) سطر ۲۶ میں وقد قال ابن الفغواء الخ سے دو سطروں کے اندر دیا جاتا ہے کہ حقیقت یہ ہے کہ صحابہ کرام حدث لاحق ہونیکے بعد وضو کرنیسے پہلے پہلے کسی سے بات چیت نہیں کرتے تھے اور بات کرنیکے لئے وضو کو لازم سمجھتے تھے تو اللہ تعالیٰ نے آیت کریمہ نازل فرمائی کہ بات کرنے کے لئے وضو لازم نہیں ہے بلکہ نماز کے لئے وضو لازم ہے لہذا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس آیت کریمہ کے ذریعہ سے بغیر حدث کے ہر نماز کیلئے نیا وضو ثابت کرنا درست نہیں ہے۔ اور آیت کریمہ کا نزول باب ذکر الجنب والحائض کے تحت ص ۵۳ میں حضرت ابن الفغواء کی روایت سے تفصیلی طور پر آنیوالا ہے۔

جواب (۳) حضرت علیؓ کثیر المذائے تھے ان کو ہر نماز کیلئے نئے وضو کی ضرورت ہوتی تھی۔ کیونکہ خروج مذی ناقض وضو ہے لہذا حضرت علیؓ کے فعل سے اشکال کرنا درست نہیں ہو سکتا۔ اب آخر میں دلیل ۶ کی تائید میں دو تابعی کے فتاوی اور عمل کو نقل فرمایا ہے۔

(۱) حضرت قاضی شریحؒ کا عمل۔

(۲) حضرت حسن بصریؒ کا فتویٰ۔

باب الرجل یخرج من ذکرہ المذی کیف یفعل

اس باب کے تحت میں تین مسائل قابل غور ہیں۔

ع۱ مذی پاک ہے یا ناپاک۔ ع۲ اگر مذی ناپاک ہے تو آلۂ تطہیر کیا ہے۔

ع۳ خروج مذی کی وجہ سے اعضاء کے کس حصہ تک دھلنا لازم ہے۔

مسئلہ نمبر ۱:۔ مذی کے پاک ہونے یا نہ ہونے کے سلسلے میں علامہ شوکانی نے نیل الاوطار ص۵۲ ج۱، حضرت شیخ رح نے اوجز المسالک ص۹۰ ج۱، حضرت جی رح نے امانی الاحبار ص۲۳۵ ج۱ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب نمبر (۱):۔ فرقۂ امامیہ کے نزدیک مذی پاک ہے۔

مذہب نمبر (۲):۔ ائمۂ اربعہ اور جمہور اہل سنت والجماعت کے نزدیک مذی ناپاک ہے۔

مسئلہ نمبر (۲):۔ مذی اگر ناپاک ہے تو آلۂ تطہیر کیا ہے۔ تو اس سلسلے میں نیل الاوطار ص۵۲ ج۱، اوجز المسالک ص۹۰ ج۱، امانی الاحبار ص۱۳۵ ج۱ میں تین مذاہب نقل کیے گئے ہیں۔

مذہب نمبر (۱):۔ امام احمد بن حنبل رح کے نزدیک صرف پانی سے چھینٹا مارنے سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے۔

مذہب نمبر (۲):۔ امام مالک رح، امام شافعی رح، اور اسحق بن راہویہ رح کے نزدیک باقاعدہ پانی سے دھلنا واجب ہے۔ چھینٹا مارنے یا ڈھیلے سے طہارت حاصل نہیں ہو سکتی ہے۔

مذہب نمبر (۳):۔ حضرات حنفیہ کے نزدیک پیشاب کی طرح ڈھیلا اور پانی دونوں سے طہارت حاصل ہو سکتی ہے۔ لیکن چھینٹا مارنا کافی نہیں ہے۔

مسئلہ نمبر (۳):۔ خروج مذی سے عضو کو کہاں تک دھلا جائے۔

اس سلسلے میں فتح الملہم ص ۴۶۱ ج۱، بذل المجہود ص ۱۳۱ ج۱، اوجز المسالک ص ۹۰ ج۱، امانی الاحبار ص ۲۵۲ ج۱، ص ۲۳۷ ج۱، ص ۲۳۸ ج۱۔ معارف السنن ص ۳۷۹ ج۱ میں تین مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔ اور یہی ہمارا زیر بحث مسئلہ ہے۔

مذہب نمبر (۱):۔ امام مالکؒ کے نزدیک پورے ذکر کا دھلنا واجب ہے۔ **مذہب نمبر (۲)**:۔ امام اوزاعی اور بعض حنابلہ اور اسی طرح بعض مالکیہ کے نزدیک پورے ذکر اور انثیین کا بھی دھلنا واجب ہے۔ یہی دونوں مذاہب کتاب کے اندر۔ فذھب قوم الی ان غسل المذاکیر واجب الخ کے مصداق ہیں۔ لہٰذا یہی لوگ فریق اول قرار پائیں گے۔

مذہب نمبر (۳):۔ حضرات حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک صرف موضع نجاست کا دھلنا کافی ہے۔ اس سے زائد دھلنا واجب نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون کے مصداق ہیں لہٰذا یہی لوگ فریق ثانی قرار پائیں گے۔

قائلین وجوب غسل ذکر وانثیین کے دلائل

فریق اول کی دلیل شروع باب کی حدیث ہے، جس کو رافع بن خدیج رضؓ نے روایت کی ہے۔

کہ حضرت علیؓ نے حضرت عمار بن یاسرؓ کو حکم فرمایا تھا کہ حضورؐ سے مذی کے متعلق سوال کریں تو حضورؐ نے مذاکیر کو دھلنے کا حکم فرمایا۔ اور مذاکیر ذکر کی جمع ہے۔ تو بقول امام مالکؒ اس سے پورا ذکر مراد ہوگا۔ اور بقول امام اوزاعیؒ وغیرہ جمع کا اطلاق کم از کم تین پر ہوتا ہے لہذا پورا ذکر اور انثیین سب مراد لینا واجب ہوگا چنانچہ کہنا ہوگا کہ خروج مذی کی وجہ سے پورا ذکر اور انثیین کا دھلنا واجب ہے۔

فریق اول کی دلیل کا جواب

فریق ثانی کی طرف سے فریق اول کی دلیل کا جواب صؔ ۲۸ میں فقالوا لم یکن۔ ذلک الخ سے دو سطروں کے اندر دیا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو مذاکیر کا لفظ استعمال فرمایا ہے اس سے پورا ذکر اور انثیین بھی مراد ہو سکتے ہیں، لیکن پورا ذکر اور انثیین کا دھلنا برائے تطہیر نہیں ہے۔ بلکہ برائے تقلص ہے یعنی بدن کے سکڑ جانے کے لئے ہے۔ تاکہ مذی کا اخراج بند ہو جائے۔ اسی لئے برائے تطہیر پورے ذکر اور انثیین کا دھلنا واجب نہیں ہے۔ بلکہ عضو کے سکڑنے کی غرض سے دھلنا مستحب ہے۔ جیسا کہ محرم بانجھ کے لئے ہدی کے تھن میں پانی چھڑکنے کا حکم ہے تاکہ سکڑنے کی وجہ سے دودھ کا سلسلہ کم ہو جائے۔ ایسا ہی خروج مذی کے سلسلے کے بند ہونے کے لئے مذاکیر کے دھونے کا حکم دیا گیا ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

صؔ ۲۸ سطر ۲۷ وقد جاءت الآثار متواترۃ الخ سے آخر باب تک کے اندر فریق ثانی کی طرف سے تین دلیلیں اور وارد ہونے والے ایک اشکال کا جواب پیش فرمائیں گے۔

دلیل ۱: صؔ ۲۸ سطر ۷ میں فمن ذلک ما حدثنا سے تقریباً انیس ۱۹ سطروں کے اندر حضرت علی رضؓ کی وہ روایت آٹھ سندوں کے ساتھ پیش کی جاتی ہے جس کے اندر حضور ﷺ نے خروج مذی کی وجہ سے صرف وضو کا حکم فرمایا ہے اور وضو کا حکم شریعت کے اندر ایک امر تعبدی (غیر قیاسی) ہے کیونکہ نجاست سبیلین سے نکلتی ہے اور طہارت حاصل کرنے کا حکم اعضاء اربعہ کے دھلنے کے ساتھ ہے تو خروج مذی کی صورت میں

امر تعبدی کی قبیل سے صرف وضو کا حکم ہے پورے ذکر اور انثیین کا حکم نہیں ہے لہذا وضو کے علاوہ جو بھی حکم ہوگا وہ امر تعبدی کے علاوہ امر قیاسی ہوگا۔ اور امر قیاسی کا تقاضا صرف موضع نجاست کا دھلنا ہے اسی کو صاحب کتاب نے سطر ۲۵ میں فثبت بذلك انما کان سواء وضوء الصلوٰۃ مما امر بہ انما کان ذلك لغیر المعنی سے اشارہ فرمایا ہے۔ صاحب کتاب نے اس روایت کو آٹھ سندوں کے ساتھ سترہ ۱۷ سطروں کے اندر نقل فرمایا ہے۔

مسئلہ مذی سے متعلق سائل کون تھا؟

یہاں ایک ضمنی سوال پیدا ہوتا ہے کہ مذی کے سلسلے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کرنے والا کون تھا۔ ابھی جو احادیث شریفہ گذری ہیں وہ چار طریقوں سے مروی ہیں۔

۱ :۔ حضرت علی رضؓ نے حضرت عمار بن یاسرؓ کو حکم دیا تھا تو حضرت عمار بن یاسرؓ نے سوال فرمایا تھا۔

۲ :۔ محمد بن حنفیہؒ کے طرق سے حضرت علیؓ نے حضرت مقداد ابن اسودؓ کو وکیل بنایا تھا، انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ سے سوال فرمایا تھا۔

۳ :۔ ابو عبد الرحمٰن کے طرق سے حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ میں نے کسی کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بھیجا تھا نام متعین نہیں کیا

۴ :۔ ہانی ابن ہانیؓ کے طرق سے سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم آیا ہے۔ ایسا ہی متعدد طرق سے سألت کا لفظ آیا ہے۔ یعنی سوال کرنے والے خود حضرت علیؓ تھے تو آخر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست کس نے سوال کیا ہے؟

جواب حافظ ابن حجرؒ نے ایک اصول پیش کیا ہے فعل الوکیل کفعل المؤکل ...... کہ وکیل کا فعل بالکل موکل کے فعل کے حکم میں ہوتا ہے لہٰذا کبھی وکیل کے فعل کو براہ راست موکل کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے۔ تو درحقیقت حضورؐ سے سوال کرنیوالے حضرت عمار بن یاسرؓ اور حضرت مقدادؓ وغیرہ تھے۔ لیکن چونکہ حضرت علیؓ کے لئے سوال کیا گیا ہے اسی لئے بعض مرتبہ حضرت علیؓ نے سائلت کہہ کر سوال کو اپنی طرف منسوب فرمایا ہے۔ یہی توجیہ علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں نقل فرمائی ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی توجیہات بعض لوگوں نے کی ہیں لیکن یہ توجیہ زیادہ بہتر ہے۔

نوٹ:۔ خروج مذی کا حادثہ کن کن حضرات کے ساتھ پیش آیا؟

حضرت سہل بن حُنیفؓ سے مروی ہے کہ خروج مذی کے حادثہ کے متعلق حضرت سہل بن حنیفؓ نے بھی حضورؐ سے سوال فرمایا۔ نیز حضرت عثمانؓ اور سعد بن ابی وقاصؓ کے ساتھ بھی یہ حادثہ پیش آیا تھا۔ ان حضرات نے براہ راست حضورؐ سے سوال فرمایا تھا۔ اس لئے بعض روایات کے اندر سوال کی نسبت ان حضرات کی طرف بھی منسوب ہے۔

ص ۲۸/۲۲ میں وقد روی سہل بن حنیف سے تقریباً چار سطروں میں حضرت سہل بن حنیفؓ کی روایت کے ذریعہ سے اس بات کی تعیین کی ہے کہ خروج مذی کی وجہ سے امور تعبدیہ میں سے حضورؐ نے صرف وضوء کو واجب فرمایا ہے۔ پورے ذکر اور انثیین کے دھونے کو واجب نہیں فرمایا۔ اب رہا موضع نجاست، تو موضع نجاست کا دھلنا یہ امر تعبدی کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ یہ امر قیاسی کے قبیل سے ہے۔ اس لئے اس کا دھلنا واجب ہے۔

ص ۲۹/۱ میں فان قال قائل سے تقریباً چار سطروں میں وہ

اشکال پیش کیا جارہا ہے جس کی طرف ہم نے شروع میں اشارہ کردیا تھا۔ اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ سلیمان بن ربیعہ باہلیؓ نے قبیلۂ بنو عقیل کی ایک عورت سے نکاح کیا تھا تو وہ کبھی کبھی بیوی کے پاس آکر دل لگی کیا کرتے تھے لہٰذا ان سے خروج مذی ہوتا تھا۔ چنانچہ انھوں نے حضرت عمرؓ سے استفتار کیا کہ بار بار مذی خارج ہوجاتی ہے تو مجھے کیا کرنا چاہئے تو حضرت عمرؓ نے فتویٰ دیا کہ ذکر اور خصیتین کو دھوکر وضو کیا کرو تو حضرت عمرؓ کے اس فتویٰ سے یہ بات بالکل واضح ہوجاتی ہے کہ پورے ذکر اور خصیتین کا دھلنا لازم ہے لہذا فریق اول کا مدعیٰ صحیح ہے۔

جواب سطر۲ میں قیل لہ سے جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ کا فتویٰ حکم وجوبی کے لئے نہیں ہے بلکہ بطور علاج کے حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ ذکر اور خصیتین کو دھونے سے بدن سکڑ جاتا ہے اور مذی کا اخراج کم ہوجاتا ہے جو حدیث شریف کے سیاق وسباق سے معلوم ہوجاتا ہے۔ کہ وہ بار بار بیوی کے پاس آتے تھے تو ذکر اور خصیتین کو دھونے کے بعد پھر خطرہ باقی نہیں رہتا ہے۔ لہذا حضرت عمرؓ کے فتوے سے اشکال درست نہیں ہوسکتا ہے۔

دلیل نمبر (۲) ص ۲۹/۵ میں وقد روی عن جماعۃ من بعدہ سے آٹھ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ زمانہ نبوت کے بعد صحابہ وتابعین کا فتویٰ صرف اسی پر رہا ہے کہ خروج مذی کی وجہ سے صرف ذکر کا وہ حصہ دھونا لازم ہے جہاں پر نجاست لگی ہو اور پورا ذکر اور خصیتین کے دھلنے کا حکم صحابہ وتابعی کا فتویٰ نہیں تھا۔ صاحب کتاب نے اس دلیل کو ایک صحابی حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور دو تابعی حضرت حسن بصریؒ اور سعید بن جبیرؒ سے نقل فرمایا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کے فتویٰ کو دو سندوں کے ساتھ اور حضرت حسن بصریؒ کے

فتویٰ کو ایک سند کے ساتھ اور سعید بن جبیرؒ کے فتویٰ کو ایک سند کے ساتھ نقل فرمایا ہے ۔ **نظر طحاوی** :۔

دلیل ۳ سطر ۱۴ واما وجہ ذلک من طریق النظر سے پانچ سطروں کے اندر عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے ۔

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ خروج مذی منجملہ حدثوں میں سے ایک حدث ہے تو خروج مذی کی وجہ سے جو حدث لاحق ہوتا ہے اس کے ازالہ کے لئے کیا واجب ہوتا ہے ۔ اس سلسلے میں ہم نے دیگر حدثوں کا مطالعہ کیا ۔ کہ خروجِ غائط بھی حدث ہے ، خروجِ بول بھی حدث ہے اور خروج دم بھی حدث ہے تو ان تمام حدثوں کے اندر متفقہ طور پر یہ حکم ہے کہ صرف موضع نجاست کو دھو کر وضو کر لینا کافی ہے اس سے آگے کچھ نہیں ۔ لہٰذا نظر وفکر کا تقاضا یہی ہے کہ خروج مذی کی صورت میں صرف موضع نجاست کو دھو کر وضو کرنا لازم ہوگا اس کے علاوہ آگے کچھ بھی لازم نہیں ہوگا ۔ یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے ، نیز شافعیہ کا بھی یہی قول ہے ۔

باب حکم المنی ھل ھو طاھر ام نجس

مرد کے ذکر سے پیشاب کے علاوہ تین چیزیں اور بھی نکلتی ہیں ۔ منی ، مذی ، ودی ۔

منی اس کو کہا جاتا ہے جو سفید مائل گاڑھی غلیظ بشکل ریںٹ کے ہوتی ہے جو وفور شہوت کے ساتھ جوش کے طریقے سے نکلتی ہے ۔

مذی اسکو کہتے ہیں جو بیوی سے چھیڑ چھاڑ کرتے وقت نکلتی ہے ۔ اس کے نکلنے میں خاص احساس نہیں ہوتا ۔ یہ پانی کی طرح ہوتی ہے ۔ لیکن لیس دار ہوتی ہے ۔ یہ خدائی نظام کے مطابق خروجِ منی سے پہلے

نکلتی ہے تاکہ منی کے خارج ہونے میں رکاوٹ پیدا نہ ہو۔

ودی، یہ طبعی امراض اور عوارض کی بنا پر پیشاب سے پہلے یا بعد میں عام طور پر نکلتی ہے یہ شکل وصورت کے اعتبار سے منی کی طرح ہوتی ہے لیکن اس کے نکلنے میں بھی کوئی احساس نہیں ہوتا ہے۔

مذی کے پاک یا ناپاک ہونے کے سلسلے میں ماقبل میں تفصیل گذر چکی ہے اور ودی حکم بھی وہی ہے جو باب مذی میں گذرا ہے۔ اور اختلاف بھی وہی ہے جو ماقبل میں گذرا ہے اور اختلاف بھی وہی ہے جو ماقبل میں گذرا۔

منی کے اقسام:-

اور یہ باب صاحب کتاب نے منی کے بارے میں قائم فرمایا ہے۔ چنانچہ منی کی اولاً دو قسمیں ہیں۔ نمبر(۱) انسان کی منی۔ نمبر(۲) غیر انسان کی منی۔ انسان کی منی کے بارے میں تفصیل بعد میں کرنی ہے۔ اور غیر انسان کی منی کے بارے میں اولاً دو مذہب ہیں۔

مذہب (۱):- حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ہر حیوان کی منی ناپاک ہے۔

مذہب (۲):- شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں غیر انسان کی منی کے بارے میں چار اقوال ہیں۔

قول (۱):- خنزیر اور کتے کی منی علی الاطلاق نجس ہے۔

قول (۲):- خنزیر اور کتے کے علاوہ ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم سب جانوروں کی منی پاک ہے۔

قول (۳):- ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم سب کی منی نجس ہے۔

قول (۴):- ماکول اللحم کی منی پاک اور غیر ماکول اللحم کی ناپاک ہے۔

انسان کی منی کی تفصیل

انسان کی منی کے بارے میں بذل المجہود صـ ۱۲۸/ج ۱، اوجز المسالک صـ ۱۱۴/ج ۱، الکوکب الدری صـ ۶۹/ج ۱، فتح الملہم صـ ۴۵۲/ج ۱، نیل الاوطار صـ ۵۳/ج ۱، معارف السنن صـ ۳۸۳/ج ۱، امانی الاحبار صـ ۲۵۳، ۲۵۴/ج ۱ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب نمبر (۱): شافعیہ، حنابلہ، اسحٰق بن راہویہ اور داؤد ظاہری کے نزدیک انسان کی منی پاک ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب ذاھبون الی ان المنی طاھر کے مصداق ہیں۔ نیز ان کے نزدیک منی ناک کے رینٹ کے حکم میں ہے۔ لہٰذا ماء قلیل میں منی گر جانے سے پانی ناپاک نہیں ہوگا۔

مذہب نمبر (۲): حنفیہ، مالکیہ، امام اوزاعیؒ، لیث بن سعدؒ، اور حسن بن صالحؒ وغیرہ کے نزدیک منی ناپاک ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون کے مصداق ہیں، لیکن ان کے درمیان تفصیل یوں ہے کہ حنفیہ کے نزدیک تر منی کا دھونا واجب ہے۔ اور خشک منی کا کھرچ دینا کافی ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک خشک و تر ہر طرح کی منی کو پانی سے دھلنا واجب ہے البتہ چھینٹا مارنا بھی کافی ہے اور امام لیث بن سعد کے نزدیک منی ناپاک تو ہے لیکن اگر اس کے ساتھ نماز پڑھ لیا تو دوبارہ لوٹانے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور امام حسن ابن صالحؒ کے نزدیک اگر کپڑے میں منی لگی ہے تو اعادہ صلوٰۃ کی ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر بدن میں لگی ہے تو اعادہ صلوٰۃ ضروری ہے۔

مذہب نمبر (۱) کی دلیل شروع باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ ہمام بن حارثؒ ایک مرتبہ حضرت عائشہؓ کے یہاں بطور مہمان ٹھہر گئے تو اتفاق سے ان کو احتلام ہوگیا تو انھوں نے

قائلین طہارت منی کی دلیل

صبح اٹھ کر اپنے کپڑے سے منی کے اثرات کو دھلنا شروع کر دیا تو حضرت عائشہ کی باندی نے یہ دیکھ کر حضرت عائشہ کو اطلاع دی۔ تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ میں اپنے آپ کو سمجھتی ہوں یعنی مجھے یاد ہے کہ میں حضورؐ کے کپڑے سے منی کو کھرچ دیتی تھی اس سے زیادہ کچھ نہیں کرتی تھی۔

تو اس حدیث شریف کے مضمون سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ منی کو کھرچ دینے کی صورت میں کپڑے کے ریشوں کے اندر لازمی طور پر منی کا حصہ باقی رہ جاتا ہے تو اگر منی ناپاک ہوتی تو حضرت صدیقہؓ کپڑے کو کھرچنے کے بجائے ضرور دھل دیتیں۔ اور کھرچنا کافی نہ سمجھتیں۔ لہذا کہنا پڑے گا کہ منی پاک ہے، ناپاک نہیں ہے۔ اور کپڑے کے اوپر سے منی کے ظاہری اثرات کو طبعی نفرت کی بنا پر کھرچ دیا جاتا ہے نہ کہ ناپاک ہونے کی بنا پر۔

صاحب کتاب نے حضرت عائشہؓ کے اس مضمون کی روایت کو چودہ ۱۴ سندوں کے ساتھ تقریباً اکیس ۲۱ سطروں کے اندر پیش کیا ہے۔ جو ص۲۹ میں باب کے شروع سے لے کر ص۳۰ س۱۱ پر جا کر ختم ہو جاتی ہے

فریق ثانی کی طرف سے فریق اول کی دلیل کا جواب

ص۳۵ س۱۳ وقالوا لاحجۃ لہم فی ھذہ الآثار سے چار سطروں کے اندر فریق اول کی دلیل کا جواب دیا جاتا ہے کہ حضورؐ کے پاس دو طرح کے کپڑے تھے۔ نمبر۱ ثیاب نوم۔ نمبر۲ ثیاب صلوٰۃ۔ اور اگر ثیاب نوم میں نجاست لگ جائے تو نجاست کے باقی رہنے کی حالت میں ناپاک کپڑے کے ساتھ سونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور اگر ثیاب صلوٰۃ میں نجاست لگ جائے تو اس کے ساتھ نماز پڑھنا جائز نہیں ہے۔ تو حضرت عائشہؓ حضورؐ کے ثیاب نوم سے منی کو کھرچ دیا کرتی تھیں۔

چنانچہ مذکورہ تمام احادیث شریفہ میں ثوب رسول اللہ ؐ سے مراد حضور ؐ کے ثیاب نوم ہیں نہ کہ ثیاب صلوٰۃ اور ہم بھی کہتے ہیں کہ ناپاک کپڑے کے ساتھ سونا جائز ہے اور مذکورہ احادیث شریفہ ہمارے خلاف اس وقت حجت بن سکتی تھیں جب ہم ناپاک کپڑے میں سونے کو ناجائز کہتے۔ لہذا جب ہم ناپاک کپڑے میں سونے کو مباح کہتے ہیں اور اس سلسلے میں تمہاری روایت کردہ احادیث شریفہ کی موافقت کرتے ہیں اور آگے بڑھ کر یہ بھی کہتے ہیں کہ ناپاک کپڑے میں نماز پڑھنا جائز نہیں ہے۔ تو اس سے حضور ؐ کی حدیث کی کوئی مخالفت لازم نہیں آتی ہے۔ لہذا ثیاب صلوٰۃ کے حق میں مذکورہ احادیث شریفہ کو پیش کرنا تمہارے لئے مناسب نہیں ہے کیونکہ وہ احادیث شریفہ ثیاب نوم کے سلسلے میں ہیں۔

فریق ثانی کے دلائل

فریق ثانی کی طرف سے چار دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱: ص۱۷ میں وقد جاء عن عائشۃ رض سے چار سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہیں کہ حضرت عائشہ صدیقہ رض فرماتی ہیں کہ حضور ؐ کے کپڑے سے میں منی کو دھل دیا کرتی تھی۔ پھر حضور ؐ نماز کے لئے تشریف لے جاتے تھے اس حال میں کہ حضور ؐ کے کپڑے میں پانی سے دھلنے کا اثر نمایاں ہو کر نظر آتا تھا۔

ص۲۰ میں قال ابو جعفر رح سے ایک سطر کے اندر امام طحاوی رح نے استدلال کو واضح فرمایا ہے کہ حضرت عائشہ رض حضور اقدس ؐ کی نماز کے کپڑے سے منی کو دھل دیا کرتی تھیں اور غیر نماز کے کپڑے سے منی کو کھرچ دیا کرتی تھیں۔ اور تمہاری پیش کردہ روایات میں غیر نماز کے کپڑے سے منی کو کھرچ دیا کرتی تھیں۔ اور تمہاری پیش کردہ روایات میں غیر نماز کے کپڑے کا تذکرہ ہے۔ کیونکہ غیر نماز کی حالت میں ناپاک کپڑے

کا پہننا ممنوع نہیں ہے۔

دلیل نمبر (۲) ص ۳۰ س ۲۲ میں وقد وافق ذلک ما روی عن ام حبیبۃ رضؓ الخ سے چار سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے کہ حضرت معاویہ رضؓ نے اپنی بہن ام المومنین حضرت ام حبیبہؓ سے معلوم فرمایا کہ کیا حضورؐ ایسے کپڑے میں نماز پڑھتے تھے کہ جس کپڑے میں آپ کے ساتھ لیٹا کرتے تھے۔ تو حضرت ام المومنین ام حبیبہ رضؓ نے جواب دیا کہ ہاں اس وقت نماز پڑھتے تھے جب کہ اس کپڑے میں نجاست لگی ہوئی نہ ہوتی تھی۔ تو حضرت ام حبیبہ رضؓ کی اس روایت سے منی کا ناپاک ہونا بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ انھوں نے منی کو اذی سے تعبیر فرمایا ہے اور اذی کا نجاست کے معنی میں ہونا قرآن کریم سے ثابت ہے۔ جیسا کہ قُلْ هُوَ اَذًى الآیۃ سے ثابت ہے۔

دلیل نمبر (۳) ص ۳۰ س ۲۶ میں وقد روی عن عائشۃ رضؓ ما یوافق ذلک الخ سے تقریباً چار سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہیں کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضؓ فرماتی ہیں کہ حضورؐ ازواج مطہرات کے لحافوں میں نماز نہیں پڑھا کرتے تھے۔ اس سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ میاں بیوی کے ایک ساتھ سونے والے کپڑے کا کوئی اعتبار نہیں، اس لئے حضورؐ سونے کے لحافوں میں نماز نہیں ادا فرمایا کرتے تھے کیونکہ ایسے لحافوں میں عام طور پر منی دھبہ لگ جایا کرتا ہے اور منی چونکہ ناپاک ہے اس لئے حضورؐ ایسے کپڑے میں نماز ادا نہیں فرمایا کرتے تھے۔

سطر ۲۹ میں وثبت انما ذکرہ الاسود سے صاحب کتاب نے مذکورہ دلائل کی روشنی میں اس بات کو ثابت فرمایا کہ شروع باب میں حضرت اسود بن یزیدؒ اور ہمام بن حارثؒ وغیرہ نے جو روایت حضرت صدیقہ رضؓ سے نقل کی ہے وہ ثوب نوم کے سلسلے میں ہے نہ کہ ثوب صلوٰۃ

کے سلسلہ میں ۔

اشکال مطبع آصفیہ ص۳۱ سطر۱ میں فکان من الحجۃ لاھل القول الاول سے تقریباً نو۹ سطروں کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ حضرت صدیقہ رضؓ حضورﷺ کے سونے کے کپڑے سے منی کو کھرچ دیا کرتی تھیں اور نماز کے کپڑے سے دھل دیا کرتی تھیں تو آپ کا یہ دعویٰ ہمیں تسلیم نہیں، اس لئے حضرت علقمہؒ، اسود بن یزیدؒ، ہمام بن حارثؒ، مجاہدؒ اور قاسم بن محمدؒ یہ سب حضرات حضرت عائشہ رضؓ کے شاگرد ہیں ان سب نے متفقہ طور پر حضرت صدیقہ رضؓ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ حضرت صدیقہ رضؓ حضورﷺ کے نماز کے کپڑے سے خشک منی کو کھرچ دیا کرتی تھیں اور بغیر دھوئے اس کپڑے میں حضورﷺ نماز ادا فرمایا کرتے تھے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ منی پاک ہے ۔

جواب ص۳۱ سطر۹ میں قال ابوجعفر ولیس فی ھذا عندنا دلیل علی طھارتہ الخ سے آٹھ سطروں کے اندر مذکورہ اشکال کا جواب دیا جاتا ہے ۔ صاحب کتاب نے اس عبارت کے ذیل میں دو مرتبہ قال ابوجعفر فرمایا ہے ۔ پہلی مرتبہ کے ذریعہ جواب کو مدلل فرمایا اور دوسری مرتبہ کے ذریعہ جواب کی تائید میں مثال و نظیر کو مؤکد فرمایا ہے ۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ کپڑے سے منی کی طہارت دو طریقے سے ہوسکتی ہے ۔ نمبر(۱) غسل کے ذریعہ ۔ نمبر(۲) رگڑ کر منی کے ظاہری آثار کو زائل کرنے کے ذریعہ سے ۔ جیسا کہ جوتے میں نجاست لگنے کی صورت میں زمین پر رگڑ دینے سے جوتا پاک ہوجاتا ہے ۔ اسی طریقہ سے کپڑے سے منی کو رگڑ کر زائل کرنے سے کپڑا بھی پاک ہوجاتا ہے لہٰذا تمھارے

اشکال کے اندر حضرت صدیقہ رض کا خشک منی کو صرف رگڑ کر زائل کر دینا اور اس کو پانی کے ذریعہ نہ دھلنا اسلئے نہیں ہے کہ منی بھی فی نفسہ پاک ہے بلکہ اس لئے ہے کہ رگڑ کر زائل کر دینے سے کپڑا پاک ہو جاتا ہے جو کہ پاک کرنے کا ایک طریقہ ہے اور منی فی نفسہ نجس ہے جس طرح پاخانہ فی نفسہ نجس ہے اور جوتے سے بغیر دھلے رگڑ دینے سے جوتا پاک ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ تر منی سے طہارت کے لئے غسل ضروری ہے اور خشک منی سے طہارت کے لئے غسل ضروری نہیں ہے بلکہ رگڑنے سے بھی خشک منی سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے۔

مالکیہ کی طرف سے ایک دلیل

فذھب ذاھب ص ۳۱ س ۱۱ الی انہ قد روی عن عائشۃ رض مایدل علی انہ کان عندھا نجسا الخ یہاں سے تقریباً چھ سطروں کے اندر یہ بات پیش کی گئی ہے کہ منی فی نفسہ حنفیہ اور مالکیہ دونوں کے نزدیک نجس ہے۔ حضرات حنفیہ منی کے ناپاک ہونے پر ماقبل میں ذکر کردہ تین دلیلوں کو پیش کرتے ہیں اور حضرات مالکیہ بھی منی کے ناپاک ہونے پر دلائل پیش کرتے ہیں ان دلائل میں سے ایک دلیل اس عبارت کے ذیل میں حضرت قاسم بن محمد کے طریق سے حضرت عائشہ رض کی یہ روایت بھی پیش فرماتے ہیں کہ جب کپڑے میں منی لگ جائے تو جو حصہ نظر آئے اس کو دھل دیا کرو اور جو حصہ نظر نہ آئے اس پر پانی چھڑک دیا کرو۔ لہٰذا مذکورہ عبارت میں فذھب ذاھب کے مصداق حضرات مالکیہ ہیں۔ انھوں نے اس روایت کے ذریعہ سے فریق اول کو یہ جواب دینے کی کوشش کی ہے کہ حضرت صدیقہ کے نزدیک منی عام نجاستوں کی طرح نجس ہے۔

مالکیہ کی دلیل پر رد

ص ۳۱/۲۲ میں قیل لہ ما فی ذلک دلیل علی ما ذکرت سے تقریباً چار سطروں کے اندر حنفیہ کی طرف سے مالکیہ کی اس دلیل پر رد کیا گیا ہے کہ بھائی! منی کے نجس ہونے میں آپ ہمارے ساتھ ہیں لیکن مدعا کے ثابت کرنے میں مخالفین کے سامنے آپ نے جو دلیل پیش کی ہے، مخالفین کو اس دلیل کے جواب دینے کا موقع مل سکتا ہے کہ مخالفین یہ کہہ سکتے ہیں کہ پیشاب، پاخانہ، دم وغیرہ تمام نجاستوں کا حکم حضرت صدیقہ رضؓ کے نزدیک بھی یہی ہے کہ اگر کپڑے میں نجاست لگ جانا یقینی ہو اور موضع نجاست معلوم نہ ہو تو کپڑے پر پانی چھڑک دینے سے کپڑا پاک نہیں ہو سکتا بلکہ کپڑے کی طہارت کے لئے پورے کپڑے کو دھلنا واجب ہے تو جب صدیقہ رضؓ کے نزدیک موضع منی معلوم نہ ہونے کی صورت میں صرف پانی چھڑک دینا کافی ہے۔ اور اس سے کپڑے کو پاک سمجھا جاتا ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ منی کا حکم حضرت صدیقہ رضؓ کے نزدیک عام نجاستوں کی طرح نہیں ہے بلکہ عام نجاستوں کے برخلاف ہے لہذا بھائی! برائے مہربانی آپ مخالفین کے سامنے ایسی دلیل نہ پیش کیا کریں کہ جس کی وجہ سے خود اپنا دامن بچانا مشکل ہو جائے۔

حضرت صدیقہ رضؓ کی روایت کی توجیہ

نوٹ:۔ آخر حضرت صدیقہ رضؓ کی روایت میں وان لم تراہ فانضحہ کی توضیح کیا ہو گی۔ تو حنفیہ کی طرف سے اس کی یہ توضیح کی جاتی ہے کہ کپڑا اپنے اصل کے اعتبار سے پاک ہے اور اس پر یقین

بھی ہے اور جب اس کپڑے میں نجاست لگنا مشکوک ہو جائے تو یہ شک یقین کو زائل نہیں کر سکتا۔ اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ الیقین لا یزول بالشک لیکن حضرت صدیقہ رضہ نے دفع وساوس کے لئے پانی چھڑکنے کا حکم فرمایا ہے نہ کہ حصول طہارت کے لئے۔

آئندہ آنیوالی دلیل کیلئے اسباب

ص ۳۱ س ۲۵ میں وقد اختلف اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ذلک سے ص ۳۲ س ۱۹ تک کے اندر تقریباً چوبیس ۲۴ سطروں میں آگے آنے والی نظر کے تحت میں دلیل نمبر ۲ کے لئے اسباب فراہم کئے گئے ہیں کہ منی کے پاک ہونے اور ناپاک ہونے کے سلسلے میں زمانۂ نبوت کے بعد صحابہ کے عمل اور فتویٰ میں اختلاف واقع ہو گیا ہے اس اختلاف کو ثابت کرنے کے لئے صاحب کتاب نے مذکورہ عبارت کے ذیل میں سات صحابہ کے عمل اور فتویٰ کو نو ۹ سندوں کے ساتھ پیش فرمایا ہے۔

صحابی نمبر (۱) ص ۳۱ س ۲۶ سے حضرت سعد بن وقاص رض کا عمل تین سطروں کے اندر پیش فرمایا ہے کہ وہ کپڑے سے منی کو کھرچ دیا کرتے تھے تو ان کا عمل دو احتمال رکھتا ہے۔

احتمال ۱: ۔ ان کے نزدیک منی پاک ہونے کی وجہ سے کھرچ دیا کرتے تھے۔

احتمال ۲: ۔ یہ ہے کہ ان کے نزدیک منی فی نفسہ ناپاک ہے لیکن خشک منی کو کھرچ دینے سے بھی کپڑا پاک ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ جوتے سے گوبر کو کھرچ دینے سے جوتا پاک ہو جاتا ہے۔

صحابی نمبر (۲) حضرت عمرؓ کا عمل ہے کہ انھوں نے مکہ اور مدینہ کے درمیان سفر کرتے ہوئے مقام جرف میں قیام فرمایا تو اتفاق سے ان کو احتلام ہوگیا اور بے خیالی میں اسی حالت میں نماز پڑھا دی، پھر معلوم ہونے پر جلدی جلدی کپڑے کے جس جس حصہ پر نجاست لگی تھی اس کو دھلنا شروع کر دیا تو حضرت عمرو بن العاصؓ نے فرمایا کہ حضرت ہمارے پاس کپڑے بہت ہیں آپ اس کپڑے کو چھوڑ دیجئے، وقت بہت تنگ ہوتا جا رہا ہے تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ منی کے جس حصہ کو دیکھتا ہوں اس کو دھل دیتا ہوں اور جس کو نہیں دیکھتا ہوں اس پر پانی چھڑک رہا ہوں تاکہ وسوسہ دور ہو جائے تو حضرت عمرؓ کے عمل اور قول سے منی کا ناپاک ہونا معلوم ہوتا ہے جس کو صاحب کتاب نے ص۳۱ س۲۹ سے ص۳۲ س۹ تک کے اندر دو سندوں کے ساتھ نقل کیا ہے۔

صحابی نمبر (۳) حضرت ابوہریرہؓ کا فتویٰ ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جب کپڑے میں منی لگ جائے تو اگر منی نظر آجائے تو موضع نجاست کو دھل دیا جائے اور اگر منی لگنا یقینی ہو، اور موضع نجاست معلوم نہ ہو تو پورے کے پورے کپڑے کا دھلنا لازم ہے۔ ان کے فتویٰ سے منی کا نجس ہونا واضح ہوتا ہے۔ صاحب کتاب نے اس فتویٰ کو ص۳۲ س۹ سے دو سطروں کے اندر پیش فرمایا ہے

صحابی نمبر (۴) حضرت ابن عباسؓ کا فتویٰ ہے کہ جب منی لگ جائے تو اذخر گھاس سے مسح کر دیا کرو، تو ان کے فتوے سے منی کا پاک ہونا معلوم ہوتا ہے۔ صاحب کتاب نے ان کے فتویٰ کو ص۳۲ س۱۱ سے ڈھائی سطروں کے اندر دو سندوں کے ساتھ پیش فرمایا ہے۔

صحابی نمبر (۵) حضرت ابن عمرؓ کا فتویٰ ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ جب کپڑے میں منی لگ جائے تو اس پر پانی چھڑک دو۔ توان کا فتویٰ دو احتمال رکھتا ہے۔

احتمال نمبر ۱: نضح بمعنی غسل کے ہے اور نضح بول کر غسل مراد لینا حدیث سے ثابت ہے، حضورؐ نے فرمایا کہ میں ایک شہر جانتا ہوں کہ اس کے دونوں جانبوں پر دریا موج مارتا ہے۔ یہاں موج مارنے کو لفظ نضح سے تعبیر فرمایا ہے اور موج سے دھل جانا بالکل واضح ہے لہذا ابن عمرؓ کے قول میں نضح بمعنی غسل کے ہے۔

احتمال نمبر ۲: ابن عمرؓ کے نزدیک منی پاک ہے اس لئے نضح فرمایا ہے اس صورت میں نضح بمعنی چھڑک دینے کے ہوگا۔ صاحب کتاب نے ان کے فتوے کو ص $\frac{۳۲}{۱۴}$ سے تین سطروں کے اندر پیش فرمایا ہے۔

صحابی نمبر (۶) حضرت جابر بن سمرہؓ کا فتویٰ ہے۔ انھوں نے فرمایا کہ جب کپڑے میں منی لگ جائے تو دھل دینا ضروری ہے، پانی نہیں چھڑکنا چاہئے۔ اس لئے کہ پانی چھڑکنے کی صورت میں اور زیادہ وسوسہ پیدا ہوسکتا ہے۔ ان کے فتوی سے منی کا نجس ہونا واضح ہوتا ہے۔ صاحب کتاب نے ان کے فتوے کو ص $\frac{۳۲}{۱۶}$ سے دو سطروں کے اندر پیش فرمایا ہے۔

صحابی نمبر (۷) حضرت انسؓ کا فتویٰ ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جب کپڑے میں منی لگ جائے اور موضع منی معلوم نہ ہو تو پورے کپڑے کو دھل دینا ضروری ہے۔ توان کے فتوی سے منی کا نجس ہونا معلوم ہوتا ہے۔ صاحب کتاب نے ان کے فتوے کو ص $\frac{۳۲}{۱۸}$ سے ڈیڑھ سطر کے اندر پیش کیا ہے۔

صحابہ رضؓ کے درمیان اختلاف کا خلاصہ

خلاصہ یہ نکلا کہ حضرت سعدؓ کے عمل سے منی کا پاک ہونا اور ناپاک ہونا دونوں معلوم ہوتا ہے۔ اور حضرت ابن عمرؓ کے فتوی سے بھی پاک ہونا اور ناپاک ہونا دونوں معلوم ہوتا ہے۔ اور حضرت ابن عباسؓ کے فتوی سے صرف پاک ہونا معلوم ہوتا ہے۔ ان کے علاوہ بقیہ چار صحابہ حضرت عمرؓ، حضرت ابوہریرہؓ، حضرت جابر بن سمرہؓ، حضرت انس ابن مالکؓ کے فتووں اور عمل سے صرف ناپاک ہونا معلوم ہوتا ہے۔ تو صحابہؓ کے درمیان منی کے سلسلہ میں یہ اختلاف ہے۔

دلیل نمبر (۴)

ص ۳۲ س ۱۸ میں قال ابوجعفر فلما اختلف فیہ ھذا الاختلاف الخ سے چھ سطروں کے اندر نظر قائم کر کے فریق ثانی کی طرف سے چوتھی دلیل پیش کی گئی ہے۔

نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ جب صحابہ کے درمیان مذکورہ اختلاف واقع ہوا ہے اور حضورؐ سے بھی کوئی قولی مرفوع روایت کسی ایک جانب پر دلالت کرنے والی صراحت سے وارد نہیں ہوئی ہے تو ہمیں نظر و فکر سے کام لینے کی ضرورت پیش آئی ہے۔ تو ہم نے دیکھا کہ ہر وہ چیز جس کا خروج حدث بنتا ہے۔ وہ چیز فی نفسہ پاک ہے یا ناپاک، تو ہم نے غور و خوض کر کے دیکھا کہ خروج غائط، خروج بول، خروج دم حیض، خروج دم استحاضہ، خروج دم مسفوح، سب حدث ہیں اور یہ سب چیزیں فی نفسہ نجاست غلیظ ہے اور خروج منی بھی بالاتفاق حدث ہے بلکہ اکبر احداث ہے اس لئے منی کی وجہ سے بدن کا ایک ایک بال کو دھونے کی ضرورت ہوتی ہے۔ لہذا نفس منی کو بھی غلیظ ترین نجس ہونا چاہیئے۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ دفع مشقت کے لئے

منی سے طہارت حاصل کرنے کے لئے کھرچ دینے کو کافی قرار دیا گیا ہے۔
یہی ہمارے علمار ثلثہ کا قول ہے۔

نوٹ: موجودہ زمانہ میں منی کے دھلنے پر فتویٰ

اوپر جو ثابت کیا گیا ہے کہ خشک منی کپڑے سے کھرچ دینے سے کپڑا پاک ہو جاتا ہے یہ اس زمانہ کے اعتبار سے تھا کیونکہ اس زمانہ کے لوگوں کی منی بہت گاڑھی ہوتی تھی اور اب یہ قوت باقی نہیں رہی بلکہ قویٰ کمزور ہو چکے ہیں اور منی پتلی ہوتی ہے اسلئے منی کا اکثر حصہ کھرچنے سے زائل نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے اس زمانہ میں کھرچ دینا کافی نہیں ہوگا بلکہ دھلنا لازم ہوگا۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔

بَابُ الَّذِیْ یُجَامِعُ وَلَا یُنْزِلُ

اس باب کے تحت میں ایک معرکۃ الآرار اختلافی مسئلہ پیش کیا جائے گا۔ کہ بیوی سے جماع کرنے کی صورت میں اگر انزال نہ ہو تو غسل واجب ہوتا ہے یا نہیں۔

ابن نجیم رحؒ نے البحر الرائق ج۱ ص۵۹ میں فرمایا ہے کہ لاینزل کے بجائے غیبوبۃ حشفہ کا لفظ لانا زیادہ بہتر ہوتا تاکہ وطی فی الدبر کا حکم بھی داخل ہو جائے۔ اس کو دوسرے الفاظ میں یوں کہا جائے گا۔ کہ التقاء ختانین کی وجہ سے غسل واجب ہوتا ہے یا نہیں۔ اس سلسلہ میں دو طرح کا اختلاف ہے۔ اختلاف ۱ دور صحابہ کا اختلاف۔ اختلاف ۲ دور صحابہ کے بعد کا اختلاف۔

اختلاف ۱:۔ یہ ہے کہ حضرات صحابہ کرامؓ کے درمیان میں اس

مسئلے کے اندر دو جماعتیں ہوگئیں ہیں۔

جماعت نمبر (۱) حضرت عثمان رضؓ، حضرت علی رضؓ، حضرت زبیر رضؓ، حضرت طلحہ رضؓ، ابی ابن کعب رضؓ، ابوسعید خدری رضؓ، ابوایوب انصاری رضؓ، زید بن ثابت رضؓ، نعمان بن بشیر رضؓ، زید بن خالد جہنی رضؓ اور جمہور انصار رضؓ اس بات کے قائل تھے کہ التقاء ختانین سے غسل واجب نہیں ہوتا ہے۔

جماعت نمبر (۲) حضرت صدیق اکبر رضؓ، حضرت عمر فاروق رضؓ، عبداللہ بن مسعود رضؓ، عبداللہ بن عباس رضؓ، عبداللہ بن عمر رضؓ، ام المومنین حضرت عائشہ رضؓ اور جمہور مہاجرین اس بات کے قائل تھے کہ التقاء ختانین سے غسل واجب ہو جاتا ہے۔ اسی کو علامہ شوکانی رحؒ نے نیل الاوطار ص ۲۱۳/ج۱ میں اور حضرت جی رحؒ نے امانی الاحبار ص ۲۷۹/ج۱ میں نقل فرمایا ہے۔

لیکن دور فاروقی میں یہ اختلاف ختم ہو چکا تھا اور تمام صحابہ اس بات پر متفق ہو چکے تھے کہ التقاء ختانین کی وجہ سے غسل واجب ہوا کرے گا۔ اس کی تفصیل آئندہ اسی باب کے اندر آنے والی ہے۔

اختلاف نمبر (۲): دور صحابہ کے بعد کا اختلاف،

صاحب کتاب نے اسی اختلاف کو سمجھانے کے لئے یہ باب باندھا ہے چنانچہ اس سلسلہ میں دو مذہب ہیں۔

مذہب نمبر (۱) نیل الاوطار ص ۲۱۳/ج۱، فتح الملہم ص ۴۸۴/ج۱، الکوکب الدری ص ۶۶/ج۱، اوجز المسالک ص ۱۰۵/ج۱، معارف السنن ص ۲۶۹/ج۱، بذل المجہود ص ۱۳۳/ج۱، مرقات ملتانی ص ۳۰/ج۲، بدایۃ المجتہد ص ۴۶/ج۱ میں نقل فرمایا ہے کہ داؤد ظاہری رحؒ، سلیمان بن مہران الاعمش رحؒ

عطاء بن رباح، ہشام بن عروہؒ، ابوسلمہ بن عبدالرحمنؒ وغیرہ کے نزدیک التقاء ختانین کی وجہ سے غسل واجب نہیں ہوتا ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر (۲) کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ص ۱۰۶ ج ۱، نیل الاوطار ص ۲۱۳ ج ۱۔ فتح الملہم ص ۴۸۴ ج ۱۔ الکوکب الدری ص ۶۲ ج ۱۔ اوجز المسالک ص ۱۰۵ ج ۱، بدایۃ المجتہد ص ۴۲ ج ۱، معارف السنن ص ۳۶۹ ج ۱۔ بذل المجہود ص ۱۳۳ ج ۱، مرقات ص ۳۰ ج ۲، فیض الباری ص ۳۶۶ ج ۱، امانی الاحبار ص ۲۷۹ ج ۱، میں نقل کیا گیا ہے کہ ائمہ اربعہ، جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک التقاء ختانین کی وجہ سے غسل واجب ہو جاتا ہے اگرچہ انزال نہ ہو، یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون کے مصداق ہیں۔

دلائل

مذہب نمبر (۱) کی دلیل

ص ۳۲ باب کے شروع میں سطر ۲ سے ص ۳۳ س ۱۹ تک کے اندر دو قسم کی احادیث شریفہ ہیں۔

(۱) وہ احادیث شریفہ جن کے اندر الرجل یجامع فلاینزل لیس علیہ الا الطھور، یا الرجل یجامع اھلہ ثم یکسل لیس علیہ غسل کے الفاظ آئے ہیں۔ یا ان کے ہم مثل الفاظ آئے ہیں۔ یہ پہلی قسم کی حدیث ہے۔

(۲) دوسری قسم کی احادیث جن کے اندر الماء من الماء کے الفاظ آئے ہیں۔ اب ان دونوں قسموں کی احادیث شریفہ کا یہی ہے کہ بغیر انزال کے غسل واجب نہیں ہوتا ہے۔

ہونے کے لئے انزال کی ضرورت ہے۔ لہٰذا آپ پر لازم ہے کہ اس بات کو تسلیم کریں کہ محض التقاء ختانین سے غسل واجب نہیں ہوسکتا۔ بلکہ ساتھ ساتھ انزال کی بھی ضرورت ہے۔

صاحب کتاب نے مذکورہ عبارت کے اندر اسی مضمون کی حدیث کو ملے جلے طریقہ سے نو ۹ صحابہ رضؓ سے دس سندوں کے ساتھ پیش فرمایا ہے۔

سند ۱ حضرت زید بن خالد جہنی رضؓ نے حضرت عثمان رضؓ، حضرت علی رضؓ، حضرت زبیر رضؓ، حضرت طلحہ رضؓ، حضرت ابی بن کعب رضؓ ان پانچ اکابر صحابہ رضؓ سے اس مسئلہ کو معلوم فرمایا تو ان سب حضرات نے حضرت زید بن خالد جہنی رضؓ کو جواب دیا کہ التقاء ختانین سے غسل واجب نہیں ہوتا۔ بلکہ وضو واجب ہوتا ہے۔ نیز اسی سند کے اندر حضرت ابن زبیر رضؓ کا حضرت ابو ایوب انصاری رضؓ سے سوال کرنا، اور حضرت ابو ایوب انصاری رضؓ کا یہی جواب دینا بھی موجود ہے۔

سند ۲ سند ۲ بھی اسی طرح ہے لیکن اس میں حضرت علی رضؓ کا تذکرہ اور حضرت عروہ رضؓ کا حضرت ابو ایوب انصاری رضؓ سے سوال کرنا موجود نہیں ہے۔

سند ۳ سند ۳ میں زید بن خالد جہنی رضؓ کا حضرت عثمان رضؓ، حضرت زبیر رضؓ، حضرت ابی بن کعب رضؓ سے سوال کرنا اور عدم وجوب غسل میں جواب دینا موجود ہے۔

سند ۴: اس میں حضرت ابی بن کعب رضؓ کا اسی سلسلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول موجود ہے۔

سند ۵: میں بھی حضرت ابی بن کعب رضؓ کی روایت ہے۔

سند ۶: حضرت ابو سعید خدری رضؓ سے یہ روایت ہے کہ انھوں نے فرمایا ہے کہ میں نے اہل انصار سے کہا کہ تم اس طرح حکم کرنے

کو ترک کر دو جیسے تم کہتے ہو الماء من الماء، تمہارا کیا خیال ہے کہ بغیر انزال کی صورت میں میں غسل کروں۔ تو اہل انصار نے جواب دیا کہ اللہ کی قسم غسل واجب نہیں ہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کے سلسلہ میں تمہارے دل میں کوئی حرج اور وسوسہ پیدا نہ ہو۔

سند ۷ اس میں حضرت ابو سعید خدری رضؓ کی روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضورؐ کا ایک انصاری صحابیؓ پر گزر ہوا پھر حضورؐ نے ان صحابی رضؓ کو پکارا تو وہ صحابی رضؓ جلدی سے نکلے اس حال میں کہ ان کے سر سے پانی کے قطرے ٹپک رہے تھے۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شاید ہم نے تمہارے ساتھ جلدی کی۔ تو ان صحابی رضؓ نے کہا کہ ہاں صحیح ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب تم جلدی کیے جاؤ یا سوکھے سا کھے فارغ ہو جاؤ یعنی تمہارا پانی اور منی نہ نکلے تو تمہارے اوپر صرف وضو ہے۔

سند ۸ حضرت ابو سعید خدری رضؓ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، الماء من الماء، یعنی منی کے اخراج سے ہی غسل واجب ہوتا ہے اس کے بغیر نہیں۔

سند ۹ حضرت ابو ایوب انصاری رضؓ کی روایت ہے جس میں الماء من الماء بیان کیا گیا ہے۔

سند ۱۰ حضرت ابو ہریرہ رضؓ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک انصاری صحابی رضؓ کو بلوایا۔ انھوں نے آنے میں دیر کر دی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمھیں کس چیز نے روکا۔ تو انھوں نے عرض کیا کہ میں اپنی بیوی کے ساتھ مصروف تھا، جب آپ کا بلاوا پہونچا تو میں نے غسل کیا اور کوئی کام نہیں کیا۔

تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الماء من الماء والغسل علی من انزل

قال ابوجعفرؒ: یہاں سے صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ مذکورہ احادیث شریفہ سے فریق اول نے استدلال کر کے ثابت کیا ہے کہ بغیر انزال کے غسل واجب نہیں ہوتا ہے جیسا کہ مذکورہ روایات سے ثابت ہو چکا ہے لہذا آپ کا یہ کہنا درست نہیں ہو سکتا کہ محض التقاء ختانین سے غسل واجب ہو جاتا ہے۔ نو ۹ صحابی یہ ہیں۔

حضرت زید بن خالدؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت زبیرؓ، حضرت ابی بن کعبؓ، حضرت ابوایوب انصاریؓ، حضرت ابوسعید خدری، حضرت ابوہریرہؓ۔

فریق ثانی کے دلائل

سطر ۲۰ میں فقالوا علیہ الغسل وان لم ینزل واحتجوا فی ذلک سے آخر باب تک مذہب نمبر (۲) کی جانب سے پانچ دلیلیں اور ایک اعتراض وجواب، پھر عدم وجوب غسل کی روایات کے منسوخ ہونے پر چھ دلیلیں پیش کی جائیں گی تو ترتیب یوں ہوگی۔ اولاً فریق ثانی کی طرف سے ایک دلیل پھر اس پر اشکال وجواب، پھر نسخ کی پانچ دلیلیں پھر مدعیٰ کے ثبوت میں چار دلیلیں پیش کی جائیں گی۔

فریق ثانی کی جانب سے دلیل نمبر (۱)

ص ۲۳/۲۰ میں واحتجوا فی ذلک سے حضرت عائشہؓ کی وہ روایت پیش کی جاتی ہے کہ جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا التقاء ختانین سے غسل کرنا ثابت کیا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے التقاء ختانین کے بعد غسل فرمایا ہے۔ نیز ایک صحابیؓ کے سوال کرنے پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اکسال کی صورت میں غسل واجب ہو جاتا

ہے اور میرے اور عائشہ کے درمیان اکسال کا معاملہ ہوجاتا ہے تو ہم لوگ غسل کرلیتے ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ التقاء ختانین کی صورت میں غسل واجب ہوجاتا ہے لہذا جن لوگوں نے عدم وجوب غسل ثابت کیا ہے۔ وہ درست نہیں ہوسکتا ہے۔ صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو حضرت صدیقہ رضؓ سے ص۳۳/۲۱ سے ص۳۴/۴ تک پانچ سندوں کے ساتھ پیش فرمایا ہے۔ ص۳۴/۳ میں قالوا فھذہ الآثار تخبر عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ کان یغتسل اذا جامع وان لم ینزل الخ اب صاحب کتاب اس عبارت میں مذکورہ روایت کے ذریعہ سے یہ استدلال فرمارہے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہر جماع کے بعد غسل فرمایا کرتے تھے اگرچہ انزال نہ ہو لہذا آپ کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ التقاء ختانین کی وجہ سے غسل واجب نہیں ہوتا ہے۔

اشکال :-

ص۳۴/۴ میں فقیل لھم ھذہ الآثار سے تقریباً ڈیڑھ سطر کے اندر فریق اول کی طرف سے بطور اعتراض کے فریق ثانی کی مذکورہ دلیل کا یہ جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے کہ مذکورہ روایات جو آپ نے پیش کی ہیں وہ مجمل ہیں کہ ان کے اندر صرف فعل رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا تذکرہ ہے اور فعل رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں یہ ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حصولِ فضیلت کے لئے غسل فرمایا کرتے تھے نہ کہ واجب ہونے کی وجہ سے اور شروع باب میں ہم نے جو روایت پیش کیں وہ تفصیلی روایات ہیں ان روایات کے اندر کس صورت میں غسل واجب ہوتا ہے اور کس صورت میں غسل واجب نہیں ہوتا۔ دونوں کی وضاحت موجود ہے چنانچہ اس میں کہا گیا ہے کہ محض التقاء ختانین کی وجہ سے غسل واجب نہیں ہوتا ہے بلکہ انزال کے بعد غسل واجب ہوتا ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ آپ کی پیش کردہ روایت مجمل ہے۔ اور ہماری پیش کردہ روایت مفصل ہے اور مجمل کے مقابلہ

مفصل پر عمل کرنا زیادہ اولی ہوتا ہے۔ **جواب** :۔

ص۳۴ س۵ میں فکان من الحجۃ لاھل المقالۃ الثانیۃ، یہاں سے فریق ثانی کی طرف سے جواب دیا جاتا ہے۔ چنانچہ فریق ثانی نے اس کے دو جواب دیئے ہیں۔

جواب نمبر(۱) ص۳۴ س۵ میں ان الاثار التی رویناھا فی الفصل الاول سے تقریباً چودہ۱۴ سطروں کے اندر پیش کیا جاتا ہے۔ اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ شروع باب میں تمھاری پیش کردہ روایات دو قسموں پر ہیں۔

نمبر۱ :۔ الماء من الماء والی روایت،

نمبر۲ :۔ لاغسل علی من اکسل حتی ینزل یا اس کے ہم مضمون روایت ہے۔

پہلی قسم کی روایت دو احتمال رکھتی ہے۔

احتمال نمبر(۱) :۔ اس روایت میں جماع سے مراد بیداری کا جماع ہے کہ حالت بیداری میں جماع کرنے سے انزال کے بغیر غسل واجب نہیں ہوتا۔

احتمال نمبر(۲) :۔ ان روایات میں جماع سے مراد حالت احتلام کا جماع مراد ہے کہ خواب میں جماع کرتے ہوئے دیکھا اور صبح اٹھ کر دیکھا تو کپڑا بالکل سوکھا سا کھا ہے تو اس صورت میں خواب دیکھنے والے پر غسل واجب نہیں ہوتا ہے۔ لیکن برخلاف خواب میں جماع کرتے ہوئے نہیں دیکھا لیکن صبح کو بیداری کے بعد کپڑا خراب ہوتا ہوا نظر آئے تو اس صورت میں غسل واجب ہو جائے گا۔

اب سنو! کہ حضرت ابن عباس رضؓ نے صاف وضاحت کے ساتھ روایت کی ہے کہ الماء من الماء والی حدیث بیداری کی حالت کے بارے میں نہیں ہے،

بلکہ احتلام کے بارے میں ہے اور احتلام کے بارے میں ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ کپڑا خراب ہوئے بغیر غسل واجب نہیں ہوتا اگرچہ خواب میں جماع کرتے ہوئے دیکھا ہو۔ نیز آگے حضرت ابی بن کعبؓ کی روایت آرہی ہے اکہ الماء من الماء والی حدیث شریف میں جو بیداری کے جماع کا احتمال ہے اس اس پر شروع اسلام میں عمل تھا بعد میں یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے۔

دوسری قسم کی روایت کا جواب

سطر نمبر۱ ص۳۷ میں واما ماروی فیما بین فیہ الامر سے تقریبًا نو۹ سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ تم نے جو روایت پیش کی ہے کہ اکسال کی وجہ سے غسل واجب نہیں ہوتا ہے تو حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے برخلاف صحیح سندوں کے ساتھ مرفوع روایت موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص اپنی بیوی کے چاروں گوشوں پر بیٹھ جائے اور دونوں اعضاء مل جائیں تو غسل واجب ہو جاتا ہے اسمیں انزال ہونے اور نہ ہونیکا کوئی تذکرہ نہیں ہے بلکہ محض التقاء ختانین کی وجہ سے غسل واجب ہونے کا حکم ہے لہذا آپ کی دلیل وجوب غسل کے سلسلہ میں معتبر نہیں ہو سکتی۔ صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو دو صحابی سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر۱: حضرت ابوہریرہؓ سے تین سندوں کے ساتھ جس میں کہا گیا ہے کہ جب شوہر اپنی بیوی کے چاروں گوشوں پر بیٹھ جائے پھر محنت کرے تو اس پر غسل واجب ہو جاتا ہے انزال ہونے کی کوئی شرط نہیں ہے

صحابی نمبر۲: حضرت عائشہ صدیقہؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ جب شوہر اپنی بیوی کے چاروں گوشوں پر بیٹھ جائے اور ایک کا عضو دوسرے کے عضو سے مل جائے تو غسل واجب

ہو جاتا ہے انزال کی کوئی شرط نہیں نہیں ہے لہذا آپ کا استدلال درست نہیں ہو سکتا۔

ص ۳۴ س ۱۸ میں قال ابوجعفرؒ فھذہ الآثار تضاد الآثار الاول سے ایک سطر کے اندر یہ بیان فرماتے ہیں کہ حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عائشہ صدیقہؓ کی یہ روایت آپ کی پیش کردہ شروع کی روایات کے خلاف ہے اور دونوں میں سے کون ناسخ اور کون سی منسوخ ہے اس کا پتہ نہیں چلا۔ لہذا متعارض روایات کے ذریعہ سے آپ کا استدلال کرنا صحیح نہیں ہو سکتا۔

جواب نمبر (۲) شروع باب میں آپ نے عدم وجوب غسل کے سلسلہ میں جو روایات پیش کی ہیں، وہ سب منسوخ ہیں صاحب کتاب نے ان روایات کے منسوخ ہونے پر پانچ دلیلیں پیش کی ہیں۔

نسخ کی دلیل نمبر (۱) ص ۳۴ س ۱۹ میں فنظرنا فی ذلک الخ سے تقریباً دس سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابی بن کعبؓ سے مروی ہے کہ الماء من الماء رخصۃ فی اول الاسلام ثم نھی عن ذلک وامر بالغسل، یعنی انزال کی وجہ سے غسل کرنا اور بغیر انزال کے غسل نہ کرنا شروع اسلام میں تھا اور اس زمانہ میں اس کی اجازت تھی، بعد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ممانعت فرمادی۔

اس روایت سے بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ الماء من الماء والی حدیث بیداری کے جماع کے بارے میں ہے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ بعد میں منسوخ ہو چکا ہے۔ اور احتلام کے جماع کے بارے میں اس کا حکم اب بھی باقی ہے لہذا حضرت ابی بن کعبؓ کی روایت الماء من الماء والی روایت کے لئے ناسخ ہے۔ صاحب کتاب نے روایت ناسخ کو حضرت ابی بن کعبؓ سے سطر ۱۹

صفحہ ۳۴ سے سطر ۲۵ تک کے اندر تین سندوں کے ساتھ پیش فرمایا ہے پھر سطر ۲۵ میں قال ابوجعفر سے آدھی سطر کے اندر فرمایا ہے کہ یہ روایت الماء من الماء والی روایت کے لئے ناسخ ہے اور آپ کی پیش کردہ دوسری قسم کی روایت جس میں کہا گیا تھا کہ بیوی سے جماع کرنے سے غسل واجب نہیں ہوتا ہے یہاں تک کہ انزال ہو جائے تو آپ کی یہ روایت بھی حضرت ابی بن کعبؓ کی دوسری روایت اور زید بن ثابتؓ کی روایت سے منسوخ ہے کہ حضرت زید بن ثابتؓ نے فرمایا کہ اکسال سے غسل واجب ہو جاتا ہے اور نیز فرمایا کہ حضرت ابی بن کعبؓ نے اپنی وفات سے پہلے عدم وجوب غسل کی روایت سے رجوع کر لیا ہے۔ حضرت ابی بن کعبؓ کا رجوع کر لینا اور حضرت زید بن ثابتؓ کا اس کی وضاحت کر دینا کہ عدم وجوب غسل کی روایت منسوخ ہے کیونکہ کوئی بھی صحابیؓ اپنی روایت سے اس وقت تک رجوع نہیں کر سکتے جب تک کہ ان کے نزدیک روایت کا منسوخ ہو جانا ثابت نہ ہو جائے۔

صاحب کتاب نے اسی مضمون کی روایت کو سطر ۲۵ میں وقد روی عنہ بعد ذلک من قولہ ما یدل علی ھذا ایضا سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر دو سندوں کے ساتھ پیش فرمایا ہے۔ نیز اسی میں قال ابوجعفر کہہ کر استدلال بھی فرمایا ہے

نسخ کی دلیل نمبر (۲)

ص ۳۵/۱ سے تین سطروں میں پیش کی جاتی ہے کہ عدم وجوب غسل کے سلسلے میں ماقبل میں حضرت عثمان غنیؓ سے متعدد روایات گزری ہیں اور حضرت عثمان غنیؓ نے یہ ایک روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے محض التقاء ختانین کی وجہ سے وجوب غسل کا حکم فرمایا ہے تو حضرت عثمانؓ کا وجوب غسل کے سلسلہ میں روایت نقل کرنا اس وقت صحیح ہو سکتا ہے جب کہ انکے

نزدیک عدم وجوب غسل کی روایت کا منسوخ ہونا ثابت ہو جائے۔ نیز وجوب غسل کے سلسلے میں روایت کو حضرت عثمان رضؓ کے ساتھ ساتھ حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت عائشہ صدیقہ رضؓ نے بھی روایت کی ہے۔ لہذا کہنا ہو گا کہ عدم وجوب غسل کی روایت منسوخ ہے۔

نسخ کی دلیل نمبر (۳) ص ۳۵ میں تقریباً ڈھائی سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے، کہ ماقبل میں عدم وجوب غسل کے سلسلے میں حضرت ابو ہریرہ رضؓ کی روایت نقل کی گئی ہے اب یہاں حضرت ابو ہریرہ رضؓ کا فتویٰ پیش کیا جاتا ہے کہ انھوں نے فتویٰ دیا کہ محض غیبوبت حشفہ کی وجہ سے غسل واجب ہو جاتا ہے۔ تو حضرت ابو ہریرہ رضؓ کا فتویٰ ان کی روایت کے خلاف ثابت ہوا اور قاعدہ ہے کہ راوی کا اپنی روایت کے خلاف فتویٰ دینا روایت کے منسوخ ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا کہنا ہو گا کہ عدم وجوب غسل کی روایت منسوخ ہے۔

نسخ کی دلیل نمبر (۴) ص ۳۵ سے تقریباً چار سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت امام سعید بن المسیبؒ نے فرمایا کہ حضرات انصار اس بات پر فتویٰ دیا کرتے تھے کہ بغیر انزال کے وطی کرنے کی صورت میں غسل واجب نہیں ہوتا ہے اور حضرات مہاجرین حضرات انصار کی موافقت نہیں کرتے تھے بلکہ ان کے خلاف وجوب غسل پر فتویٰ دیتے تھے اور حضرت عثمان رضؓ اور حضرت زبیر رضؓ کا مہاجرین میں. سے ہونا بالکل واضح ہے لہذا ان کا فتویٰ بھی وجوب غسل پر ہونا ثابت ہوا اور ان دونوں حضرات سے ماقبل میں عدم وجوب غسل کے سلسلہ میں روایات نقل کی گئی ہیں اور یہاں پر ان دونوں کا فتویٰ وجوب غسل پر ہونا ثابت ہو چکا ہے اور دونوں کا اپنی اپنی روایات کے خلاف فتویٰ دینا اس بات کی دلیل ہے کہ ان کی روایات منسوخ ہیں۔

نسخ کی دلیل نمبر (۵)

ص ۳۵/۱۰ ثم قد کشف عمر بن الخطاب ؓ سے تقریباً ڈھائی سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمر ؓ نے حضرات انصار و مہاجرین کی موجودگی میں اس کی وضاحت طلب فرمائی کہ التقاء ختانین کی وجہ سے غسل واجب ہو جاتا ہے یا نہیں تو حضرات انصار ؓ نے الماء من الماء والی اور حضرات مہاجرین نے التقاء ختانین والی حدیث پیش کی تو حضرت عمر ؓ کے نزدیک الماء من الماء والی حدیث شریف ظاہری معنی پر ثابت نہ ہوئی بلکہ یہ حدیث شریف احتلام کے حق میں ثابت ہوئی تو حضرت عمر ؓ نے تمام صحابہ کو اسی حدیث کے ظاہری معنی کے خلاف پر ابھارا اور سب کو التقاء ختانین سے غسل کرنے کا حکم فرمایا اور صحابہ میں سے کسی نے بھی حضرت عمر ؓ پر اعتراض نہیں کیا۔ اور سب نے حضرت عمر ؓ کے اس حکم کو تسلیم کیا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ غسل واجب نہ ہونے کے سلسلہ میں جو صحابہ کرام ؓ روایت کرتے تھے اور فتویٰ دیا کرتے تھے۔ ان سب حضرات نے اپنے فتاویٰ اور روایات سے رجوع کر کے حضرت عمر ؓ کے حکم کو اختیار کر لیا ہے لہذا صحابہ کا اجماع وجوب غسل پر ہو چکا ہے اور حضرات صحابہ کرام ؓ کا بلا نکیر متفق ہو کر حضرت عمر ؓ کے زمانہ میں وجوب غسل کے اوپر اجماع کر لینا اس بات کی دلیل ہے کہ تمام صحابہ کے نزدیک عدم وجوب غسل کی روایات کا منسوخ ہو جانا ثابت ہو چکا تھا لہذا وہ روایات بعد کے لوگوں کے لئے حجت نہیں بن سکتیں۔

اجماع صحابہ:-

مذکورہ دلیل کی تائید

صاحب کتاب نے دور فاروقی میں وجوب غسل پر صحابہ کے اجماع کرنے کی کی روایت کو ص ۳۵/۱۲ سے ص ۳۶/۱۱ تک کے اندر تقریباً ۲۹ سطروں کے اندر تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

سند نمبر (۱) میں ص ۳۵ س ۱۲ سے تقریباً دس سطر کے اندر عبداللہ بن لہیعہؒ کے طریق سے پیش کی جاتی ہے۔ اس حدیث شریف کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عبید بن رفاعہ انصاریؓ کی روایت عبداللہ بن لہیعہؒ کے طریق سے یوں پیش کی جاتی ہے کہ عبید بن رفاعہؓ فرماتے ہیں کہ ہم صحابہ کی ایک مجلس میں تھے ان میں حضرت زید بن ثابتؓ بھی موجود تھے جو کہ انصاری صحابہ میں بہت بڑے عالم تھے تو ہم سب نے انزال سے غسل واجب ہونے کے سلسلہ میں مذاکرہ کیا تو حضرت زید بن ثابتؓ نے فرمایا کہ اس شخص پر غسل واجب نہیں ہے جو جماع کرے اور انزال نہ ہو بلکہ اس کے اوپر فرج کا دھلنا اور وضو کرنا لازم ہوگا۔ تو اہل مجلس میں سے ایک آدمی حضرت عمرؓ کے پاس تشریف لے جاکر حضرت عمرؓ کو اس واقعہ کی خبر دی کہ زید بن ثابتؓ نے عدم وجوب غسل کا فتویٰ دیا ہے تو حضرت عمرؓ نے ان سے کہا کہ تم خود جاکر زید بن ثابتؓ کو میرے پاس لاؤ تاکہ تم ان پر گواہ بن جاؤ تو وہ حضرت زید بن ثابتؓ کو بلاکر لے آئے اس حال میں کہ حضرت عمرؓ کے پاس صحابہ کی ایک جماعت تھی اور ان میں حضرت علیؓ اور معاذ بن جبلؓ بھی تھے تو حضرت عمرؓ نے حضرت زیدؓ سے کہا کہ کیا آپ اپنے نفس کے دشمن ہیں؟ کہ لوگوں کو ایسا فتویٰ دیتے ہیں؟ تو حضرت زید بن ثابتؓ نے فرمایا کہ کیوں نہیں۔ اللہ کی قسم میں نے اس کو اپنی طرف سے گڑھ کر نہیں بیان کیا بلکہ میں نے اس کو اپنے چچا رفاعہ بن رافعؓ اور ابو ایوب انصاریؓ سے سنا ہے تو حضرت عمرؓ نے حاضرین سے دریافت کیا کہ تم لوگ کیا کہتے ہو، تو حاضرین کے درمیان اختلاف واقع ہوا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا اے اللہ کے بندو! تمھارے بعد میں کس سے سوال کروں حالانکہ تم اہل بدر ہو جو امت کے سب سے بہترین لوگ ہیں۔ تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ اس مسئلہ کا تعلق ازواج مطہرات سے ہے آپ ان کے پاس آدمی بھیجیے، جو بھی حکم

ہوگا آپ اس پر مطلع ہو جائیں گے۔ تو حضرت عمرؓ نے حضرت حفصہؓ کے پاس آدمی بھیج کر معلوم کیا تو حضرت حفصہؓ نے لاعلمی کا اظہار فرمایا۔ پھر حضرت عائشہؓ سے معلوم کرایا تو حضرت عائشہؓ نے وجوب غسل کا حکم فرمایا۔ تو اس وقت حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ کسی کے بارے میں بھی اس بات کا علم نہیں ہونا چاہیئے کہ التقاء ختانین سے غسل نہیں کرتا ہے۔ اگر مجھے معلوم ہو جائے تو میں اس کو سخت قسم کی سزا دوں گا۔

سند نمبر (۲) ص ۳۵/۲۲ سے تقریباً گیارہ سطروں کے اندر عبید بن رفاعہؓ کی روایت محمد بن اسحاقؒ کے طریق سے نقل کی جاتی ہے

حضرت عبید بن رفاعہؓ فرماتے ہیں کہ حضرت رفاعہ بن رافعؓ حضرت عمرؓ کے پاس بیٹھے تھے کہ اچانک ایک آدمی نے آکر کہا کہ زید بن ثابتؓ جنابت کے غسل کے سلسلے میں اپنی رائے سے فتویٰ دے رہا ہے تو حضرت عمرؓ نے فرمایا ان کو میرے پاس لاؤ۔ جب حضرت زیدؓ تشریف لائے تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ آپ غسل جنابت کی بابت مسجد نبوی کے اندر اپنی رائے سے فتوی دیتے ہیں تو حضرت زیدؓ نے فرمایا کیوں نہیں میں اپنی رائے سے فتویٰ نہیں دیتا۔ میں نے جو حدیث اپنے چچا سے سنی ہے وہی کہتا ہوں تو حضرت عمرؓ نے فرمایا آپ کے چچا کون ہیں؟ حضرت زیدؓ نے فرمایا، ابی بن کعبؓ، ابو ایوب انصاریؓ، رفاعہ بن رافعؓ ہیں۔ تو حضرت عمرؓ نے حضرت رفاعہؓ کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا کہ یہ نوجوان کیا کہہ رہا ہے۔ حضرت رفاعہؓ نے عرض کیا کہ میں نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں التقاء ختانین کرتے تھے پھر غسل نہیں کرتے تھے تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ کیا تم نے حضورؐ سے اس کے بارے میں معلوم کیا تھا۔ میں نے کہا نہیں۔ البتہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم تھا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ سب لوگوں کو میرے پاس بلاؤ تو سارے لوگ جمع ہو گئے اور سب نے کہا کہ خزرج

منی سے غسل واجب نہیں ہوتا ہے مگر حضرت علیؓ اور حضرت معاذؓ نے فرمایا کہ غسل واجب ہو جاتا ہے پھر حضرت علیؓ نے فرمایا کہ اے امیر المومنین اس مسئلہ کو زیادہ جاننے والی ازواج مطہرات ہی ہوسکتی ہیں تو حضرت عمرؓ نے حضرت حفصہؓ سے معلوم کرایا تو انھوں نے لاعلمی کا اظہار کیا۔ پھر حضرت عائشہؓ سے معلوم کرایا تو انھوں نے وجوب غسل کو فرمایا تو حضرت عمرؓ نے بہت غیظ وغضب میں ہو کر فرمایا کہ اگر مجھے کسی کے متعلق معلوم ہو جائے کہ التقاء ختانین سے غسل نہیں کرتا ہے تو میں اس کو سزا دینے میں مبالغہ کروں گا۔ یعنی سخت سزا دوں گا۔

سند نمبر (۳) ص۳۶ س۲ سے تقریباً چھ سطروں کے اندر حضرت لیث ابن سعدؓ کے طریق سے عبید اللہ بن عدی بن الخیار کی روایت نقل کی جاتی ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس حضرات صحابہؓ نے غسل جنابت کے سلسلے میں تذکرہ کیا تو بعض نے وجوب غسل کو کہا اور بعض نے الماء من الماء سے عدم وجوب غسل کو کہا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ تم بدری صحابہ ہونے کے باوجود اس مسئلہ میں اختلاف کرتے ہو تو تمھارے بعد لوگوں کا کیا حال ہوگا۔ تو حضرت علیؓ نے فرمایا اے امیر المومنین! اگر آپ اس مسئلہ کو جاننا چاہتے ہیں تو ازواج مطہرات سے معلوم کیجیے۔ تو حضرت عائشہؓ سے معلوم کرایا تو انھوں نے فرمایا غسل واجب ہو جاتا ہے، تو اس وقت حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میں نہ سنوں کسی کو الماء من الماء کہتے ہوئے اگر سن لیا تو میں اس کو سخت سزا دوں گا۔

ص۳۶ س۸ **فھذا عمر قد حمل الناس** الخ سے تقریباً تین سطروں کے اندر صاحب کتاب نے مذکورہ روایات سے استدلال فرمایا ہے کہ تمام صحابہ کی موجودگی میں حضرت عمرؓ نے وجوب غسل پر سب کو پابند کر دیا اور کسی نے اس پر انکار نہیں کیا تو یہ صحابہؓ کے اجماع کر لینے کی

دلیل ہے اور محمد بن اسحٰق کی روایت میں یعنی روایت نمبر(۲) میں حضرت رفاعہ کا جو قول ہے فقال الناس الماء من الماء، اس کو حضرت عمرؓ نے قبول نہیں کیا۔ اسلئے کہ یہ روایت اپنے ظاہری معنی کا بھی احتمال رکھتی ہے جس پر عدم وجوب کے قائلین نے محمول کیا ہے اور یہ بھی احتمال رکھتی ہے کہ یہ روایت احتلام کے سلسلہ میں ہو جیسا کہ ابن عباسؓ نے روایت کیا ہے۔ پس جب اس روایت کے ظاہری معنی کو حضرت عمرؓ کے سامنے ثابت نہ کر سکے، تو حضرت عمرؓ نے الماء من الماء والی روایت کو چھوڑ کر اس روایت کو اختیار فرمایا جس کو حضرت عمرؓ اور تمام صحابہ کرام معتبر سمجھتے تھے۔

فریق ثانی کی طرف سے دلیل نمبر(۲)

ص ۳۶ س ۱۱ وقد روی عن آخرين منهم ما يوافق ذلك ايضاً سے تقریباً تیرہ ۱۳ سطروں کے اندر وجوب غسل کے قائلین کی طرف سے دوسری دلیل پیش کی جاتی ہے۔

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت علیؓ کے صاحبزادے محمد بن حنفیہ نے روایت کی ہے کہ تمام مہاجرین اور خلفاء اربعہ ابو بکرؓ و عمرؓ و عثمانؓ و علیؓ رضی اللہ عنہم سب اس پر متفق تھے کہ جس جماع کی وجہ سے حد یا رجم واجب ہو جاتا ہے۔ اس جماع سے غسل بھی واجب ہو جاتا ہے اور محض التقاء ختانین یعنی غیبوبت حشفہ کی وجہ سے حد اور رجم واجب ہو جاتا ہے اگرچہ انزال نہ ہو لہٰذا محض غیبوبت حشفہ کی وجہ سے غسل بھی واجب ہوگا صاحب کتاب نے اس دلیل کی تائید میں التقاء ختانین سے وجوب غسل والی حدیث شریف کو چار صحابہؓ سے آٹھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر(۱) حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر(۲) حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر(۳) حضرت عائشہ صدیقہؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۴ :۔ حضرت علیؓ سے ایک سند کے ساتھ ۔

قائلینِ وجوبِ غسل کی جانب سے دلیل نمبر (۳)

ص۳۶/۲۳ واما وجهه من طريق النظر سے ص۳۷/۲۴ تک کے اندر تقریباً بارہ سطروں میں عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے ۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ بغیر انزال کے فرج کے اندر جماع کرنا سب کے نزدیک حدث ہے ۔ لیکن اختلاف اس بارے میں ہے کہ یہ حدث حدثِ اکبر ہے یا حدث اصغر، تو اس میں دو جماعتیں ہوگئی ہیں ۔ ایک جماعت اس کو حدث اکبر کہہ کر طہارتِ اکبر غسل کو واجب کرتی ہے اور دوسری جماعت اس کو حدث اصغر کہہ کر اس میں طہارت اصغر (وضو) کو واجب کرتی ہے ۔

ص۳۷/۲۶ میں فاردنا ان ننظر الخ ہم نے ارادہ کیا کہ التقاء ختانین کے سلسلہ میں غور وخوض کریں کیا وہ حدث اکبر ہے یا نہیں ۔ اگر حدثِ اکبر ہے تو ہم اس میں طہارت اکبر (غسل) کو واجب کریں گے ورنہ نہیں ۔ تو ہم نے غور کر کے دیکھا کہ جماع انزال کو جماع مع الانزال کے ساتھ کیا مناسبت ہے ۔ تو ہم نے بہت سی چیزوں میں دونوں کے درمیان مشابہت پائی ہے بلکہ جماع بغیر انزال کو جماع مع الانزال کے مقابلہ میں زیادہ قوی پایا ہے ۔ بطور مثال کے صاحب کتاب نے نو ۹ چیزوں کو پیش فرمایا ہے ۔

نمبر ۱ :۔ جماع مع الانزال کی وجہ سے حالت صوم میں روزہ فاسد ہو کر قضاء وکفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں اسی طرح غیبوبتِ حشفہ کی وجہ سے بھی قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں ۔

نمبر ۲ :۔ حج میں جماع مع الانزال کی وجہ دمِ جنایت اور قضا دونوں واجب ہوتے ہیں اسی طرح جماع بغیر انزال کی صورت میں دم جنایت اور قضاء دونوں واجب ہوجاتے ہیں اور حالتِ صوم اور حج

میں ما دون الفرج جماع مع الانزال حرام ہے۔ اسی طرح جماع بغیر انزال بھی حرام ہے اور دونوں صورتوں میں حج اور روزہ فاسد نہیں ہونگے۔ البتہ حج میں ایک دم واجب ہوتا ہے۔

نمبر ۳ :۔ وکان من زنا الخ۔ زنا مع الانزال کی وجہ سے حد واجب ہوجاتی ہے۔ اسی طرح زنا بغیر انزال کیوجہ سے بھی حد واجب ہوجاتی ہے۔

نمبر ۴ :۔ ص ۳۷ س ۱ ولو فعل علی ذلک علی وجہ شبہۃ الخ، وطی بالشبہہ مع الانزال کی وجہ سے حد واجب نہیں ہوتی ہے مگر مہر واجب ہوجاتا ہے۔ اسی طرح وطی بالشبہہ بغیر انزال کی وجہ سے بھی مہر واجب ہوجاتا ہے۔

نمبر ۵ :۔ وکان لو جامعہا فی ما دون الفرج الخ۔ ما دون الفرج وطی مع الانزال کی وجہ سے حد اور مہر تو واجب نہیں ہوتا لیکن تعزیر واجب ہوجاتی ہے۔ اسی طرح بغیر انزال کے صورت میں بھی تعزیر واجب ہوجاتی ہے۔

نمبر ۶ :۔ وکان الرجل اذا تزوج المرأۃ الخ۔ جب آدمی اپنی بیوی سے بغیر خلوت کے فرج میں جماع مع الانزال کرتا ہے پھر اسکو طلاق دیتا ہے تو اسپر پورا مہر واجب ہوجاتا ہے۔ اسی طرح جماع بغیر انزال سے بھی پورا مہر واجب ہوجاتا ہے۔

نمبر ۷ :۔ ووجبت علیہ العدۃ الخ جماع مع الانزال کے بعد طلاق دینے سے عورت پر عدت واجب ہوجاتی ہے۔ اسی طرح بغیر انزال کی صورت میں بھی عدت واجب ہوجاتی ہے۔

نمبر ۸ :۔ ص ۳۷ س ۴ واحلہا ذلک لزوجہا الاول الخ۔ جماع مع الانزال کی وجہ سے زوج اول کے لئے عورت حلال ہوجاتی ہے۔ اسی طرح جماع بغیر انزال سے بھی زوج اول کے لئے حلال ہوجاتی ہے۔

نمبر ۹ :۔ ولو جامعہا فیما دون الفرج لم یجب فی ذلک شئ الخ

اپنی منکوحہ عورت سے ما دون الفرج جماع مع الانزال کرنے سے نصف مہر واجب ہو جاتا ہے اگر مہر متعین کیا ہو، اور اگر مہر متعین نہیں کیا تو متعہ واجب ہو جاتا ہے۔ اسی طرح منکوحہ سے ما دون الفرج جماع بغیر الانزال کی صورت میں بھی مہر متعین کرنے کی صورت میں نصف مہر اور متعین نہ ہونے کی صورت میں متعہ واجب ہو جاتا ہے۔

ص ۳۷ س ۵ فکان یجب فی ھذہ الاشیاء، مذکورہ تمام چیزوں کے اندر جماع مع الانزال کی صورت میں جو حکم ثابت کیا گیا ہے وہ جماع بغیر انزال کی صورت میں بھی ثابت کیا گیا ہے بلکہ سارے کے سارے احکام غیبوبت حشفہ کی وجہ سے ثابت ہوئے ہیں۔ اور انزال کی وجہ سے کوئی نئی چیز ثابت نہیں ہوتی۔ لہذا جماع بغیر انزال جماع مع الانزال کے مقابلہ میں زیادہ اغلظ اور قوی ہوگا۔

فانظر علی ذلک الخ مذکورہ تقریر پر غور کرکے جماع بغیر انزال کا اغلظ اور اکبر احداث میں سے ہونا ثابت ہو چکا ہے تو اس میں وہ طہارت واجب ہونی چاہئے جو اکبر احداث کے لئے واجب ہوتی ہے یعنی طہارت اکبر (غسل) واجب ہونا لازم ہوگا۔

قائلین وجوب غسل کی جانب سے دلیل نمبر (۴)

ص ۳۷ س ۶ وحجۃ اخری فی ذلک سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر دوسری عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ روزہ اور حج کا فاسد ہونا اور حد اور مہر کا لازم ہو جانا اور زوج اول کے لئے حلال ہو جانا وغیرہ احکام صرف التقاء ختانین کی وجہ ثابت ہو چکے ہیں۔ اور التقاء ختانین کے بعد عورت کی گود میں مزید ٹھہرے رہنے کی وجہ سے اور انزال ہو جانے کی وجہ سے کوئی دوسرا حکم ثابت نہیں۔ جو کچھ ہوا ہے وہ التقاء ختانین کی وجہ سے

ہوا ہے جیسا کہ کسی نے زنا کیا اور غیبوبت حشفہ ہو گیا تو ان دونوں پر التقاء ختانین کی وجہ سے حد لازم ہو جاتی ہے اور مزید قائم رہنے سے اور انزال ہو جانے سے حد کے علاوہ کوئی نئی سزا لازم نہیں ہوتی۔

ولو کان ذلك الجماع علی وجہ شبھۃ اور اگر وطی بالشبہ میں التقاء ختانین ہو چکا ہے تو مہر واجب ہو جاتا ہے پھر مزید قائم رہنے سے اور انزال ہو جانے سے کوئی دوسری چیز واجب نہیں ہوتی۔ لہذا مذکورہ اشیاء کے اندر جماع مع الانزال کی صورت میں جو حکم ثابت ہوتا ہے، وہ جماع بغیر انزال کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے۔ یعنی التقاء ختانین کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے۔ اور التقاء ختانین کے بعد انزال ہونے سے وہ احکام ثابت نہیں ہوتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ جو کچھ ثابت ہوتا ہے وہ التقاء ختانین کی وجہ سے ہوتا ہے۔ نہ کہ انزال کی وجہ سے۔ تو جب انزال کی وجہ سے غسل واجب ہو جاتا ہے تو التقاء ختانین کی صورت میں بھی غسل کا واجب ہونا لازم ہو جائے گا۔ یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے۔

قائلین وجوب غسل کی جانب سے دلیل نمبر (۵)

ص ۳۷ س ۱۴ وحجۃ

اخری فی ذلك سے آخر باب تک کے اندر تیسری عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے خطبہ کے اندر فرمایا ہے کہ جماع بغیر انزال کی صورت میں انصار کی عورتیں اس بات پر فتویٰ دیتی ہیں کہ عورت پر غسل واجب ہے اور مرد پر نہیں اور ان کا یہ فتویٰ صحیح نہیں ہے اور حکم یہی ہے کہ التقاء ختانین سے علی الاطلاق غسل واجب ہو جاتا ہے۔

قال ابوجعفر الخ سے امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ انصار کی عورتیں جماع کرنے والے مردوں کے حق میں غسل کے لئے انزال کو لازم سمجھتی

تھی اور جماع کرنے والی عورتوں کے حق میں انزال کو لازم نہیں سمجھتی تھیں تو معلوم ہوا کہ محض مخالطت عورتوں پر غسل واجب کرتی ہے اور انزال کی صورت میں عورت اور مرد دونوں کا حکم برابر ہے تو اس پر نظر کا تقاضا یہ ہوگا کہ عدم انزال کی صورت میں بھی ان دونوں کا حکم برابر ہو جائے اور جب عدم انزال کی صورت میں عورتوں پر غسل واجب ہے تو مردوں پر بھی غسل واجب ہو جانا لازم ہو جائے گا۔

باب اکل ما غیرت النار ھل یوجب الوضوء ام لا

اس باب کے تحت دو مسئلے بیان کرنے ہیں!

جو چیز آگ سے پک کر متغیر ہو چکی ہو اس کا کھانا ناقض وضو ہے یا نہیں، اس کے کھانے کے بعد نماز کے لئے وضوء واجب ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں اختلاف کے دو دور رہے ہیں۔

دورِ اوّل کا اختلاف دور اول میں صحابہ کے درمیان اس سلسلہ میں دو جماعتیں ہو چکی تھیں۔

جماعت نمبر ۱:۔ حضرت ابو موسی اشعری رضؓ، حضرت انس رضؓ، ابو طلحہ رضؓ زید بن ثابت رضؓ، حضرت عائشہ رضؓ، حضرت ام حبیبہ رضؓ، حضرت ابو ہریرہ رضؓ، حضرت سہل بن حنظلہ رضؓ، وغیرہ وضو کے قائل تھے۔

جماعت نمبر ۲:۔ خلفاء اربعہ رضؓ، عبد اللہ بن عباس رضؓ، جابر بن عبد اللہ رضؓ حضرت ام سلمہ رضؓ، ابو سعید خدری رضؓ، ابو رافع رضؓ، سوید بن نعمان رضؓ، عمر بن امیہ رضؓ، اور اکثر صحابہ ناقض وضو کے منکر تھے۔ بعد میں یہ اختلاف ختم ہو چکا تھا اور سب صحابہ ناقض وضو کے منکر ہو گئے۔

دورِ ثانی کا اختلاف دور ثانی میں بھی دو جماعتیں ہو گئی ہیں۔

مغنی بن قدامہ ص ۱۲۱ ج ۱، نیل الاوطار ص ۱۹۵ ج ۱،

حاشیہ الکوکب الدری ص ج ۱ میں نقل فرمایا ہے کہ حضرت امام احمد بن حنبلؒ اسحاق بن راہویہؒ، حسن بصریؒ، عمر بن عبدالعزیزؒ، ابن المنذرؒ، ابن خزیمہؒ، ابو قلابہؒ، وغیرہ کے نزدیک آگ سے پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے لہذا نماز کیلئے دوبارہ وضو کرنا واجب ہوگا۔

بعض لوگوں نے امام اسحاق بن راہویہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہے۔ جیسا کہ نیل الاوطار ص ۲۰۲ ج ۱ میں ہے۔

یہی جماعت ہماری اس کتاب کے اندر فذھب قوم الی الوضوء مما غیرت النار کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر (۲) فیض الباری ص ۳۰۵ ج ۱، معارف السنن ص ۲۸۶ ج ۱، اوجز المسالک ص ۵۶ ج ۱، بذل المجہود ص ۱۱۷ ج ۱، نیل الاوطار ص ۱۹۵ ج ۱ اور ص ۲۰۲ ج ۱، حجۃ اللہ البالغۃ ص ۱۷۱ ج ۱ میں نقل فرمایا ہے کہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہے۔ نیز اس پر صحابہؓ و تابعین کا اجماع بھی ہے جیسا کہ اوجز المسالک ص ۵۶ ج ۱ میں نقل فرمایا ہے یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون کے مصداق ہیں۔

دلائل

ناقض وضو کے قائلین کی دلیل

شروع باب کی وہ حدیث شریف ہے جس میں پکی ہوئی چیز کو کھا کر وضو کرنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے۔ اس مضمون کی حدیث شریف کو صاحب کتاب نے شروع باب سے ص ۳۸ س ۲۶ تک تقریباً ۳۵ سطر کے اندر ۹ صحابی سے انیس ۱۹ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ۱ :۔ حضرت ابوطلحہ رضؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔
صحابی نمبر ۲ :۔ حضرت زید بن ثابت رضؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔
صحابی نمبر ۳ :۔ حضرت عائشہ رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی نمبر ۴ :۔ حضرت ام حبیبہ رضؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔
صحابی نمبر ۵ :۔ حضرت ابوہریرہ رضؓ سے سات سندوں کے ساتھ۔
صحابی نمبر ۶ :۔ حضرت سہیل بن حنظلہ رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی نمبر ۷ :۔ عن ابی قلابۃ عن رجل (ابوعزا) سے ایک سند کیساتھ۔

اسلئے کہنا پڑے گا کہ آگ سے پکی ہوئی چیزوں سے وضو ٹوٹ جائے گا جیساکہ ان تمام روایات سے ثابت ہے۔

نوٹ :۔ مذکورہ روایات میں سے سند ۲ میں عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ اکل ثور اقط کا لفظ آیا ہے۔ ثور بمعنی ٹکڑے، اقط بمعنی پنیر۔ ترجمہ یہ ہوگا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پنیر کا ٹکڑا کھایا۔ پھر اس سے وضو فرمایا۔

فریق ثانی کے دلائل

ناقض وضو کے منکرین کی جانب سے پانچ دلیلیں پیش کی جاتی ہیں

دلیل نمبر (۱) ص ۳۸/۲۸ وذہبوا فی ذلک الی ما روی عن۔۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ص ۴۰ س ۱۹ تک تقریباً گیارہ سطروں میں بارہ صحابہ کرام سے ۲۵ سندوں کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مرفوع حدیث شریف پیش کی جاتی ہے جسمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا پکی ہوئی چیز کھاکر وضو نہ کرنا ثابت ہے۔

صحابی نمبر ۱ :۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ سے سات سندوں کے ساتھ۔
صحابی نمبر ۲ :۔ حضرت ام سلمہ رضؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۳ :۔ حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۴ :۔ حضرت محمد بن منکدر رحمہ اللہ نے بعض ازواج مطہرات سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ۵ :۔ حضرت ام حکیم رضی اللہ عنہا سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۶ :۔ حضرت ابو رافع رضی اللہ عنہ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۷ :۔ حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۸ :۔ حضرت عبداللہ بن حارث زبیدی رضی اللہ عنہ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۹ :۔ حضرت عمرو بن امیہ رضی اللہ عنہ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۱۰ :۔ حضرت سوید بن نعمان رضی اللہ عنہ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۱۱ :۔ حضرت عمرو بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۱۲ :۔ حضرت ام عامر بنت یزید رضی اللہ عنہا سے ایک سند کے ساتھ۔

ان متواتر روایات سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا پکی ہوئی چیز کھاکر وضو نہ کرنا بالکل ثابت ہے۔ لہٰذا اس کو ناقض وضو قرار دے کر وجوب وضو کا قول کرنا ہرگز درست نہیں ہوسکتا۔

نوٹ :۔ ص ۳۹ س ۱۳ میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی روایت جو عبداللہ بن شداد ابن الہاد سے مروی ہے کہ اس کے اندر یہ عبارت ہے کہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج الی الصلوٰۃ فنشلت لہ کتفاً فاکل منہا ثم خرج فصلی ولم یتوضأ، اس میں نشل بمعنی ہانڈی میں سے ہاتھ سے بوٹی نکالنا ہے۔ ترجمہ: یہ ہوگا کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کو جانے کا ارادہ فرمایا تو میں نے حضرت کے لئے اپنے ہاتھ سے ہانڈی میں سے مونڈھے مونڈھے کا گوشت نکالکر پیش کیا تو حضور نے اس میں سے کھایا۔ پھر بغیر وضو کے نماز کو تشریف لے گئے۔ اسی صفحہ سطر ۲۲ میں عن محمد بن المنکدر عن جابر قال دعتنا

امراۃ من الانصار فذبحت لنا شاۃ وذکر الحدیث ورشت لنا صورا فدعا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالطہور فاکلنا ثم صلی ولم یتوضأ۔ رش بمعنی صب۔ اور صور بمعنی کھجور کا گچھا اس کے دو ترجمہ ہو سکتے ہیں۔

(۱)۔ انصاریہ عورت نے ہمارے سامنے کھجور کا گچھا ڈال دیا۔

(۲)۔ انصاریہ عورت نے ہمارے لئے کھجور کے گچھے میں پانی ڈالدیا تاکہ کھجور ٹھنڈی ہو جائے۔

یہ حدیث شریف بے انتہا مختصر ہے۔ حدیث شریف کے محذوفات کو نکال کر ترجمہ یہ ہوگا کہ ایک انصاریہ عورت نے ہم لوگوں کی دعوت کی تو انھوں نے ہمارے لئے ایک بکری ذبح کی اور بکری کے پکنے تک کے لئے انھوں نے ہمارے سامنے کھجور کا خوشہ رکھ دیا تاکہ بکرے کے پکنے تک ہم لوگ کھجور کھاتے رہیں۔ پھر ہم لوگوں نے بکرے کو کھایا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز کے لئے وضو فرمایا۔ پھر نماز کے بعد بچا ہوا گوشت دوبارہ ہم لوگوں نے کھایا پھر عصر کی نماز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بغیر وضو کے ادا فرمائی

ص۴۹ س۱۸ میں جو اس دلیل کی آخری حدیث ہے انہا جارت الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعرق فی مسجد بنی عبد الاشھل فعرقہ ثم قام فصلی ولم یتوضأ۔ عرق لغت میں گوشت اتاری ہوئی ہڈی ہے لیکن یہاں پر گوشت لگی ہوئی ہڈی ہے باب تفعیل سے تعریق بمعنی ہڈی سے گوشت نوچنا۔ اب ترجمہ یہ ہوگا کہ ام عامر بنت یزید رضؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گوشت لگی ہوئی ہڈی لاکر پیش کیا تو حضورؐ نے اس ہڈی سے گوشت کھایا پھر بغیر وضو کے نماز ادا فرمائی۔

• • • •

دلیل نمبر ۲ | صفحہ ۴۰ س ۲۰ قد یجوز ان یکون ما امر بہ الخ سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر دلیل ۲ پیش کی جاتی ہے۔

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ شروع باب میں جو احادیث شریفہ تم نے پیش کی ہیں ان میں دو احتمال ہیں:

احتمال نمبر ۱:۔ وہاں وضو سے مراد وضو شرعی ہے۔

احتمال نمبر ۲:۔ وضو سے مراد وضوِ شرعی نہیں ہے بلکہ وضوء لغوی ہے۔

احتمال ۱ کے اعتبار سے یہ دیکھنے کی ضرورت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے وضوء کرنا اور نہ کرنا دونوں ثابت ہے، تو ان دونوں امروں میں سے کون پہلے کا اور کون بعد کا ہے۔ تو ہمیں اس سلسلے میں دو ۲ روایتیں مل گئیں۔

روایت نمبر (۱) | حضرت جابر رضؓ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ وکان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مما مست النار،

روایت نمبر (۲) | دوسری حدیث شریف حضرت ابوہریرہ رضؓ کی ہے وہ فرماتے ہیں ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکل ثور اقط فتوضا ثم اکل بعدہ کتفا فصلی و لم یتوضأ۔ تو ان دونوں روایات سے بالکل واضح ہوجاتا ہے، کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل ترک وضو ہے، لہٰذا ترک وضو کے مخالف ثبوت وضو کے سلسلے میں جتنی بھی روایات ہیں وہ سب کی سب اس آخری عمل کی وجہ سے منسوخ ہیں۔

لہٰذا روایت ناسخہ کے مقابلہ میں روایات منسوخہ سے استدلال کس طرح درست ہوسکتا ہے، یہ ناسخ و منسوخ کا حکم اس وقت ہے

جب کہ وضو سے وضو صلوٰۃ مراد ہو ۔

احتمال نمبر (۲) اگر ماقبل کی روایات میں وضو سے وضو صلوٰۃ مراد نہ ہو بلکہ وضو لغوی مراد ہو، تو ماقبل کی روایات کو منسوخ قرار دینے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ان روایات سے وضوء شرعی کا ثبوت نہیں ہوتا بلکہ ہاتھ منہ دھلنا مراد ہے اور کھانے کے بعد ہاتھ منہ دھلنے سے ہمیں بھی انکار نہیں ہے لہذا پکی ہوئی چیزوں کا کھانا حدث نہیں ہو سکتا ہے ۔

دلیل نمبر (۳) ص ۴۸ وقد روی ذلک جماعۃ من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ص ۴۹ تک تقریباً، ۳۰ سطروں کے اندر اجلۂ صحابہ کا عمل اور فتوی پیش کیا جاتا ہے ۔ چنانچہ صاحب کتاب نے اس سلسلہ میں آٹھ صحابہ کے فتاوی اور عمل کو سولہ سندوں کے ساتھ پیش فرمایا ہے کہ حضرات صحابہ کرام کا فتوی اور عمل.. یہی تھا کہ پکی ہوئی چیز کے کھانے سے شرعی وضو لازم نہیں ہے ۔

صحابی نمبر ۱ :۔ حضرت صدیق اکبر رض کا عمل پانچ سندوں کے ساتھ، ان میں سند ۱ اور سند ۲ میں حضرت عمر رض کا عمل بھی شامل ہے ۔

صحابی نمبر ۲ :۔ عبد اللہ بن مسعود رض کا عمل اور فتوی دو سندوں کے ساتھ ۔

صحابی نمبر ۳ :۔ حضرت عمر رض کا عمل ایک سند کے ساتھ ۔

صحابی نمبر ۴ :۔ حضرت عثمان غنی رض کا عمل دو سندوں کے ساتھ ۔

صحابی نمبر ۵ :۔ حضرت ابن عباس رض کا عمل تین سندوں کے ساتھ ۔

صحابی نمبر ۶ :۔ حضرت ابو ہریرہ رض کا فتوی اور حضرت ابن عمر رض کا اس پر اشکال ایک سند کے ساتھ ۔

صحابی نمبر ۷ :۔ ابن عمر رض کا عمل ۔

صحابی نمبر ۸ :- حضرت ابوامامہؓ کا عمل اور فتویٰ، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ وضو ان چیزوں سے لازم ہوتا ہے جو نکلتی ہیں نہ کہ ان چیزوں سے جو داخل ہوتی ہیں۔

نوٹ :- ص۴۱ س۲۲ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے قال رایت ابن عباس اکل خبزا رقیقا ولحما حتی سال الودق، ودق بمعنی گوشت کی چکنائی۔

ص۴۱ س۲۸ میں صلی بہم علی طنفسۃ فوضعوا علیہم وجوھم وجباھھم، طنفسہ بمعنی بوریا۔

ترجمہ یہ ہوگا پھر ابن عباسؓ نے ان کو نماز پڑھائی۔ اپنے بوریا پر، پھر ان لوگوں نے اس بوریا پر اپنے چہروں اور پیشانی کو رکھا یعنی نماز ادا فرمائی۔

ص۴۲ س۱ میں فقال انت رجل من قریش وقال انا رجل من دوس فقال ابوھریرۃ لعلک تلتجئ الی ھذہ الآیۃ بل ھم قوم خصمون الخ، جب حضرت ابن عمرؓ نے حضرت ابوہریرہؓ پر اعتراض کیا کہ آپ کیا کہتے ہیں پکا ہوا تیل اور گرم شدہ پانی کے متعلق جب کہ اس سے وضو کیا جائے تو حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا آپ قریشی ہیں اور میں دوسی ہوں اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔

(۱) قریش کے لوگ زیادہ عقلمند تھے اور قبیلہ اوس کے لوگ قریش کے مقابلہ میں کم عقلمند تھے۔ تو آپ ایک عقلمند آدمی ہیں، اور ہم کم عقل ہیں۔ تو ہماری بات آپ کے مقابلے میں کیا وزن رکھ سکتی ہے۔

(۲) قریش کے لوگ جھگڑالو ہیں اور دوس کے لوگ سیدھے ہیں لہذا میں ایک دوسی آدمی ہوں۔ آپ جیسے قریشی سے کیا جھگڑا کروں کیوں کہ جھگڑے میں آپ ہی جیتیں گے۔

لعلک تلتجئ : اے ابوہریرہؓ شائد آپ اس آیت کریمہ کی طرف مجبور ہو رہے ہیں۔ بل ھم قوم خصمون، بلکہ وہ لوگ جھگڑا فساد کرنے والی قوم ہیں۔ تو آپ ہم کو جھگڑا کا الزام لگانا چاہتے ہیں۔

دلیل نمبر (۴) ص ۴۲ وقد روی عن آخرین منھم مثل ذلک سے تقریباً ۱۲ سطروں کے اندر دلیل نمبر ۴ پیش کی جاتی ہے۔

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابوطلحہؓ اور ابی بن کعبؓ اور ابوایوب انصاریؓ، ان حضرات سے شروع باب میں ثبوت وضو کے سلسلہ میں روایات پیش کی گئی ہیں۔

اب یہاں سے ان حضرات کا فتویٰ پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ جب میں عراق سے آیا تو ان حضرات کے ساتھ کھانے کا اتفاق ہوا تو میں کھانے کے بعد وضو کرنے لگا تو یہ لوگ آپس میں ایک دوسرے سے کہنے لگے کہ انسؓ عراق سے ایک نیا حکم لے کر آیا ہے اور عراقی بن گیا اور وضو کرنے پر حضرت انسؓ کو ڈانٹا۔ فرمایا کہ آپ پاک چیزوں سے وضو کرتے ہیں، یقیناً آپ یہ حکم عراق سے لے کر آئے ہیں۔ تو اس مضمون سے یہ پتہ چلا کہ ان حضرات کا یہ فتویٰ روایت کے خلاف ہے۔ اور جب راوی کا فتویٰ روایت کے خلاف ہو تو یہ روایت کے منسوخ ہونے پر دلیل ہوتی ہے۔ لہٰذا کہنا ہوگا کہ ثبوت وضو کی روایات منسوخ ہیں۔ حضرت انسؓ کی روایت ملے جلے طریقے سے دو سندوں کے ساتھ پیش کی گئی ہے۔

نوٹ اعتراض وجواب

اعتراض :۔ اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ ماقبل میں ثبوت وضو،

کے سلسلے میں حضرت ابوایوب انصاریؓ سے کوئی روایت منقول نہیں ہے تو یہاں پر حضرت ابوایوبؓ کے فتوے کو پیش کرنا کیسے درست ہو سکتا ہے۔

جواب:۔ حضرت ابوایوب انصاریؓ کی روایت سے یہ مراد نہیں ہے کہ اس کتاب کے اندر ان کی روایت موجود ہے بلکہ پورے ذخیرہ حدیث میں ان کی روایت کا موجود ہونا مراد ہے۔

چنانچہ سنن نسائی اور امام طبرانی کی معجم کبیر کے اندر ثبوتِ وضو کے سلسلے میں حضرت ابوایوبؓ کی روایت موجود ہے لہٰذا کوئی اشکال واقع نہیں ہو سکتا۔

نظر طحاوی:۔

دلیل نمبر (۵) ص ۴۲ س ۱۷ واما وجهه من طريق النظر الخ سے تقریباً سات سطروں کے اندر نظر کے تحت میں عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم نے دیکھا کہ آگ سے پکی ہوئی چیزوں کے سلسلے میں علماء نے اختلاف کیا ہے اور اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہی چیز اگر آگ میں پکنے سے پہلے کھائی جائے تو وضو نہیں ٹوٹتا ہے۔ تو ہم نے غور کر کے دیکھا کہ کیا آگ کے لئے اشیاء کے اندر کوئی ایسا اثر ہوتا ہے جو اشیاء کے حکم کو دوسری طرف منتقل کر دے تو ہم نے خالص پانی کو دیکھا کہ اس سے طہارت حاصل کر کے فرض ادا کیا جا سکتا ہے۔

پھر ہم نے اس کو دیکھا کہ اگر خالص پانی کو گرم کر دیا جائے تو پانی اپنی اصلی حالت پر باقی رہ جاتا ہے۔ آگ میں پکنے کی وجہ سے اس کا حکم دوسری طرف منتقل نہیں ہوتا ہے۔ اور نہ آگ اس پانی میں کوئی نیا حکم پیدا کرتی ہے بلکہ پانی پہلے حکم پر باقی رہتا ہے تو ایسا ہی غور و فکر

کا تقاضا یہ ہے کہ جب پاک کھانا پکنے سے پہلے اس کا کھانا حدث نہیں ہے تو آگ میں پکنے کے بعد بھی کھا لینا حدث نہ ہونا چاہیے اور اپنے اصلی حکم میں کوئی تغیر نہیں ہونا چاہئے یہی قیاس و نظر کا تقاضا ہے اور یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول بھی ہے

مسئلہ نمبر (۲)، اکل لحم ابل ناقض وضوء ہے یا نہیں؟

ص ۴۲/۲۲ وقد فرق قوم بین لحوم الغنم ولحوم الابل، یہاں سے ایک دوسرا مسئلہ بیان کرنا مقصود ہے کہ اب تک آگ میں پکی ہوئی چیز کے بارے میں حکم بیان کیا جا رہا تھا، چاہے وہ گوشت کے قبیل سے ہو یا غلہ وغیرہ کی قبیل سے۔ اب یہاں سے صرف اونٹ کے گوشت کھا کر وضو واجب ہونے یا نہ ہونے کے سلسلے میں حکم بیان کرنا مقصود ہے کہ اونٹ کے گوشت کا کھانا ناقض وضو ہے یا نہیں چاہے پکا ہوا ہو یا کچا اس سلسلے میں دو مذہب ہیں۔

مذہب نمبر (۱) مغنی بن قدامہ ص ۱۲۱/ج ۱، بذل المجہود ص ۱۱۲/ج ۱، نیل الاوطار ص ۱۹۵/ج ۱، معارف السنن ص ۲۹۲/ج ۱، حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۷۷/ج ۱ میں نقل فرمایا ہے کہ امام احمد بن حنبل رح، اسحاق بن راہویہ رح کے نزدیک اونٹ کے گوشت کا کھانا ناقض وضو ہے۔ دوبارہ وضو کرنا واجب ہے اور بکرے وغیرہ کے گوشت کھانے میں تفصیل یہ ہے کہ کچا کھانے کی صورت میں ان کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہے اور پکا ہوا کھانے کی صورت میں ان کے دو قول ہیں جو کہ ماقبل میں گزرے ہیں یہی لوگ وقد فرق قوم کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر (۲) ائمہ ثلثہ، جمہور فقہاء، محدثین کے نزدیک عام جانوروں کی طرح اونٹ کے گوشت کھانے سے بھی وضو نہیں ٹوٹتا ہے۔ یہی لوگ وخالفہم فی ذلک اٰخرون کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اول کی دلیل

حضرت جابر بن سمرہ رض کی روایت ہے کہ جس کے اندر اس بات کی وضاحت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ کا گوشت کھا کر وضو کا حکم فرمایا تھا اور بکرے کا گوشت کھا کر وضو کا حکم نہیں فرمایا تھا۔ اس روایت کو صاحب کتاب نے حضرت جابر بن سمرہ رض سے چار سندوں کے ساتھ سات سطروں کے اندر نقل فرمایا ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

فریق ثانی کی طرف سے تین دلیلیں پیش کی جاتی ہیں

دلیل نمبر (۱) ص ۴۳ س ۲ وکان من الحجۃ لھم فی ذلک الخ سے تقریباً ڈھائی سطروں کے اندر دلیل ۱ پیش کی جاتی ہے۔

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ کا گوشت کھا کر وضو کے لئے جو حکم فرمایا ہے اس سے غسل ید مراد ہو، اور اونٹ اور غنم کے گوشت کے درمیان جو فرق کیا گیا ہے وہ اس لئے ہے کہ اونٹ کے گوشت کے اندر چکنائی زیادہ ہوتی ہے اور اس میں ایک خاص قسم کی بو ہوتی ہے اسلئے ازالۂ بو کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ منہ دھلنے کا حکم فرمایا ہے۔ اور لحم غنم کے اندر اس طرح کی غلیظ چکنائی اور بو نہیں ہوتی ہے اسلئے اس کے گوشت کو کھا کر وضو یعنی غسل ید وغیرہ کا حکم نہیں فرمایا ہے۔

نوٹ: ص ۴۳ س ۳ فرق قوم میں قوم کے بجائے فرق النبیؐ ہونا چاہئے تھا۔ ترجمہ یہ ہوگا کہ وضو سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل ید

مراد لیا تھا اور اونٹ اور غنم کے گوشت کے درمیان مذکورہ علت کی بنا پر فرق فرمایا ہے۔

دلیل نمبر (۲) ص ۴۳ س ۵ وقد رو ینا فی الباب الاول فی حدیث جابرؓ سے تقریباً ڈھائی سطروں کے اندر پیش کیجاتی ہے کہ ماقبل میں حضرت جابرؓ نے صراحت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل ترک وضو ہے جو کہ آگ میں پکی ہوئی چیزوں کے سلسلے میں تھا اور اس حکم اندر اونٹ اور دوسرے جانور سب کا گوشت داخل ہے۔

لہٰذا اونٹ کے گوشت کے لئے علیحدہ حکم ثابت نہیں کیا جا سکتا یہی اس باب کی احادیث شریفہ کو صحیح قرار دینے کے لئے بہترین توجیہ ہے۔

نظر طحاوی

دلیل نمبر ۳ ص ۴۳ س ۷ واما من طریق النظر فانا قد رأینا الابل والغنم سواء، یہاں سے آخری باب تک عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اونٹ اور بکرے بہت سے حکم میں یکسانیت کا درجہ رکھتے ہیں۔ مثلاً دونوں کی فروختگی کا جائز ہونا اور دونوں کے دودھ کا حلال ہونا اور دونوں کے گوشت کا پاک ہونا وغیرہ۔ جب ہر چیز میں دونوں کا حکم یکساں ہے۔ تو نظر کا تقاضا بھی یہی ہوگا کہ گوشت کھا کر وضو میں کوئی فرق نہ آنے میں بھی دونوں کا حکم یکساں ہونا چاہئے۔ یہی ہمارے علماء ثلثہ کا مسلک ہے۔

باب مس الفرج هل يجب فيه الوضوء ام لا

فرج کا لفظ ذکر، قبل، دبر تینوں کے لیے بولا جاتا ہے لیکن یہاں پر ذکر مراد ہے تو مس ذکر کی وجہ سے وضو واجب ہوتا ہے یا نہیں اس سلسلے میں تین اقوال ہیں۔

قول نمبر (۱) بذل المجہود ص ۱۱۰ ج ۱، معارف السنن ص ۲۹۵ ج ۱، نیل الاوطار ص ۱۹۳ ج ۱، اوجز المسالک ص ۹۳ ج ۱، امانی الاحبار ص ۲۳۹ ج ۱، بدایۃ المجتہد ص ۳۹ ج ۱ میں نقل فرمایا ہے کہ امام شافعی رح، امام احمد بن حنبل رح، اسحاق بن راہویہ رح، امام اوزاعی رح، سعید بن مسیب رح، امام زہری رح، عطاء بن رباح رح وغیرہ کے نزدیک مس ذکر کی وجہ سے وضو واجب ہو جاتا ہے۔

قول نمبر (۲) بدایۃ المجتہد ص ۳۹ ج ۱ میں نقل فرمایا ہے کہ امام مالک رح کے نزدیک مس ذکر کا ناقض وضو ہونا تین شرطوں کے ساتھ مشروط ہے۔

شرط نمبر (۱) باطن کف سے پکڑنے سے وضو ٹوٹتا ہے ظاہر کف سے نہیں۔

شرط نمبر ۲: کپڑے کے اندر سے بغیر حائل کے پکڑنے سے وضو ٹوٹتا ہے کپڑے کے اوپر سے پکڑنے سے نہیں ٹوٹتا۔

شرط نمبر ۳: پکڑنے سے لذت حاصل ہونے کی وجہ سے وضو ٹوٹتا ہے۔ اس کے بغیر نہیں۔

قول نمبر (۳) مذکورہ تمام کتابوں میں نقل فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہ رح، سفیان ثوری رح، حسن بصری رح، حسن بن حی رح، ربیعۃ الرے، امام نخعی رح، سعید بن جبیر رح، عروہ بن زبیر رض وغیرہ کے نزدیک مس ذکر ناقض وضو نہیں ہے۔

نوٹ:۔ قول اول میں مس ذکر اصالۃً ناقض وضو ہے اور قول ثانی میں ضمناً ناقض وضو ہے۔

لہٰذا ان دونوں اقوال کے قائلین کو فریق اول قرار دیا جائے گا اور یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم کے مصداق ہیں اور قول ثالث کے کے قائلین کو فریق ثالث قرار دیا جائے گا اور یہی لوگ کتاب کے اندر وَ خالفھم فی ذلک آخرون کے مصداق

دلائل

فریق اوّل کی دلیل شروع باب میں حضرت بسرہ بنت صفوان کی روایت ہے۔ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مس ذکر کی وجہ سے وضو کا حکم فرمایا کرتے تھے۔

حدیث شریف کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک دفعہ مروان بن حکم کی مجلس میں حضرت عروہ بن زبیرؓ اور مروان مسائل مس ذکر پر بحث ومباحثہ کر رہے تھے تو مروان بن حکم نے حضرت بسرہ کے حوالہ سے یہ حدیث بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مس ذکر سے وضو کا حکم فرمایا ہے یہ تو سن کر حضرت عروہ بن زبیرؓ نے سر تک نہیں اٹھایا تو مروان نے حضرت بسرہ کے پاس ایک پولیس کو بھیجا کہ معلوم کرکے آئے۔ انھوں نے آکر وہی حدیث بیان کی جو مروان نے بیان کی تھی تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مس ذکر ناقض وضو ہے۔

ص ۴۳ س ۱۵ وخالفھم فی ذلک آخرون فقالوا لاوضوء فیہ و احتجوا فی ذلک علی اھل المقالۃ الاولیٰ ۔ یہاں سے ص ۴۶ تک فریق ثانی کی طرف سے فریق اول کی دلیل کے پانچ جوابات، پھر گیارہ اعتراضات اور جوابات پیش فرمائیں گے۔

فریق ثانی کی طرف سے جوابات کی تفصیل

جواب نمبر (۱) ص ۴۳ / ۱۵ فقالوا فی حدیثکم ھذا سے تقریباً ڈیڑھ سطر کے اندر پیش کیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عروہ بن زبیرؓ کے بسرہؓ کی حدیث سن کر سر تک نہ اٹھانے کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔

مطلب نمبر ۱:۔ حضرت بسرہؓ حضرت عروہ کے نزدیک ایسے راویوں میں سے ہیں جن کی روایت قابل قبول نہیں ہے نیز حضرت بسرہؓ حضرت عروہؓ سے کم درجہ کے راویوں میں سے ہیں جس سے بسرہؓ کی حدیث ساقط الاعتبار ہو جاتی ہے۔ حضرت بسرہ کو دو وجہوں سے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱):۔ ان کی صحبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بہت ہی کم رہی ہے۔

(۲):۔ پورے ذخیرہ حدیث میں حضرت بسرہؓ کی صرف یہی روایت ہے۔

مطلب نمبر ۲:۔ جواب نمبر ۲ میں آرہا ہے۔

جواب نمبر (۲) ص ۴۳ / ۱۷ وقد تابعہ علی ذلک غیرہ سے چار سطروں اندر پیش کیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عروہؓ سے کم درجہ کے محدثین نے بھی حضرت بسرہ کی حدیث کو کمزور قرار دیا ہے مثلاً حضرت ربیعہ فرماتے ہیں کہ بسرہؓ کی حدیث جیسوں سے تم لوگ ہلاکت میں پڑ جاؤ گے کیونکہ اگر خون اور حیض میں انگلی ڈال دینے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے تو ایک پاک عضو پکڑنے سے وضو کیسے ٹوٹے گا۔ اللہ کی قسم اگر مجھے بسرہؓ آکر اس جوتے کے بارے میں شہادت دیدے تو بھی میں انکی

شہادت کو قبول نہیں کروں گا۔ کیونکہ دین اسلام کی حکم رکن نماز ہے۔
اور نماز کا مدار طہارت پر ہے۔ تو کیا حضرات صحابہ کرام میں سے اس دین کو قائم کرنے والا بسرہؓ کے علاوہ کوئی نہیں تھا۔ یہ بات ہرگز نہیں ہوسکتی زیادہ سے زیادہ یہ ہوسکتا ہے کہ ذکر پکڑنے کی وجہ سے اگر مذی خارج ہوجاتی ہے تو وضو واجب ہوگا ورنہ نہیں، لہذا حضرت بسرہؓ نے قول رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا مطلب نہیں سمجھا۔

جواب نمبر (۳) ص ۴۳ س ۲۱ قال ابن زید علی هذا ادركنا مشيختنا ما منهم ، سے ایک سطر کے اندر پیش کیا جاتا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ عبد اللہ بن زید رض کہتے ہیں کہ ہم نے اپنے تمام اصحاب کو اس بات پر متفق پایا ہے کہ اس میں کوئی بھی مس ذکر کی وجہ سے وضو کو واجب نہیں سمجھتے ہیں۔

جواب نمبر (۴) ص ۴۳ س ۲۲ وان کان انما ترك ان يرفع بذلك راسنا سے تقریباً دو سطروں کے اندر پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت عروہؓ کا سر نہ اٹھانا اس وجہ سے تھا کہ مروان حضرت عروہ کے نزدیک مقبول راوی نہیں تھا۔
اور عروہ نے جس پولیس کو بسرہؓ کے پاس بھیجا تھا وہ بھی حضرت عروہ کے نزدیک مروان کے مقابلہ میں زیادہ کمزور تھا۔ نیز اس شرطی کے نام ونسب کا بھی پتہ نہیں تھا اس لئے یہ حدیث شریف قابل قبول نہیں ہوسکتی۔

جواب نمبر (۵) ص ۴۳ س ۲۴ وهذا الحديث ايضا الخ سے تین سطروں کے اندر پیش کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث شریف مدلس ہے کیونکہ امام زہری اور عروہ کے بیچ میں عبد اللہ بن ابوبکر ابن محمد بھی موجود ہے چونکہ عبد اللہ بن ابوبکر زہری کے مقابلہ میں کمزور ہے اس لئے امام زہری نے کمزور راوی کو چھپا کر تدلیس کی ہے اور حدیث

مدلس خود تمھارے نزدیک بھی قابل قبول نہیں ہے لہذا اس کو استدلال میں پیش کرنا کیسے درست ہو سکتا ہے۔

ص ۴۳ قال ابوجعفر سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ امام زہری کا اپنے استاذ کو چھوڑ کر حضرت عروہ کے ذریعے سے تدلیس کرنا دو طریقے سے ثابت ہے۔

طریقہ نمبر (۱) حضرت امام زہری کے استاذ عبداللہ بن ابوبکر تھے جو محدثین کے نزدیک زیادہ معتبر نہیں تھے۔ نیز امام شافعیؒ سفیان بن عیینہؒ سے نقل کرتے ہیں کہ ایک جماعت ایسی ہے جو محدثین کے نزدیک بالکل ناقابل اعتبار رہے۔ انھیں میں سے عبداللہ بن ابی بکر ہے جب ہم کسی کو ان لوگوں سے حدیث نقل کرتے ہوئے دیکھتے تھے تو ہم اس کا مذاق اڑاتے تھے تو معلوم ہوا کہ عبداللہ بن ابوبکر بے انتہا کمزور راوی ہے اس لئے امام زہریؒ نے حدیث کو مقبول ثابت کرنے کے لئے عبداللہ بن ابوبکر کو چھوڑ دیا ہے۔

طریقہ نمبر (۲) ص ۴۴ وقال آخرون سے تدلیس کا دوسرا طریقہ بیان فرماتے ہیں کہ امام زہریؒ کا استاذ عبداللہ بن ابوبکر نہیں ہے بلکہ ابوبکر بن محمد بن ہیں انھیں کو چھپا کر کے امام زہریؒ نے تدلیس کی ہے۔ اور یہ بھی زہری کے مقابلہ میں کمزور راوی ہے۔

مسلسل گیارہ اعتراضات وجوابات

اشکال نمبر (۱) ص ۴۴ فان قالوا فقد روی هذا الحدیث ایضا هشام بن عروة عن ابیه الخ سے آٹھ سطروں کے اندر پیش کیا جاتا ہے۔

اسکا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے ماقبل میں بسرہؓ کی حدیث کو امام زہریؒ سے مدلس ثابت کر کے ضعیف قرار دیا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ حدیث شریف امام زہری کے علاوہ ہشام بن عروہ نے حضرت عروہ سے بھی نقل فرمایا ہے لہذا اس حدیث شریف کو مطلقاً ضعیف قرار دینا درست نہیں ہو سکتا ہے۔ صاحب کتاب نے ہشام بن عروہ سے اس مضمون کی حدیث شریف کو پانچ سندوں سے نقل فرمایا ہے۔ اور حدیث ہشام ایسے راویوں میں سے ہیں جن کی روایتوں میں کسی قسم کا تکلم نہیں کیا گیا ہے لہذا حدیث مس ذکر کو تسلیم کرنا لازم ہوگا۔

جواب ص۴۴ س۱۲ قیل لہ ان ہشام بن عروہ ایضا لم یسمع ھذا من ابیہ الخ سے تقریباً تین سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے۔ کہ ہشام بن عروہؒ کی جو روایت پیش کی ہے وہ بھی مدلس ہے اسلئے کہ ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے یہ حدیث نہیں سنی ہے، بلکہ والد کے شاگرد ابو بکر بن محمد سے سنی ہے اور ابو بکر بن محمد کمزور ہونے کی وجہ سے ان کی جگہ پر عروہ کو ذکر کر کے تدلیس کر دی ہے لہذا ہشام کی روایت سے بھی یہ حدیث معتبر نہیں ہوگی۔

اشکال نمبر (۲) ص۴۴ س۱۵ فان قالوا فقد رواہ عن عروۃؒ ایضاً غیر الزھری وغیر ھشام الخ سے دو سطروں کے اندر پیش کیا جاتا ہے۔

اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ بسرہ کی حدیث نقل کرنے میں امام زہری اور امام ہشام کو مدلس قرار دے کر ان کی روایت کو ضعیف قرار دیا جائے تو ہم آپ سے کہیں گے کہ یہ حدیث شریف زہری اور ہشام کے علاوہ دوسرے لوگوں نے بھی روایت کی ہے جیسا کہ ابو الاسود نے یہ حدیث شریف نقل کیا ہے جو عبد اللہ بن لہیعہؒ کے طریق سے ثابت ہے۔

جواب ص ۴۴ س ۱۰ قيل لهم كيف تحتجون فى هذا بان لهيعة الخ سے تین سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ محدثین کے نزدیک ابن لہیعہ متروک الحدیث ہے اور اس جیسے راوی کی روایت سے استدلال کرنے کو تم خود درست نہیں سمجھتے ہو تو اپنے فریق مخالف کے خلاف استدلال میں پیش کرنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے۔ نیز زہری کی سند سے اور ہشام کی سند سے حدیث شریف کا ناقابل اعتبار ہونا ثابت ہوا اور حضرت عروہؓ نے اس حدیث شریف کی طرف سر تک نہیں اٹھایا اور ابوالاسود کی سند میں ابن لہیعہ متروک ہے۔ تو ان تمام وجوہات کی بنا پر یہ حدیث قابل استدلال نہیں ہو سکتی۔

اشکال نمبر (۳) ص ۴۴ س ۲۰ وان احتجوا فى ذلك سے ڈیڑھ سطر کے اندر پیش کیا جاتا ہے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث شریف حضرت عروہ نے حضرت عائشہؓ سے بھی روایت کی ہے جو عروہ سے ایک آدمی نے مسجد نبوی کے اندر بیان کی تھی۔ اور یحیٰی بن ابی کثیر نے سنا ہے۔

جواب ص ۴۴ س ۲۱ قيل لهم كفى بكم ظلما ان احتجوا بمثل هذا الخ سے جواب دیا جاتا ہے کہ اس روایت کے اندر جس راوی سے یحیٰی بن ابی کثیر نے نقل کیا ہے وہ ایک ضعیف راوی ہے جس کو رجلا سے تعبیر کیا ہے۔ اور اس طرح مجہول راوی کی روایت تمہارے یہاں قابل استدلال نہیں ہوتی ہے تو ہمارے خلاف استدلال کرنا کتنا بڑا ظلم ہے۔

اشکال نمبر (۴) ص ۴۴ س ۲۱ وان احتجوا فى ذلك الخ سے تین سطروں کے اندر پیش کیا جاتا ہے اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ اس حدیث شریف کو حضرت عروہؒ نے زید بن خالد جہنیؓ سے

سے روایت کی ہے جو محمد بن اسحاق کی روایت سے ثابت ہے تو آپ کو مانا چاہیئے۔

جواب ص۲۲ سطر۱۵ قیل لہ انت لا تجعل محمد بن اسحٰق حجتہ فی شیئ الخ سے جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ محمد بن اسحاق کی روایت تین وجہوں سے قابل استدلال نہیں ہوسکتی۔

پہلی وجہ ۱:- اصول یہ ہے کہ جب ثقہ راوی اثقہ کی مخالفت کرے تو ثقہ کی روایت ساقط الاعتبار ہوتی ہے اور محمد بن اسحاق کو اگر ثقہ مان بھی لیا جائے تو ان کی مخالفت میں جو لوگ ہیں وہ اثقہ ہیں۔ اس لیئے محمد بن اسحاق کی روایت ساقط الاعتبار ہوگی۔

دوسری وجہ ۲:- یہ ہے کہ محمد بن اسحاق جب تنہا کوئی روایت نقل کرتے ہیں تو ساقط الاعتبار ہوتی ہے۔

تیسری وجہ ۳:- مس ذکر والی حدیث شریف بذات خود منکر ہے اور مناسب یہ ہے کہ اس کو بالکل غلط قرار دیا جائے اس لیئے کہ زید بن خالد کی وفات ۷۸ھ میں ہوئی اور مروان کی وفات ۶۵ھ میں ہوئی اور حضرت عروہ اور مروان کے درمیان مس ذکر کے سلسلے میں جو مذاکرہ ہوا وہ مروان کی زندگی میں زید بن خالد جہنیؓ کی وفات کے بعد ہوا ہے۔ اور محمد بن اسحاق کی روایت میں اس کی صراحت ہے کہ مس ذکر کی روایت حضرت عروہ نے زید بن خالد جہنیؓ سے روایت کی ہے حالانکہ مروان کی مجلس میں حضرت عروہ یہ فرما رہے ہیں کہ یہ حدیث شریف ہم نے نہیں سنی ہے لہذا کہنا پڑے گا کہ یہ حدیث شریف فی نفسہ منکر ہی نہیں بلکہ غلط ہے تو اس سے کس طرح استدلال کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ حضرت عروہ خود فرما رہے ہیں کہ ہم نے یہ حدیث شریف نہیں سنی ہے۔

نوٹ :- یہاں اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ حضرت امام طحاویؒ نے یہ جو فرمایا ہے کہ مروان کی وفات سے پہلے حضرت زید بن خالد کی وفات ہوئی ہے اور مس ذکر کا مذاکرہ زید بن خالد کی وفات کے بعد ہوا ہے اس لئے محمد بن اسحاق کی روایت غلط ہے امام طحاوی کی یہ بات مسلم نہیں ہے اس لئے کہ زید بن خالد جہنیؓ کی وفات ۷۸ھ میں ہوئی ہے اور مروان کی وفات ۶۵ھ میں ہوئی ہے لہذا ممکن ہے کہ مروان کی وفات کے بعد حضرت عروہؓ نے یہ حدیث شریف حضرت زید بن خالد سے سنی ہو۔

جواب حضرت زید بن خالد کی وفات کے سلسلے میں پانچ اقوال ہیں : (۱) ۵۰ھ میں۔ (۲) حضرت معاویہؓ کے آخری زمانہ میں۔ (۳) ۶۸ھ میں۔ (۴) ۷۲ھ میں۔ (۵) ۷۸ھ میں۔ حضرت امام طحاویؒ کے نزدیک محقق قول یہی ہے کہ ۵۰ھ میں وفات پائی ہے لہذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ حضرت زید بن خالد کی وفات کے بعد یہ مذاکرہ پیش آیا ہو۔

اشکال نمبر (۵) ص ۴۴ س ۲۹ فان احتج فی ذلک الخ سے تین سطروں کے اندر پیش کیا جاتا ہے اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ حدیث مس ذکر کو عمرو بن شریح نے عن ابن شہاب عن عروہ کے طریق حضرت عائشہ صدیقہؓ سے روایت کی ہے لہذا یہ حدیث شریف کو تسلیم کرنا چاہیئے۔

جواب ص ۴۵ س ۳ انتم لاتسوغون الخ سے دو سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ عمرو بن شریح کی روایت تمہارے نزدیک قابل حجت نہیں ہے تو اپنے مخالف کے خلاف پیش کرنا کیسے درست ہوسکتا ہے جب کہ یہ حدیث شریف بذات خود منکر بھی ہو۔

اشکال نمبر (۶) ص۵۴ س۵ وان احتجوا فی ذلک الخ سے ڈیڑھ سطر کے اندر پیش کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث شریف حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے جو صدقہ بن عبداللہ کے طریق سے ثابت ہے۔ لہذا آپ کو تسلیم کرنا چاہیئے۔

جواب ص۵۴ س۶ قیل لہم سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ صدقہ ابن عبداللہ خود تمہارے نزدیک ضعیف راوی ہے اس کے ذریعہ سے استدلال کرنا کیسے درست ہوگا۔ نیز ہشام بن زید حفاظ حدیث میں سے ہیں، لیکن یہ بھی امام زہریؒ وغیرہ کے مقابلہ میں ضعیف ہیں لہذا اس سے استدلال کرنا درست نہیں ہوگا۔

اشکال نمبر (۷) ص۵۴ س۸ وان احتجوا فی ذلک سے ڈیڑھ سطر کے اندر پیش کیا جاتا ہے کہ مس ذکر کی حدیث شریف عبداللہ بن عمر سے علاء بن سلیمان کے طریق سے ثابت ہے۔ تو اگر تم صدقہ بن عبداللہ کی روایت کو نہیں مانتے ہو تو علاء بن سلیمان کی روایت کو مانو۔

جواب ص۵۴ س۸ قیل لہم سے جواب دیا گیا ہے کہ علاء بن سلیمان بھی تمہارے نزدیک ضعیف ہیں

اشکال نمبر (۸) ص۵۴ س۱۱ وان احتجوا فی ذلک سے دو سطروں کے اندر پیش کیا جاتا ہے کہ مس ذکر کی روایت حضرت ابوہریرہؓ سے یزید بن عبدالملک کے طریق سے ثابت ہے۔

جواب ص۵۴ س۱۱ قیل لہم یزید ھذا عندکم منکر الحدیث سے جواب دیا جاتا ہے کہ یزید بن عبدالملک بھی۔۔ تمہارے نزدیک منکر الحدیث ہے لہذا اس کے ذریعہ سے استدلال کرنا درست نہیں ہو سکتا۔

اشکال نمبر (۹) ص ۴۵ س ۱۲ وان احتجوا فی ذلک الخ سے دو سطروں کے اندر پیش کیا جاتا ہے اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث شریف جابر بن عبداللہ سے محمد بن عبدالرحمان کے طریق سے ثابت ہے۔ لہذا تسلیم کرنا چاہیے۔

جواب ص ۴۵ س ۱۳ ھذا الحدیث کل من رواہ عن ابی ذئب سے تقریبًا چار سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے کہ محمد بن عبدالرحمن سے جتنے حفاظ حدیث اس حدیث کو نقل کرتے ہیں وہ سب محمد بن عبدالرحمن پر حدیث شریف کو موقوف رکھتے ہیں اور محمد بن عبدالرحمن حفاظ حدیث کے مقابلہ میں تمہارے نزدیک قابل حجت نہیں ہیں نیز حدیث منقطع تمہارے نزدیک حجت نہیں بنتی ہے تو اس کے ذریعہ سے استدلال کس طریقہ سے درست ہو سکتا ہے۔

اشکال نمبر (۱۰) ص ۴۵ س ۱۷ وان احتجوا فی ذلک سے تقریبًا چار سطروں کے اندر پیش کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث شریف حضرت ام حبیبہؓ سے عن مکحول عن عنبسہ کے طریق سے ثابت ہے۔

جواب ص ۴۵ س ۲۱ قیل لہم ھذا حدیث منقطع ایضًا سے ڈیڑھ سطر کے اندر جواب دیا ہے کہ مکحول کا سماع عنبسہ سے نہیں ہے۔ اس لئے یہ حدیث منقطع ہے اور تمہارے نزدیک حدیث منقطع قابل استدلال نہیں ہے۔

اشکال نمبر (۱۱) ص ۴۵ س ۲۳ واحتجوا فی ذلک سے چار سطروں کے اندر پیش کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث شریف حضرت بسرہ سے عروہ بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کے طریق سے ثابت ہے۔

جواب ص ۴۵ س ۲۷ قیل لہم انتم تزعمون ان عمرو بن شعیب لم یسمع من ابیہ شیئًا الخ سے دو سطروں کے اندر دیا جاہے کہ خود

تم یہ کہتے ہو کہ عمرو بن شعیبؒ نے اپنے باپ سے کچھ نہیں سنا بلکہ جو کچھ روایت
کرتے ہیں وہ اپنے باپ کی کاپی سے نقل کیا کرتے ہیں لہذا یہ حدیث شریف
تمہارے قول کے مطابق منقطع ہے۔ جب تمہارے نزدیک قابل استدلال
نہیں تو ہمارے خلاف پیش کرنا کیسے درست ہو سکتا ہے۔

ص۴۵ س۲۷ فقد ثبت فساد هذه الآثار کلها الخ سے صاحب
کتاب نے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ مذکورہ گیارہ اعتراضات وجوابات کے
ذیل میں ان تمام روایات کا فساد ثابت ہو جاتا ہے کہ جن کے ذریعہ سے
مس ذکر سے وضو لازم کیا جاتا ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

اور دوار دھونے والا اشکال

ص۴۵ س۲۹ وقد رویت آثار عن رسول الله صلی الله علیہ
وسلم یخالف ذلک الخ سے اخیر باب تک فریق ثانی کی جانب سے چار
دلیلیں اور اشکال وجواب پیش کیا جائے گا۔

دلیل نمبر (۱)

ص۴۶ س۱ فمنها ما حدثنا سے گیارہ سطروں کے اندر
دلیل نمبر (۱) پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ
ہے کہ حضرت طلق بن علیؓ سے یہ روایت ثابت ہے کہ انھوں نے حضور صلی
اللہ علیہ وسلم سے مس ذکر کے متعلق سوال کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے
جواب دیا کہ مسِ ذکر سے وضو واجب نہیں ہے۔ نیز اگر طلق بن علی سے یہ
روایت ملازم بن عمرو کے طریق سے ایک طرح ثابت ہے کہ حضرت
طلق بن علیؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس
ایک آدمی آیا اور سوال کیا کہ جو شخص وضو کے بعد اپنے ذکر کو پکڑے تو
اس سے وضو واجب ہے یا نہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا

کہ کیا ذکر تمہارے اعضاء میں سے ایسا عضو نہیں ہے کہ اس کے پکڑنے میں کیا حرج ہے؟

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے ثابت ہوتا ہے کہ مس ذکر سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کا حکم نہیں فرمایا ہے۔ نیز حضرت ملازم بن عمرو کی یہ روایت جو عبداللہ بن بدر سے ثابت ہے۔ یہ صحیح مستقیم الاسناد ہے اور اس روایت کے اندر اضطراب و اختلاف بھی نہیں ہے اور نہ اس کی سند میں اضطراب ہے نہ متن میں۔ اور بسرہؓ کی روایت میں متن میں اضطراب ہے اور صحیح اور مستقیم الاسناد بھی نہیں ہے۔ لہذا حضرت بسرہؓ کی روایت کے مقابلہ میں طلق بن علی کی روایت جو ملازم بن عمرو کے طریق سے ہے زیادہ اولیٰ ہوگی اس لئے بسرہؓ کی روایت کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی اور طلق بن علی کی روایت سے استدلال کیا جائے گا۔

خلاصہ یہ نکلا کہ حضرت طلق بن علی کی روایت قیس بن طلق سے دو آدمیوں نے روایت کی ہے۔ (۱) محمد بن جابر۔ (۲) ملازم بن عمرو عن عبداللہ بن بدر السہیلی عن قیس بن طلق۔

نوٹ:۔ اوجز المسالک ج ۱ ص ۹۲، امانی الاحبار ج ۱ ص ۲۳۵ میں دار قطنی شریف کے حوالہ سے ایک مناظرہ نقل فرمایا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام رجاء بن المرجاء فرماتے ہیں کہ مسجد خیف کے اندر ایک مرتبہ میں اور امام احمد بن حنبلؒ، یحییٰ بن معینؒ، علی بن المدینیؒ چار آدمی نفس ذکر کے سلسلے میں مذاکرہ کیا تو یحییٰ بن معین نے بسرہؓ بنت صفوان کی روایت پیش کی اور فرمایا کہ مس ذکر سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ تو حضرت امام علی بن المدینی نے فرمایا کہ بسرہؓ کی روایت ضعیف ہے کہ حضرت عروہ نے بسرہؓ سے نہیں سنا بلکہ دونوں کے درمیان میں مروان اور انس کی پولیس ہے اور دونوں کے دونوں متکلم فیہ ہیں۔ اور ساتھ ساتھ

حضرت طلق بن علی کی روایت پیش کی تو حضرت یحییٰ بن معین نے طلق بن علی کی روایت پر جرح پیش کی اور فرمایا کہ اس روایت کی سند میں محمد بن جابر متکلم فیہ ہیں تو علی بن مدینی کے جواب دیا کہ ہم محمد بن جابر کی روایت سے استدلال نہیں کرتے ہیں بلکہ ملازم بن عمرو عن عبداللہ بن بدر سہیمی کے طریق سے استدلال کرتے ہیں۔ پھر یحییٰ بن معین نے اشکال کیا کہ عبداللہ بن بدر کے استاذ قیس بن طلق ہیں اور محدثین نے ان کی روایت قبول نہیں کی۔ تو حضرت امام احمد بن حنبل نے فرمایا کہ تم دونوں کی بات صحیح ہے کہ یہ دونوں روایت متکلم فیہ ہے تو اس پر امام یحییٰ بن معین نے سلسلۃ الذہب پیش کیا اور سلسلۃ الذہب حسب ذیل سند کو کہا جاتا ہے۔

مالک عن نافع عن عبد اللہ بن عمرؓ، تو اس پر علی بن مدینی نے عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت پیش کی اور فرمایا کہ جب عبداللہ بن مسعودؓ اور عبداللہ بن عمر کی روایت میں تعارض ہو جائے تو عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کو ترجیح حاصل ہو جاتی ہے۔ تو اس پر یحییٰ بن معین نے اشکال کرکے کہا کہ عبداللہ بن مسعود کی روایت میں ابو قیس آیا ہے جو کہ کمزور راوی ہے تو اس پر علی بن مدینی نے عمار بن یاسر کی روایت اس طرح پیش کی قال حدثنا ابو نعیم قال حدثنا مسعر عن عمیر بن سعید عن عمار بن یاسر، اور فرمایا کہ اس سند کے سارے راوی معتبر ہیں تو اس پر امام احمد بن حنبلؒ نے فرمایا کہ عبداللہ بن عمر اور عمار بن یاسر دونوں ایک درجے کے راوی ہیں۔

اس مناظرہ کا نتیجہ یہ نکلا کہ ان چاروں حفاظ حدیث کے نزدیک حضرت بسرہؓ کی روایت ضعیف ہے اس سے استدلال درست نہیں ہے جس کی طرف صاحب کتاب نے ص۴۶ ج۱ میں علی بن مدینی یقول حدیث ملازم هذا احسن من حدیث بسرہؓ سے اشارہ فرمایا ہے۔

نظرِ طحاوی

فریقِ ثانی کی دلیل نمبر (۲)

ص ۴۶ س ۱۲ فان کان ھذا الباب یوخذ من طریق الاسناد و استقامتہ فحدیث ملازم ھذا احسن اسنادًا وان کان یوخذ من طریق النظر سے دو سطروں کے اندر عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے خلاصہ یہ ہے کہ اگر سند کے اعتبار سے دیکھا جائے تو ملازم بن عمرو کی روایت زیادہ بہتر ہے اور نظر و فکر کے اعتبار سے دیکھا جائے تو یہ بات واضح ہے کہ فریق اول بھی یہ کہتے ہیں کہ باطن کف سے پکڑنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور ظاہر کف اور کلائی سے پکڑنے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے تو عقل کا تقاضا یہ ہے کہ ظاہر کف اور باطن کف دونوں کا حکم برابر ہو اور جب ظاہر کف سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے تو باطن کف سے بھی وضو نہیں ٹوٹنا چاہیئے۔

دلیل نمبر (۳)

ص ۴۶ س ۱۴ ولقد رایناہ لومسّہ بفخذہ سے پیش کی جاتی ہے کہ ران عورت اور عیب کی چیز ہے اس لئے اس کا چھپانا بھی ضروری ہے تو اگر یہ عیب کی چیز ذکر کو لگ جائے تو بالاتفاق وضو نہیں ٹوٹتا ہے تو ہتھیلی جو عیب کی چیز نہیں نہیں ہے اس کے لگنے سے وضو کیسے ٹوٹ سکتا ہے لہذا آپ کی توجیہ ہرگز درست نہیں ہو سکتی۔

اشکال

ص ۴۶ س ۱۵ فقال الذین ذھبوا الی ایجاب الوضوء منہ الخ سے تقریبًا دس سطروں کے اندر اشکال پیش کیا جاتا ہے۔

خلاصہ اشکال یہ ہے کہ ناقض وضو کے قائلین کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب نے باطن کف سے ذکر پکڑنے کی وجہ سے وضو واجب قرار دیا ہے۔ مثال کے طور پر تین صحابی کے فتاوی پیش کیے جاتے ہیں۔

صحابی نمبر ۱ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کا فتویٰ ہے کہ ان کے صاحبزادے مسعب بن سعد رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں اپنے والد کے سامنے قرآن کریم لے کر کھڑا رہا تو بے خیالی میں میرا ہاتھ ذکر تک پہنچ گیا تو مجھ کو وضو کرنے کا حکم فرمایا۔

صحابی نمبر ۲ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کا فتویٰ ہے۔

صحابی نمبر ۳ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا فتویٰ اور عمل ہے۔ عمل یوں ہے کہ حضرت مجاہدؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے ساتھ نماز ادا کی پھر انھوں نے اثنار سفر میں اونٹ بیٹھا کر دوبارہ نماز ادا فرمائی تو ہم نے کہا اے ابو عبدالرحمٰن آپ نے نماز کیوں لوٹائی تو ابن عمر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ مجھے یاد ہے کہ میں نے نماز ادا کرلی تھی لیکن میں نے اپنے ذکر کو پکڑ لیا تھا اور اعادہ وضو سے قبل نماز ادا کی اس لئے نماز لوٹائی ہے ان تینوں صحابہ کے فتوے اور عمل سے مس ذکر کا ناقضِ وضو ہونا بالکل واضح ہے۔

جواب ص ۴۶ س ۲۴ قیل لہم اما ما رووہ عن مسعب بن سعدؒ یہاں سے حضرت سعد بن ابی وقاص کے فتویٰ کے دو جواب دیئے جائیں گے۔

جواب نمبر ۱ ص ۴۶ س ۲۴ قیل لہم سے تقریبًا سات سطروں کے اندر پیش کیا جاتا ہے۔ خلاصہ جواب یہ ہے کہ اشکال کے حضرت مسعب بن سعد کے شاگرد حکمؒ نے جو روایت کی ہے اس کے خلاف مسعب بن سعد کے دوسرے شاگرد اسماعیل بن محمد نے روایت کی۔ چنانچہ حضرت مسعبؒ فرماتے ہیں کہ میں اپنے والد کے پاس قرآن کریم پکڑا تو میں اپنے بدن کو کھجلاتے ہوئے ذکر تک پہنچ گیا تو والد صاحب نے فرمایا کہ تم نے ذکر پکڑ لیا۔ تو میں نے جواب دیا کہ ہاں کھجلا رہا تھا تو وہاں بھی ہاں پہنچ گیا تو والد صاحب نے

مجھ سے کہا اپنے ہاتھ میں مٹی رگڑو اور ہتھیلی کو دھونے کا حکم فرمایا۔ تو اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سعدؓ نے وضو شرعی کا حکم نہیں فرمایا بلکہ وضو لغوی کا حکم فرمایا تھا، لہٰذا اشکال جو وضو کا تذکرہ ہے وہاں بھی وضو لغوی یعنی غسل ید مراد ہوگا۔

جواب (۲) ص ۴۷/۲ وقد روی عن سعد من قولہ انہ لا وضوء فی ذلک الخ سے تقریباً ساڑھے چار سطروں کے اندر پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت سعد بن وقاص رضؓ سے سوال کیا گیا کہ مس ذکر سے وضو کرنا چاہئے تو حضرت سعدؓ نے جواب دیا کہ اگر ذکر ناپاک ہے تو اسے کاٹ کر پھینک دو۔ ایسی بات نہیں ہے کہ اسے چھونے سے وضو ٹوٹ جائے گا۔ کیونکہ وہ بھی تمہارا ایک عضو ہے لہٰذا سعدؓ کے اس فتوے سے واضح ہو جاتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی مس ذکر سے وضو لازم نہیں ہوتا اور جہاں وضو کرنے کا حکم فرمایا تھا، وہاں وضو لغوی مراد ہے، نہ کہ وضو شرعی۔

حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کے فتوی کا جواب:

ص ۴۷/۱ میں واما ما روی عن ابن عباس سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ابن عباس کا فتوی امام قتادہ کے طریق سے جو ناقض وضو کے سلسلے میں گذرا ہے اس کے خلاف حضرت ابن عباسؓ کا فتوی اور عمل امام سعید بن جبیرؒ وغیرہ سے منقول ہے تو معلوم ہوا کہ حضرت ابن عباس کے فتوی کے درمیان تعارض ہے اس لئے اس سے استدلال درست نہیں ہو سکتا ہے۔

حضرت ابن عمرؓ کے فتوی کا جواب

ص ۴۷/۱۱ فلم نعلم احداً من اصحاب

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افتی بالوضوء منہ غیر ابن عمر وقد خالفہ فی ذلک اکثر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے انیس ۱۹ سطروں کے اندر جواب پیش کیا جاتا ہے۔

خلاصہ جواب یہ ہے کہ مس ذکر کے ناقض وضو ہونے کے سلسلے میں حضرات صحابہ میں سے ابن عمر کے علاوہ کسی نے بھی فتویٰ نہیں دیا اور ابن عمر کا فتویٰ صحیح سندوں کے ساتھ ثابت ہے لیکن اکثر صحابہ نے ابن عمر کے اس فتویٰ کی مخالفت کی ہے۔

چنانچہ صاحب کتاب نے بطور مثال کے پانچ صحابہ کے فتویٰ اور عمل کو ابن عمر کے خلاف نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا فتویٰ ہے وہ فرماتے ہیں کہ مجھے کوئی پرواہ نہیں ہوتی ہے کہ میں اپنی ناک کو پکڑوں یا کان کو پکڑوں یا ذکر کو پکڑوں سب برابر ہے جس کو صاحب کتاب نے ص۴۲ س۱۲ سے ڈیڑھ سطر کے اندر پیش فرمایا ہے۔

صحابی ۲ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا فتویٰ ہے وہ فرماتے ہیں کہ مجھے کوئی پرواہ نہیں کہ میں نماز کے اندر اپنے ذکر یا کان یا ناک کو پکڑوں کیونکہ سب کا حکم برابر ہے۔ اس کو صاحب کتاب نے ص۴۲ س۱۲ میں حدثنا ابوبکر سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر پیش فرمایا ہے۔

صحابی ۳ حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کا فتویٰ ہے وہ فرماتے ہیں کہ ذکر بھی ناک کی طرح ایک عضو ہے اور ہتھیلی کے لئے بہت سی جگہ ہے، جہاں وہ پہنچ جائے ناک کو پہنچ جائے یا ذکر کو پہنچ جائے برابر حکم ہے جس کو صاحب کتاب نے ص۴۲ س۱۸ اخبرنا ابوبکرہ سے دو سطروں کے اندر پیش فرمایا ہے۔

صحابی ۴ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا فتویٰ ہے ساتھ ساتھ حضرت

علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت حذیفہ بن یمان، حضرت عمران بن حصینؓ کا بھی فتویٰ ہے جس کو صاحب کتاب نے ص۴۷/۲۴ حدثنا ابن مرزوق سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر پیش فرمایا ہے۔

ص۴۷/۲۶ ورجل آخر کے مصداق حضرت ابوہریرہؓ ہیں فان کان یجب فی مثل ھذا تقلید ابن عمر فتقلید من ذکرنا اولیٰ من تقلید ابن عمر، اس عبارت سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ اگر ابن عمر کی تقلید کرنا واجب ہے تو مذکورہ صحابہ کرام کی تقلید کرنا ابن عمرؓ کی تقلید کے مقابلہ میں زیادہ اولیٰ ہوگا لہذا ابن عمر کی روایت کو چھوڑ کر ان حضرات کی روایت پر عمل کرنا لازم ہوگا۔

دلیل نمبر (۴) ص۴۸/۱ وقد روی ذلک من سعید بن المسیب والحسن سے آخر باب تک پیش کی جاتی ہے کہ اجلۂ تابعین میں سے حضرت سعید بن المسیب اور حسن بصری کا فتویٰ یہی ہے کہ مس ذکر ناقض وضو نہیں ہے صاحب کتاب نے حضرت سعید بن المسیب کے فتویٰ کو ایک سند کے ساتھ اور حسن بصری کے فتویٰ کو تین سندوں کے ساتھ پیش فرمایا ہے۔ اور اسی کو ہمارے علماء ثلثہ نے اختیار کیا ہے

باب المسح علی الخفین کم وقتہ للمقیم

ع۱:۔ جواز مسح کے بارے میں۔ ع۲:۔ مسح کی حد و تحدید کے بارے میں ع۳:۔ محل مسح۔ ع۴:۔ صفت موزہ۔ ع۵:۔ شرط مسح۔ ع۶:۔ نواقض مسح۔ ع۷:۔ مدت مسح۔ ان میں مسئلہ ع۷ متعلق اس باب میں بحث کی جائے گی۔

کی

مسئلہ نمبر (۱) جواز مسح کے سلسلے میں ہے کہ مسح علی الخفین جائز ہے یا نہیں اس سلسلہ میں بدایۃ المجتہد ج۱ ص۱۶، امانی الاحبار ج۲ ص۱، معارف السنن ج۱ ص۳۳۱، نیل الاوطار ج۱ ص۱۷۳، بذل المجہود ج۱ ص۶۹ میں تین مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب نمبر ۱: شیعہ امامیہ اور خوارج کے نزدیک مسح علی الخفین علی الاطلاق جائز نہیں۔

مذہب نمبر ۲ امام مالکؒ کے ایک قول کے مطابق مسح علی الخفین صرف مسافر کے لئے جائز ہے مقیم کے لئے نہیں۔ جیساکہ بدایۃ المجتہد میں ہے۔

مذہب نمبر ۳ حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور جمہور فقہاء و محدثین اور امام مالکؒ کے دوسرے قول کے مطابق مسح علی الخفین مقیم و مسافر دونوں کے لئے جائز ہے۔ نیز امام ابوحنیفہ کے نزدیک اہل سنت والجماعت کی شرائط میں سے یہ ہے کہ مسح علی الخفین کو جائز سمجھے۔ چنانچہ علامہ کاسانیؒ نے بدائع الصنائع ج۱ ص۷ میں اہل سنت والجماعت کی چار شرطیں نقل فرمائی ہیں۔

شرط ۱ شیخین کو فضیلت دینا۔ شرط ۲ ختنین سے محبت رکھنا۔ شرط ۳ مسح علی الخفین کو جائز سمجھنا۔ شرط ۴ نبیذ تمر کو حلال سمجھنا۔

مسئلہ نمبر (۲) موزے پر مسح کی تحدید کیا ہے؟ اس سلسلے میں بدایۃ المجتہد ج۱ ص۱۹ پر چار مذاہب نقل فرمائے ہیں۔

قول نمبر ۱ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اعلیٰ خف پر مسح کرنا واجب اور اسفل خف پر مسح کرنا مستحب ہے۔

قول نمبر ۲ ابن نافع مالکیؒ کے نزدیک اعلیٰ و اسفل دونوں پر

مسح کرنا واجب ہے۔
قول نمبر ۳ امام اشہبؒ کے نزدیک اختیار ہے کہ اعلیٰ و اسفل کسی پر بھی مسح کرنے سے واجب ادا ہو جائے گا۔
قول نمبر ۴ امام ابو حنیفہؒ، احمد بن حنبلؒ اور داؤد ظاہریؒ وغیرہ کے نزدیک اعلیٰ خف پر مسح کرنا جائز ہے۔ اسفل پر مسح کرنا جائز نہیں

مسئلہ نمبر (۳) محل مسح کیا ہے؟
اس سلسلہ میں دو قول ہیں۔
قول نمبر ۱ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک موزے پر مسح کرنا جائز ہے جوربین پر مسح کرنا جائز نہیں ہے۔
قول نمبر ۲ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک، امام محمدؒ، سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک موزے اور جوربین دونوں پر مسح کرنا جائز ہے بشرطیکہ جوربین ثخینین ہوں۔

مسئلہ نمبر (۴) صفت خف کی شرط کیا ہے؟
اس سلسلہ میں چار اقوال ہیں۔ اور صفت خف سے مراد موزے کا صحیح ہونا اور پھٹا ہوا ہونا ہے۔
قول نمبر ۱ امام مالکؒ کے نزدیک خرق یسیر معاف ہے اور اگر زیادہ پھٹا ہوا ہو تو اس پر مسح جائز نہیں ہے۔ نیز قلیل و کثیر کی مقدار متعین نہیں ہے۔
قول نمبر ۲ امام سفیان ثوریؒ کے نزدیک جب تک موزے کا نام باقی ہو تو اس پر مسح کرنا جائز ہے چاہے کتنا ہی بڑا پھٹا ہوا ہو اس سے کوئی فرق نہیں آتا۔
قول نمبر ۳ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تین انگشت کی مقدار جائز ہے اس سے زیادہ نہیں۔

قول نمبر ۴: امام شافعیؒ کے نزدیک اگر مقدم خف سے پھٹا ہوا ہو تو تین انگلی کی مقدار ہو تو معاف ہے اس سے زیادہ نہیں اور اگر مؤخر خف سے پھٹ جائے تو علی الاطلاق جائز ہے چاہے کتنا ہی پھٹا ہوا ہو۔

مسئلہ نمبر (۵) لبس خف کی شرط کیا ہے؟ تو بالاجماع شرط یہ ہے کہ موزہ بھی پاک ہو اور پاکی پر ہی پہنا ہو۔

مسئلہ نمبر (۶) نواقض مسح کیا ہیں؟ ہر وہ چیز جو ناقض وضو ہے وہ ناقض مسح بھی ہے لیکن موزے کا پیروں سے نکل جانا یا نکال لینا ناقض مسح ہے یا نہیں اس سلسلہ میں دو قول ہیں۔

قول نمبر ۱: ائمۂ اربعہؒ اور جمہور کے نزدیک اگر طہارت پر نکل جائے تو صرف پیر دھو کر موزہ پہن لینا کافی ہے وضو کی ضرورت ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر حدث پر نکل جائے تو وضو کی ضرورت ہے

قول نمبر ۲: امام عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰؒ اور داؤد ظاہریؒ وغیرہ کے نزدیک موزہ کے نکل جانے کی وجہ سے طہارت ختم نہیں ہوتی ہے لہٰذا اگر طہارت پر موزہ نکل جائے تو پیر دھونے کی ضرورت نہیں ہے بغیر دھلے موزہ پہن کر مسح کرنا جائز ہے ہاں البتہ موزہ نکل جانے کے بعد حدث لاحق ہو جائے تو پھر طہارت کی ضرورت ہے۔

مذکورہ بالا چھ مسائل مزید افادے کے لئے آپ کے سامنے پیش کئے ہیں۔ صاحب کتاب ان مسائل سے بحث نہیں کریں گے۔

مسئلہ نمبر (۷) یہی مسئلہ ہمارے لئے زیر بحث ہے کہ مدتِ مسح کیا ہے؟

اس سلسلہ میں نیل الاوطار ص ۱۷۳ ج ۱، معارف السنن ص ۳۳۲ ج ۱، بدایۃ المجتہد ص ۲۰ ج ۱، امانی الاحبار ص ۵ ج ۲ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب نمبر ۱ امام مالکؒ، لیث بن سعدؒ اور امام اوزاعیؒ اور امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق مسح علی الخفین کے لئے کوئی مدت متعین نہیں ہے۔ ایک مرتبہ موزہ پہن کر جب تک چاہے، مسح کرسکتے ہیں۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر (۲) امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق امام حسن بن حیؒ، داؤد بن علی سفیان ثوریؒ، احمد بن حنبلؒ، اسحاق بن راہویہؒ اور جمہور فقہاء کرامؒ کے نزدیک مسافر کے لئے تین دن تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات مسح کرنا جائز ہے اس سے زیادہ جائز نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اوّل کی طرف سے تین دلیلیں پیش کیجاتی ہیں

دلیل نمبر (۱) حضرت ابی ابن عمارہ رضؓ جنھوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قبلتین کی طرف نماز پڑھی ہے ان کی روایت ہے کہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے یہ فرمایا تھا کہ تم سات دن تک مسح کرسکتے ہو پھر فرمایا، امسح ما بدا لک یعنی جتنے دن چاہو مسح کرسکتے ہو۔

اس حدیث شریف سے معلوم ہوتا ہے کہ مدت مسح کی کوئی بھی

تعیین نہیں ہے۔

صاحب کتاب نے اس حدیث شریف کو ص ۴۷ سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ ص ۴۸ وصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عمارۃ القبلتین اس عبارت کے اندر لفظ عمارہ سے پہلے لفظ ابی ابن کا اضافہ ہونا چاہیے۔ پوری عبارت یوں ہونی چاہیے وصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابی ابن عمارۃ القبلتین،

دلیل نمبر (۲) ص ۴۸ وقد شذ ذلک ما روی عن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ الخ سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عقبہ بن عامر رض فرماتے ہیں کہ دور فاروقی میں ملک شام سے مدینہ کا سفر کیا اور جمعہ کے دن شام کو روانہ ہو کر دوسرے جمعہ کو مدینہ منورہ پہنچا اور میرے پیر میں دو جرمقانی موزے تھے تو حضرت عمر رض نے مجھ سے معلوم کیا کہ آپ نے یہ دونوں موزے کب پہنے ہیں تو میں نے جواب دیا کہ گذشتہ جمعہ کو پہنے تھے اور اس جمعہ تک نہیں نکالے تو حضرت عمر رض نے جواب دیا کہ آپ نے سنت ادا کی۔ تو حضرت عمر رض کے اس قول سے بھی واضح ہو جاتا ہے۔ کہ مسح علی الخفین کے لئے ایک دن ایک رات، یا تین دن تین رات تک مدت متعین کرنا درست نہیں ہے کیونکہ حضرت عمر رض نے تین دن سے زیادہ مدت پر مسح کرنے کو سنت کہا ہے اور سنت صرف حضور ؐ کی ہی ہو سکتی ہے۔

دلیل نمبر (۳) حضرت خزیمہ رض کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر ہم تین دن تین رات سے زائد

مسح کی اجازت مانگتے تو یقیناً حضورؐ اجازت مرحمت فرماتے۔ حضرت خزیمہؓ کے الفاظ ص۴۹ س۱۱ ولو استزدناہ لزادنا ہیں تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تین دن سے زائد مسح کرنا جائز ہے۔

دلیل نمبر(۱) کا جواب

حضرت ابی بن عمارہؓ کی روایت کے خلاف اجلۂ صحابہ سے متواتر سندوں سے مرفوع روایتیں مروی ہیں۔ جن کے اندر مقیم کے لئے ایک دن ایک رات اور مسافر کے لئے تین دن تین رات سے زیادہ کی اجازت نہیں ہے اسلئے ان متواتر روایتوں کے مقابلہ میں ابی بن عمارہؓ کی روایت قابل استدلال نہیں ہوسکتی ہے۔ اور ابی بن عمارہ کی روایت کے خلاف روایتیں فریق ثانی کے دلیل ۱ میں آرہی ہے۔

دلیل نمبر(۲) کا جواب

حضرت عمرؓ کے قول کے تین جواب دیئے جاتے ہیں۔

جواب نمبر۱: ص۴۸ س۲۳ وقالوا اما ما رویتموہ عن عمرؓ من قولہ اصبت السنۃ فلیس فی ذلک دلیل سے تقریباً سات سطروں کے اندر جواب دیا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ سنت جس طرح حضورؐ سے ہوتی ہے اسی طرح خلفاء راشدین سے ثابت ہے۔ جیسا کہ عرباض بن ساریہؓ کی روایت میں ہے علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین الحدیث، لہذا عقبہ بن عامر کی روایت میں حضرت عمرؓ کے قول اصبت السنۃ میں حضرت عمرؓ نے اپنے قول کو سنت سے تعبیر فرمایا ہے نیز قول صحابی کا سنت ہونا امام سعید بن المسیبؒ کے قول سے بھی ثابت ہورہا ہے کہ ربیعۃ الرائی نے سعید بن المسیب عورتوں کی انگلیوں کی دیت کے سلسلے میں سوال کیا تو سعید بن المسیب

مخالفین تحدید مدت کے دلائل کے جوابات

نے جواب دیا کہ مردوں کی انگلیوں کی دیت کی طرح ایک انگلی کی دیت دس اونٹ ہے۔ اور بیشک یہ سنت سے ثابت ہے۔ یعنی زید بن ثابت رضؓ کے قول سے ثابت ہے۔ تو امام سعید بن المسیبؒ نے حضرت زید بن ثابتؓ کے قول کو سنت سے تعبیر فرمایا ہے۔ اسی طرح حضرت عمر رضؓ نے اپنی رائے کو بھی سنت سے تعبیر فرمایا ہے اس لئے کہ حضرت عمر رضؓ کا یہ قول اور حضرت عقبہ بن عامر رضؓ کا قول ثابت شدہ متواتر روایتوں کے خلاف ہے۔

دلیل نمبر (۲) کا جواب نمبر (۲)

ص ۵۰ س ۱۲ واما ما احتجوا بہ مما رواہ عقبہ عن عمرؓ فانہ قد تواترت الآثار ایضا عن عمرؓ بخلاف ذلک الخ سے تقریباً تیرہ سطروں کے اندر پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت عمر رضؓ سے متواتر سندوں کے ساتھ حضرت عقبہ بن عامر رضؓ کی روایت کے خلاف فتاوی ثابت ہیں۔ کہ حضرت عمر رضؓ نے فتوی دیا کہ مسافر کے لئے تین دن تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات مسح کرنا جائز ہے اس سے زیادہ نہیں۔ اور حضرت عمر رضؓ کا فتوی بالکل واضح طریقہ سے ہے اور تواتر کے ساتھ ثابت ہے اس لئے حضرت عمر رضؓ کے فتوی کے مقابلہ میں حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت میں اصبت السنۃ سے استدلال کرنا درست نہیں ہوسکتا ہے۔ صاحب کتاب نے حضرت عمر رضؓ کے اس فتوے کو تیرہ سطروں کے اندر نو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل نمبر (۲) کا جواب نمبر (۳)

ص ۵۰ س ۲۵ وقد یحتمل حدیث عقبۃ ایضاً ان یکون ذلک الکلام سے تقریباً ڈھائی سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمر رضؓ کا وہ قول جو عقبہ بن عامر سے کہا ہے

وہ اپنی جگہ درست ہے اسلئے کہ واقعہ یہ پیش آیا تھا کہ حضرت عقبہ بن عامرؓ نے جو شام سے مدینہ تک ایک ہفتہ کا سفر فرمایا ہے وہ ایسے راستے سے سفر فرمایا۔ جس میں کہیں پانی نہیں تھا اس لئے حضرت عقبہؓ پورے راستے تیمم کرتے ہوئے آئے ہیں اور تیمم کے صورت میں موزہ پر مسح کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ تو حضرت عمرؓ کے قول کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ تم تیمم کرتے ہوئے آئے ہو اور تیمم کی صورت میں موزہ پر مسح نہیں ہوتا ہے اس لئے تم نے موزہ کو پیروں سے ایک ہفتہ تک نہیں آتارا ہے اور یہی عین سنت ہے

دلیل نمبر (۳) کا جواب

تم نے جو یہ عبارت پیش کی ہے لو استزدنا لزادنا ، اگر ہم زیادتی طلب کرتے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم زیادتی کی اجازت دیتے ، اس کا مطلب تم نے یہ سمجھا ہے کہ حضورؐ کی طرف سے زیادتی کی اجازت ہے۔ جوکہ درست نہیں ہے بلکہ یہ روایت مدت مسح کے قائلین کے دعوے کے مطابق ہے۔ چونکہ اس روایت کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے زیادتی طلب نہیں کی تو حضور نے زیادتی کی اجازت بھی نہیں دی۔ جب حضورؐ نے زیادتی کی اجازت نہیں دی تو آپ کو کہاں سے حق پہنچتا ہے کہ تین دن تین رات سے زائد کی اجازت دے دیں اور قاعدہ یہ ہے کہ جب کلمۂ لو جملہ مثبتہ پر داخل ہوتا ہے تو اس کو منفی کے معنی میں کر دیتا ہے اور جب کلمۂ نافیہ پر داخل ہوتا ہے تو اس کو مثبت کے معنی میں کر دیتا ہے اور یہاں پر بھی کلمۂ لو جملہ مثبتہ پر داخل ہو کر اس کو منفی کے معنی میں کر دیتا ہے۔

مثبتین مدت مسح کے دلائل :-

فریق ثانی کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں

دلیل نمبر (۱)

فمن ماروی عنہ ذلک سے ص ۴۸ س ۲۹ تک تقریباً اکتالیس سطروں کے اندر ص ۵۰ س ۱۲

یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضورؐ سے اس سلسلہ میں مرفوع روایت متواتر سندوں کی ساتھ ثابت ہے کہ حضورؐ نے مسح کو مدت مسافر کے لئے تین دن تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات قرار دیا ہے لہذا اس مرفوع روایت کے خلاف عمل کرنا درست نہیں ہو سکتا ہے۔ صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو سات صحابیؓ سے بائیس سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر۱:۔ حضرت علیؓ سے چار سندوں کے ساتھ تین سندیں ص۴۹ س۱ سے سطر۵ تک کے اندر پیش فرمایا ہے اور ایک سند ص۵۰ س۸ سے دو سطروں کے اندر پیش فرمایا ہے۔

صحابی نمبر۲:۔ حضرت خزیمہ بن ثابت کی روایت ص۴۹ س۸ سے تقریبًا ۱۲ سطروں میں نو سندوں کے ساتھ پیش کی گئی ہے۔

صحابی نمبر۳:۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت س۱۹ سے تقریبًا ۴ سطروں کے اندر ایک سند کے ساتھ پیش کی گئی ہے۔

نوٹ:۔ ص۴۹ س۲۰ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی سند میں ایک راوی الصعق حزن آیا ہے۔ یہ دراصل الصعق بن حزن ہے۔

صحابی نمبر۴:۔ حضرت صفوان بن عسالؓ کی روایت س۲۳ سے تقریبًا سات سطروں کے اندر چار سندوں کے ساتھ پیش کی گئی ہے

صحابی نمبر۵:۔ حضرت ابو بکرہؓ کی روایت ایک سند کیساتھ

صحابی نمبر۶:۔ حضرت عوف بن مالک اشجعیؓ کی روایت دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر۷:۔ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔

فهذه الآثار قد تواترت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ سے تقریبًا دو سطروں کے اندر یہ استدلال فرمایا ہے کہ ان متواتر

سندوں کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسافر کے لئے تین دن تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات کی تعیین ثابت ہے، لہذا کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہوسکتا کہ ان متواتر روایتوں کو چھوڑ کر ابی بن عمارہؓ کی روایت کو اختیار کرے۔

فریق ثانی کی دلیل نمبر (۲)

ص ۵۷ س ۲۴ وقد روی عن غیر عمرؓ من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ سے اخیر باب تک کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عمرؓ کے علاوہ اور بھی بہت سے اجلۂ صحابہؓ سے مسح کی مدت کی تعیین پر فتویٰ دینا ثابت ہے جو کہ فریق ثانی کے دعویٰ موافق ہے کہ ان تمام صحابہؓ نے مسافر کے لئے تین دن تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات مسح علی الخفین کرنے پر فتوی دیا ہے۔ چنانچہ صاحب کتاب نے اس سلسلہ میں چھ صحابی کے فتوی کو نو۹ سندوں کے ساتھ پیش فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ۱: حضرت علیؓ کا فتوی ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۲: حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا فتوی دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۳: حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا فتویٰ دو۲ سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۴: حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا فتویٰ ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۵: حضرت انسؓ کا فتویٰ ایک سند کیساتھ۔

صحابی نمبر ۶: حضرت ابو زید انصاریؓ کا فتویٰ ایک سند کے ساتھ۔

پھر آخر میں حضرت ابن عباسؓ کا فتویٰ ایک سند کے ساتھ۔
توان تمام صحابہؓ کا فتویٰ مقیم ومسافر کے لئے مسح علی الخفین کی مدت کی تعیین پر ہے لہذا کسی کے لئے ان کے فتوی کے خلاف کرنا جائز نہیں ہوگا۔

ص ۵۱ س ۹ عن ابی زید الانصاری عن رجل من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن رجل صحیح نہیں ہے۔ بلکہ لفظ عن زائد ہے۔ اور عبارت یوں ہونی چاہئے عن ابی زید الانصاری رجل من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم من ذلک۔

باب ذکر الجنب والحائض والذی لیس علی وضوء وقراءتہم القرآن

ص ۵۱ س ۱۳ سلام اور سلام کا جواب ودیگر اذکار اور تلاوت قرآن کے لئے طہارت حاصل کرنا لازم ہے یا نہیں۔ اس سلسلہ میں تین۳ مذاہب ہیں

مذہب نمبر (۱) امانی الاحبار ص ۲۴ ج ۲، نیل الاوطار ص ۲۰۵ ج ۱ میں نقل فرمایا ہے کہ امام حسن بصریؒ، عکرمہؒ، مجاہدؒ اور عطاءؒ وغیرہ کے نزدیک حالت حدث میں سلام ودیگر اذکار اور تلاوت قرآن وغیرہ کچھ بھی جائز نہیں ہیں، چاہے حدث، حدث اصغر ہو یا حدث اکبر کسی حال میں بھی جائز نہیں ہے بلکہ ایسی طہارت حاصل کرنا ضروری ہے کہ جس سے نماز ادا کی جا سکتی ہو اور یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر (۲) امانی الاحبار ص ۲۴ ج ۲ میں نقل فرمایا ہے کہ امام حمیدؒ اور اہل حدیث کے نزدیک

سلام کے علاوہ باقی تمام اذکار یعنی سلام کا جواب و دیگر اذکار اور تلاوت قرآن کے لئے طہارت حاصل کرنا لازم ہے البتہ سلام کا جواب پانی کے موجود ہونے کی حالت میں تیمم کر کے بھی دینے کی اجازت ہے کیونکہ وضو کرتے کرتے سلام کرنے والا سامنے سے غائب ہوسکتا ہے اور سلام کا جواب اسی وقت درست ہوسکتا ہے جب کہ اسی مجلس میں دیا جائے اور فوت ہوجانے کے بعد اس کی تلافی ممکن نہیں ہے۔ اور ہر وہ عبادت جس کے فوت ہونے کے بعد تلافی ممکن نہیں ہوتی اس کو ادا کرنے کے لئے جلدی سے تیمم کرنے کی اجازت ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذلک آخرون کے مصداق ہیں۔

نوٹ :- خالفہم ۱ اور نمبر ۲ کے مصداق

اس باب میں خالفہم فی ذلک آخرون دو مرتبہ آیا ہے مذکورہ حضرات ص۵۱/۱۹ خالفہم ۱ کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر (۳)

امانی الاحبار ص۳۱/ج۲، فتح الملہم ص۴۹۸/ج۱، نیل الاوطار ص۲۱۶/ج۱، الکوکب الدری ص۸۱/ج۱، میں نقل فرمایا ہے کہ ائمۂ اربعہ اور جمہور کے نزدیک حالت طہارت حالت حدث اصغر اور حالت حدث اکبر ہر حال میں سلام کرنا اور سلام کا جواب دینا اور دیگر تمام اذکار جائز ہیں۔ البتہ حدث اکبر کی حالت میں یعنی اور حائضہ کے لئے صرف تلاوت قرآن کے لئے ناجائز ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر ص۵۲/۱۷ وخالفہم فی ذلک آخرون ۲ کے مصداق ہیں۔

نوٹ جنبی اور حائضہ کی تلاوت

حضرات حنفیہ کے نزدیک جنبی اور حائضہ کے لئے قرآن کریم کو

برائے تلاوت پوری ایک آیت کا پڑھنا ناجائز ہے۔ اور ٹکڑے ٹکڑے کر کے پڑھنا اور تلاوت کے ارادہ کو چھوڑ کر ذکر مطلق کے ارادے سے پڑھنا جائز ہے۔

دلائل

فریق اول کی دلیل

شروع باب میں حضرت مہاجر بن قنفذ رض کی روایت ہے کہ ایک دفعہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم قضاء حاجت کے بعد وضو کرنے جا رہے تھے تو میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فوری جواب نہیں دیا۔ بلکہ وضوء سے فارغ ہو کر یہ فرمایا کہ میں نے تم کو سلام کا جواب اس لئے نہیں دیا کہ بغیر طہارت کے اللہ کا ذکر مکروہ محسوس کرتا ہوں۔ چنانچہ وضو سے فارغ ہونے کے بعد حضور ص نے سلام کا جواب دیا۔

اس حدیث شریف سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ بغیر طہارت کے کسی قسم کا ذکر جائز نہیں ہے صاحب کتاب نے اس حدیث شریف کو دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

فریق ثانی کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل نمبر ۱:- ص ۵۱/۲ وقالوا فیما سوی السلام سے ص ۵۲/۱۴ میں ان تیمم ویرد السلام لیکون ذلک جوابا للسلام الخ تک کے اندر تقریباً ۳۴ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور ص نے سلام کا جواب جلدی سے تیمم کر کے دیا ہے تاکہ جواب سلام فوت نہ ہو جائے اس مضمون کی حدیث شریف کو صاحب کتاب نے تین صحابی سے پانچ

سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر۱ :۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ حضرت ابن عباسؓ کے پاس کسی ضرورت سے حاضر ہوئے تو حضرت ابن عباسؓ نے یہ حدیث سنائی کہ حضورؐ نے سلام کرنے والے کو تیمم کر کے جواب دیا اور فرمایا کہ میں حالت طہارت میں نہیں تھا۔ اس لئے تیمم کر کے جواب دینے میں تاخیر ہوگئی ہے۔

صحابی نمبر۲ :۔ حضرت ابن عمرؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر۳ :۔ حضرت ابوالجہیم بن الحارثؓ کی روایت دوؔ سندوں کے ساتھ۔

دلیل نمبر (۲) ص۵۲ س۳ وھذا کما رخص قوم فی التیمم للجنازۃ والعیدین اذا خیف فوت ذلک الخ سے تقریباً ۱۳ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ جس طرح سے نماز جنازہ اور عیدین کے لئے فوت ہو جانے کے خوف سے تیمم کی اجازت دی جاتی ہے اسی طرح سلام کا جواب فوت ہو جانے کے خوف سے تیمم کی اجازت دی جاتی ہے کیونکہ جس طرح نماز جنازہ اور عیدین کے فوت ہو جانے کے بعد تلافی ممکن نہیں ہوتی ہے، اسی طرح جواب سلام فوت ہو جانے کے بعد تلافی نہیں ہو سکتی۔ لہذا سلام کے جواب کے لئے فوری طور پر تیمم کی اجازت دی گئی ہے اور نماز جنازہ کے لئے جواز تیمم کی حدیث شریف کو صاحب کتاب نے حضرت ابن عباسؓ سے نوؔ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

ص۵۲ س۱۳ فلما کان قد رخص فی التیمم فی الامصار الخ سے تقریباً چار سطروں کے اندر یہ استدلال فرما رہے ہیں کہ جس طرح

پانی کے ہوتے ہوئے جنازہ اور عیدین کے لئے فوت ہو جانے کے خوف سے تیمم جائز ہے۔ اسی طرح سلام کے جواب کے لئے تیمم جائز ہے کیونکہ جس طرح جنازہ اور عیدین کے لئے قضا نہیں ہے اسی طرح سلام کے جواب کے لئے بھی قضا نہیں ہے۔ اور جواب سلام کے علاوہ دوسرے اذکار کے لئے تیمم اس لئے جائز نہیں ہے کہ ان اذکار کے فوت ہو جانے کا خطرہ نہیں ہوتا ہے۔

ص ۵۲/۱۳ وخالفہم فی ذلک آخرون الخ اس عبارت کے مصداق فریق ثالث ہیں۔ یہاں سے اخیر باب تک کے اندر اولاً فریق ثالث کی جانب سے مدعیٰ کے ثبوت میں تین دلیلیں پیش کی جائیں گی۔ پھر اس کے بعد فریق اول وثانی کے دلائل کے پانچ جوابات دیئے جائیں گے۔ پھر ایک اشکال نقل کرکے اس کے جوابات دیئے جائیں گے۔

فریق ثالث کے دلائل

فریق ثالث کی طرف سے تین دلیلیں پیش کیجاتی ہیں۔

دلیل نمبر (۱)

ص ۵۲/۱۸ واحتجوا فی ذلک الخ سے تقریباً بارہ سطروں کے اندر دلیل نمبر ایک پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت علیؓ قضاء حاجت کے بعد وضو سے پہلے قرآن کریم کی تلاوت فرماتے تھے اور یہ کہا کرتے تھے کہ حضورؐ قضاء حاجت کے بعد وضو سے پہلے ہم لوگوں کو قرآن کریم سکھلایا کرتے تھے اور حالت جنابت کے علاوہ ہر حال میں قرآن کریم پڑھتے اور پڑھاتے تھے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کریم کی تلاوت کرنا حالت جنابت اور حالت حیض کے علاوہ باقی تمام حالات میں جائز ہے اور جنبی اور حائضہ کے اوپر طہارت اکبر سے پہلے قرآن کریم کی تلاوت جائز نہیں ہے۔ لیکن

تلاوت قرآن کے علاوہ باقی تمام اذکار ان لوگوں کے لئے بھی جائز ہیں۔ صاحب کتاب نے حضرت علیؓ کی اس روایت کو چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

نوٹ :۔ ص ۵۲ ثم قال انکما علجان فعالجا عن دینکما، علج صیغۂ صفت ہے بمعنیٰ چالاک اور طاقتور جو مقابلہ کرنے کے لائق ہو۔ فعالجا عن دینکما، پس تم دونوں جہاد کرو اپنے دین کے متعلق پورا ترجمہ یوں ہوگا۔ بیشک تم دونوں چالاک اور طاقت ور ہو پس تم دونوں اپنے دین کے متعلق جہاد کرو۔

دلیل نمبر (۲) ص ۵۳ وقد روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آٹھ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ جو اللہ کا بندۂ مومن حالت طہارت میں اللہ کا ذکر کرتے ہوئے سو جائے پھر سونے سے بیدار ہو کر طہارت حاصل کرنے سے پہلے دنیا و آخرت کے امور میں سے اللہ تعالیٰ سے مانگے تو اللہ تعالیٰ اس کو ضرور عطا کریں گے اور اللہ مانگنا ذکر اللہ ہے تو اس حدیث شریف سے ثابت ہوا کہ حالت حدث میں ذکر اللہ ثابت ہے اور اس کی فضیلت بھی بیان کی گئی ہے۔

صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو دو صحابی سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ۱ :۔ حضرت عمرو بن عبسہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۲ :۔ حضرت معاذ بن جبلؓ سے دو سندوں کیساتھ

نوٹ :۔ ص ۵۳ فیتعار من اللیل، تعار بمعنی ذکر کرتے ہوئے نیند سے بیدار ہونا۔

ص ۵۳ قال ثابت قدم علینا فحدثنا ھذا الحدیث ولا اعلم

الا یعنی ابا ظبیۃ قلت لحماد عن معاذ قال عن معاذ، اس حدیث شریف کی سند یوں ہے حدثنا ابن مرزوق حدثنا عفان حدثنا حماد قال کنت انا وعاصم بن بہدلۃ وثابت فحدث عاصم عن شہر بن حوشب عن ابی ظبیہ عن معاذ بن جبل،

قدم کا فاعل ابوظبیہ ہے۔ ولا اعلمہ یہ حضرت حماد بن سلمہؒ کا مقولہ ہے۔ لا اعلمہ میں ہ ضمیر سے مراد ابوظبیہ ہے، قلت کا فاعل عفانؒ ہے۔ ترجمہ یوں ہوگا "حضرت حمادؒ فرماتے ہیں کہ میں اور عاصم بن بہدلہؒ اور ثابت بنانیؒ ایک مجلس میں تھے تو عاصم بن بہدلہ نے شہر بن حوشب عن ابی ظبیہؒ عن معاذ بن جبلؓ کے طریق سے اس حدیث شریف کو بیان فرمایا ہے جو کہ حضرت عمرو بن عبسہؓ نے نقل فرمائی ہے تو مجلس میں سے ثابت بنانیؒ نے کہا کہ ابوظبیہ نے ہمارے پاس آکر ہم کو یہی حدیث شریف بیان کی ہے حضرت حماد کہتے ہیں کہ قدم کا فاعل حضرت ثابت نے ابوظبیہؒ کو مراد لیا ہے۔ تو عفانؒ کہتے ہیں کہ میں نے حماد سے معلوم کیا کہ کیا یہ حدیث شریف حضرت معاذ بن جبل کی ہے تو انھوں نے فرمایا ہاں۔ حضرت معاذ بن جبلؓ کی ہے۔

دلیل نمبر (۳) ص ۵۳ س ۱۰ وقد روی عن عائشۃ من ذلک شیء الخ سے تقریباً ڈھائی سطر کے اندر دلیل ۳ پیش کی جاتی ہے۔ حضرت صدیقہؓ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہر حال میں اللہ کا ذکر کیا کرتے تھے چاہے حالت طہارت میں ہو یا نہ ہوں۔ اس روایت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حالت جنابت میں بھی ذکر اللہ جائز ہے۔ ولیس فیہ ولا فی حدیث ابی ظبیۃ من قراءۃ القرآن شیء وفی حدیث علیؓ بیان فرق،

سوال مقدر کا جواب: یہ ہے کہ ماقبل میں حضرت معاذ بن جبلؓ اور حضرت صدیقہؓ کی روایت میں ہر حال میں ذکر اللہ کا جواز ثابت ہے چاہے جنابت یا حالت حیض ہی میں کیوں نہ ہو، اور ذکر اللہ قراءۃ قرآن بھی داخل ہے لہذا جنبی اور حائضہ کے لئے قراءۃ قرآن جائز ہوگی۔

تو اس اعتراض کے دو جواب دیئے جاتے ہیں۔

جواب نمبر (۱) ص۵۳ س۱۲ ولیس فیہ ولا فی حدیث ابی ظبیۃ سے ڈیڑھ سطر کے اندر جواب دیا جاتا ہے۔ کہ مذکورہ صحابہ عمرو بن عبسہؓ، معاذ بن جبلؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایات میں حالت جنابت میں ذکر اللہ کا جواز ضرور ثابت ہوتا ہے لیکن قرأت قرآن کا تذکرہ ان روایتوں میں نہیں ہے اور حضرت علیؓ کی روایت میں قرأت قرآن کی تخصیص موجود ہے۔ کہ حالتِ جنابت میں قرآۃ قرآن جائز نہیں ہے اور حضرت علیؓ کی روایت ناطق ہے اور مذکورہ صحابی کی روایات قرآۃ قرآن کے سلسلے میں ساکت ہیں۔ لہذا روایتِ ناطق زیادہ قوی ہوگی اس لئے حالتِ جنابت اور حالتِ حیض میں قرأت قرآن جائز نہیں ہوگی۔

جواب نمبر (۲) ص۵۳ س۱۳ وقد روی ایضا فی النھی عن قراءۃ القرآن فی حالۃ الجنابۃ سے آٹھ سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حائضہ اور جنبی کو قرآۃ قرآن سے منع کیا ہے اور قرآۃ قرآن کے علاوہ دوسرے اذکار کا جواز ماقبل کی روایات سے ثابت ہے۔ لہٰذا آپ کو حضرت عائشہؓ کی روایت سے اشکال نہیں ہونا چاہیئے۔ صاحب کتاب نے اس کتاب کے مضمون کو دو صحابی سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ۱ :۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ ہیں۔
صحابی نمبر ۲ :۔ حضرت مالک بن عبادہ غافقیؓ ہیں۔

فریق اوّل اور فریق ثانی کے دلائل کے جوابات

فریق ثالث کی جانب سے فریق اول اور فریق ثانی کے دلائل کے پانچ جوابات دیئے جاتے ہیں۔

جواب نمبر (۱) ص ۵۳ س ۲۱ فاردنا ان ننظر ای ھذہ الآثار۔ سے آٹھ سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ماقبل میں دونوں فریق نے جو حضرت مہاجر بن قنفذؓ، عبداللہ بن عباسؓ، عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت ابو جہمؓ کی۔ روایات پیش کی ہیں وہ سب کی سب آیت وضو سے منسوخ ہیں جیساکہ آیت وضو کی شان نزول سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علقمہ بن الفغویؓ روایت فرماتے ہیں کہ حضورؐ قضاء حاجت کے بعد وضو سے پہلے اور جنابت کے بعد غسل سے پہلے ہم سے کلام نہیں کیا کرتے تھے۔ اور نہ ہمارے سلام کا جواب دیا کرتے تھے یہاں تک کہ آیت وضو نازل ہوگئی۔ یاایھا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم الخ۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کلام کرنے کے لئے اور سلام کا جواب دینے کے لئے اور دیگر اذکار کے لئے وضو واجب نہیں ہے، اے ایمان والو وضو اس وقت تم پر واجب ہے جب تم نماز کے لئے تیار ہو جاؤ۔ لہٰذا اس آیت کریمہ کے نزول سے تمہاری پیش کردہ روایات منسوخ ہیں اور ان روایات میں جو مضمون ہے۔ وہ آیت وضو کے نزول سے پہلے تھا۔

ص ۵۳ س ۲۵ ان حکم الجنب الخ، یہاں پر جنب بمعنی حدث ہے چاہے حدث اصغر ہو اکبر، ترجمہ یہ ہوگا کہ محدث کا حکم ذکر اللہ کے عدم جواز

کے سلسلے میں آیت وضوء کے نزول سے پہلے تھا۔ لہذا مذکورہ صحابی کی روایت آیت وضو کے نزول سے پہلے کی ہے۔ اور حضرت علیؓ، عمرو بن عبسہؓ، معاذ بن جبلؓ اور حضرت عائشہؓ وغیرہ کی روایات نزول آیت کے بعد کی ہیں۔

جواب نمبر (۲) ص ۵۳ / ۲۸ وقد دل علی ذلک الخ سے ص ۵۴ / ۲۸ تک کے اندر جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ اور عبداللہ بن عمرؓ جن سے ذکر اللہ کے عدم جواز کی روایات منقول ہیں وہ قرآن کریم کو بغیر وضو کے پڑھا کرتے تھے۔ لہذا معلوم ہوا کہ ان حضرات کا عمل روایات کے خلاف ہے اور قاعدہ ہے کہ جب راوی کا عمل روایت کے خلاف ہو تو یہ روایت کے منسوخ ہونے کی دلیل ہوتی ہے لہذا ان دونوں صحابہ کی روایات منسوخ ہیں۔

صاحب کتاب نے ان دونوں کے عمل کو پانچ سندوں کے ساتھ نو ۹ سطروں میں نقل فرمایا ہے۔

جواب نمبر (۳) ص ۵۴ / ۲۸ وقد منا بعضها علی ما ذهب الیہ من هذا القوم سے تقریباً نو ۹ سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی متابعت میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، سلمان فارسیؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کا عمل اور فتوی بھی ہے کہ یہ حضرات حالت حدث میں تلاوت قرآن کے جواز کے قائل تھے۔ ان تینوں صحابہ کے عمل کو صاحب کتاب نے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ، حضرت سلمان فارسیؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ، اور حضرت ابو ہریرہؓ کا عمل تین سندوں کے ساتھ۔

ص ۵۴ / ۲۸ فقد ثبت بتصحیح ما روینا الخ سے دو سطروں کے اندر یہ

استدلال بیان کرتے ہیں کہ ماقبل میں حالتِ حدث میں تلاوتِ قرآن کے عدمِ جواز کے سلسلے میں حضرت ابن عباسؓ وغیرہ سے جو روایات گذری ہیں وہ سب کی سب منسوخ ہیں اور حضرت علیؓ حضرت ابن عمرؓ سے جو تفصیل کے ساتھ روایات جنبی اور حائضہ کے لئے تلاوتِ قرآن کے عدمِ جواز کے سلسلے میں گذری ہیں وہ سب ثابت اور قابلِ عمل ہونگی۔ نیز بیہقی شریف صہ ۸۹/ ج ۱ میں عبداللہ بن عباسؓ کا جنبی کے لئے آیت تامہ کے پڑھنے کی اجازت دینا بھی ان روایات سے منسوخ قرار دیا جائیگا۔

جواب نمبر (۴) صہ ۵۴/ س ۱۷ وروی عن عمرؓ بن الخطاب سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ہمارے دعوی کے موافق حضرت عمرؓ کا عمل اور فتوی بھی ہے کہ جنبی کے لئے قراءت قرآن ناجائز ہے لیکن محدث کے لئے جائز ہے لیکن کہنا پڑے گا کہ جنبی اور حائضہ کے علاوہ باقی سب لوگوں کے لئے تلاوت قرآن اور دیگر اذکار جائز ہیں۔ اس سے حضرت ابن عباسؓ کا وہ قول بھی ساقط الاعتبار ہو جاتا ہے جو کہ بیہقی شریف صہ ۸۹/ ج ۱ پر ہے کہ انھوں نے جنبی کیلئے پوری آیت کریمہ کی تلاوت کو جائز قرار دیا ہے

جواب نمبر (۵) صہ ۵۴/ س ۲۲ وقد روی عن ابن عباسؓ ایضاً ما یدل علی خلاف ما رواہ نافع عنہ الخ سے آٹھ سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ماقبل میں جواب ۲،۳ اور ۴ سے شروع باب کی حضرت ابن عباسؓ وغیرہ کی اس روایت کا منسوخ ہونا ثابت ہوا ہے۔ جس کے اندر حالت طہارت میں ذکر اللہ کے عدمِ جواز کو ثابت کیا ہے۔

اب یہاں سے ابن عباسؓ کی ایسی روایت پیش کی جاتی ہے جس سے حالتِ حدث میں ذکر اللہ کا جواز ثابت ہوتا ہے اور جواب ۱،۲

میں ابن عباسؓ کے عمل کے ذریعہ سے روایت کو منسوخ قرار دیا جائے گا اور اس جواب نمبر۵ میں ابن عباسؓ کی روایت کے ذریعہ سے شروع باب کی روایت کو ساقط الاعتبار قرار دیا جارہا ہے لہذا جو روایت راوی کے عمل کے موافق ہے وہ ناسخ ہوگی اور جو روایت عمل مخالف ہے وہ منسوخ ہوگی۔ صاحب کتاب نے ابن عباسؓ کی اس روایت کو چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

اشکال

ص۵۵ فان عارض فی ذلک معارض سے تین سطروں کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ ماقبل میں فریق ثانی کی دلیل ۳ میں حضرت عائشہؓ کی روایت پیش کی گئی تھی کہ حضورؐ ہر حال میں اللہ کا ذکر کیا کرتے تھے۔ تو حضرت عائشہؓ سے اس روایت کے خلاف بھی روایت موجود ہے چنانچہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضورؐ جب بھی بیت الخلاء سے باہر آتے تھے تو ضرور وضو شرعی کر لیا کرتے تھے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضورؐ ہمیشہ وضو کی حالت میں رہتے تھے اور ذکر اللہ بھی حالت طہارت میں ہوتا تھا۔

جواب

ص۵۵ قیل لہ ما فی ھذا دلیل علی ما ذکرت الخ سے آخر باب تک کے اندر تین جواب دیئے جاتے ہیں۔

جواب نمبر۱ ص۵۵ لانہ قد یجوز سے تقریباً چار سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ بیت الخلاء سے نکل کر وضو فرمایا کرتے تھے۔ اور پیشاب کے بعد فوراً وضو نہیں فرماتے تھے اور ذکر اللہ

ہر حال میں کرتے تھے چاہے حالتِ طہارت ہو یا حالت حدث، لہٰذا حضرت صدیقہ رضؓ کی دونوں روایتوں کے درمیان میں کوئی تعارض نہیں ہے، نیز حضرت صدیقہ رضؓ کی موجودہ روایت جواب نمبر ۵ میں حضرت ابن عباس رضؓ کی روایت کے بھی خلاف ہے۔ کیونکہ حضرت ابن عباس رضؓ کی روایت میں ہے کہ جب آپ بیت الخلاء سے باہر نکلتے تھے تو وضو نہیں فرمایا کرتے تھے۔ کسی کے سوال کرنے پر آپؐ نے الزامی جواب دیا کہ کیا میں نماز کا ارادہ کر رہا ہوں کہ وضو کروں۔ لہٰذا تمھارا اعتراض قابل قبول نہیں کیونکہ حضورؐ ہمیشہ بیت الخلاء سے نکل کر وضو نہیں فرماتے تھے۔

جواب نمبر (۲) ص ۵۵/۸ فقد یحتمل الخ سے ایک سطر کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضورؐ کے بیت الخلاء سے نکلتے وقت حضرت صدیقہ رضؓ وضو کا پانی لے کر آیا کرتی تھیں اور حضورؐ نماز کے ارادہ سے وضو فرمایا کرتے تھے نہ کہ بیت الخلاء سے نکلنے کی وجہ سے۔ تو معلوم ہوا کہ حضورؐ کے عمل کی جہت کے سمجھنے میں فرق ہوا ہے۔

جواب نمبر (۳) سطر ۹ ویحتمل ایضاً الخ سے دو سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ بیت الخلاء سے نکل کر فوراً وضو کرنے کا جو سلسلہ تھا وہ آیت وضو کے نزول سے پہلے کا تھا۔ اور آیت وضو کے نزول کے بعد یہ سلسلہ ختم ہو چکا تھا جیسا کہ ص ۵۲/۲۳ میں علقمہ ابن الفغوی کی روایت سے واضح ہوتا ہے۔ اور یہی توجیہ زیادہ بہتر ہے تاکہ روایت تعارض نہ ہو۔

ایک چوتھا جواب وہ یہ ہے کہ حضورؐ وضو سے پہلے بسم اللہ پڑھ لیا کرتے تھے اور بسم اللہ کا ذکر اللہ میں سے ہونا سب کو مسلم ہے۔ لہٰذا وضو سے پہلے بسم اللہ کا پڑھنا اس بات پر دال

ہے کہ حصولِ طہارت سے پہلے حالت حدث میں ذکر اللہ کرتے تھے لہذا اگر بیت الخلاء سے نکلنے پر فوراً وضو کر بھی لیا کرتے تھے تو وضو سے پہلے ذکر اللہ کا کرنا بھی ثابت ہے۔ لہذا آپ کی روایت حضرت عائشہ رضؓ کی اس روایت کے مخالف نہیں ہے جس میں کہا گیا تھا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یذکر اللہ علی کل احیانہ

باب حکم بول الغلام والجاریۃ

قبل ان یاکلا الطعام

دودھ پیتا بچہ اور بچی کے کھانا شروع کرنے سے پہلے ان کے پیشاب کا کیا حکم ہے تو ہم اس سلسلے میں اس باب کے تحت اولاً دو مسئلہ بیان کریں گے۔ پھر ائمہ کے مذاہب بیان کریں گے۔ پھر فریق اول کی دلیل، پھر فریق ثانی کی طرف سے نضح کے معنیٰ کی تعیین کرکے پانچ جواب۔ ان میں سے جواب نمبر ۱ کے بعد ایک سوال مقدر کے تین جواب دیں گے۔ پھر فریق ثانی کی طرف سے ایک دلیل پیش کریں گے۔ پھر اس کے بعد نضح کے معنیٰ کی تعیین کے سلسلے میں چار دلیلیں پیش کریں گے۔ پھر آخر میں فریق ثانی کی تائید میں عقلی دلیل پیش کرکے باب ختم کریں گے۔

اب سنو! بولِ غلام اور بولِ جاریہ کے سلسلے میں دو مسئلے زیر غور ہیں۔

مسئلہ نمبر ۱:۔ ان دونوں کا پیشاب پاک ہے یا ناپاک۔ اس سلسلہ میں دو مذہب ہیں۔

مذہب نمبر ۱:۔ داؤد ظاہریؒ، امام شافعیؒ، اور امام احمدؒ کے ایک قول کے مطابق بولِ غلام پاک ہے۔ اور بول جاریہ ناپاک ہے۔

مذہب نمبر ۲ ۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے دوسرے قول کے مطابق، امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک بول غلام اور جاریہ دونوں نجس ہیں۔

مسئلہ نمبر (۲) بول غلام اور بول جاریہ سے طہارت کی کیا صورت ہے۔ اس سلسلہ میں نیل الاوطار ص۴۲ ج۱، فتح الملہم ص۴۵۰ ج۱، بذل المجہود ص۲۱۸ ج۱، معارف السنن ص۲۶۸ ج۱، اوجز المسالک ص۱۶۲ ج۱، حاشیہ الکوکب الدری ص۴۶ ج۱۔ امانی الاحبار ص۴۸ ج۲، ص۵۱ ج۲، ص۵۲ ج۲ میں تین مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب نمبر (۱) امام مالکؒ، امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق، امام احمد بن حنبلؒ، اسحٰق بن راہویہؒ، امام زہریؒ اور ابن وہبؒ وغیرہ کے نزدیک بول غلام سے طہارت صرف چھینٹا مارنے سے حاصل ہو جاتی ہے اور بول جاریہ سے اہتمام کے ساتھ دھلنا واجب ہے، یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم کے مصداق ہیں

مذہب نمبر (۲) امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے قول غیر مشہور امام اوزاعیؒ کے نزدیک بولِ غلام اور بول جاریہ دونوں میں چھینٹا مارنا کافی ہے۔ اس مذہب نمبر(۲) کو مذہب نمبر(۱) کے ساتھ لاحق کر کے فریق اول قرار دیا جائے گا تاکہ آئندہ بحث کرنے میں آسانی ہو۔

مذہب نمبر (۳) امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ، حسن بن حیؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک بول غلام اور بول جاریہ دونوں سے طہارت کے لئے غسل واجب ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فخالفهم فی ذلك آخرون کے مصداق ہیں اب ہم ان کو فریق ثانی قرار دیں گے۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل

شروع باب کی وہ حدیث شریف ہے جس کے اندر بول غلام کے لئے نضح کا لفظ اور بول جاریہ کے لئے غسل کا لفظ استعمال کیا گیا ہے کہ بول غلام میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چھینٹا مارنے کا حکم فرمایا ہے اور بول جاریہ میں غسل کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔ صاحب کتاب نے اس حدیث کو باب کے شروع میں چھ صحابہ رضؓ سے نقل کیا ہے۔

صحابی نمبر ۱:- حضرت علی رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۲:- حضرت لبابہ بنت حارث رضؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

نوٹ:- لبابہ بنت حارث رضؓ یہ حضرت عباس رضؓ کی اہلیہ ہیں جو ام الفضل سے مشہور ہیں۔ حضرت امام حسین رضؓ کی رضاعی ماں ہیں۔ اور ام المومنین حضرت میمونہ رضؓ کی بہن ہیں۔ یہ وہ خاتون ہیں جن سے دین اسلام کے مشہور ترین چھ رجال پیدا ہوئے ہیں۔ عبداللہ بن عباس رضؓ، فضل بن عباس رضؓ، عبیداللہ بن عباس رضؓ، معبد بن عباس رضؓ، عبدالرحمٰن بن عباس رضؓ، قثم بن عباس رضؓ۔

صحابی نمبر ۳:- حضرت ام قیس بنت محصن رضؓ سے دو سندوں کے ساتھ

صحابی نمبر ۴:- حضرت عائشہ رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

لہٰذا ان تمام روایات سے فریق اول کے مدعیٰ کا ثبوت ہوتا ہے۔

نوٹ:- تحنیک کی تحقیق

صہ۵ حضرت عائشہ صدیقہ رضؓ کی روایت میں ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم

بصبی یحنکہ، تحنیک کسی معزز آدمی کے نومولود بچے کے منہ میں کوئی چیز چبا کر کے اوپر کے تالو میں رکھ دینا ہے۔ تاکہ بچہ کے پیٹ میں اللہ والوں کا جھوٹا پہنچ جائے۔

فریق ثانی کی طرف سے فریق اوّل کی دلیل کا جواب

اور لفظ نضح کے معنیٰ

ص۵۵ ج۱ وقالوا قد یحتمل قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم بول الغلام ینضح، انما اراد بالنضح صب الماء علیہ سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ لفظ نضح کے معنی یہاں پر صب ماء کے ہیں یعنی پانی بہانے کے ہیں۔ اور نضح کے عام طور پر چھ معنی آتے ہیں۔

نمبر۱:۔ عضو پر پانی بہانا۔

نمبر۲:۔ صب بمعنی رش یعنی چھڑکنا۔

نمبر۳:۔ پیشاب سے طہارت حاصل کرنا۔

نمبر۴:۔ استنجاء بالماء کرنا۔ یہ چاروں معنی حاشیہ الکوکب الدری ص۳۱ ج۱ میں موجود ہیں۔

نمبر۵:۔ نضح بمعنی غسل خفیف کے۔

نمبر۶:۔ نضح بمعنی غسل کے جیسا کہ بخاری شریف ص۴۵ ج۱ میں دم حیض سے طہارت کے لئے نضح کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اور طحاوی شریف ص۲۸ ج۱ پر ازالہ مذی کے لئے نضح کا لفظ استعمال کیا ہے، نووی ص۱۴۳ ج۱، فیض الباری ص۳۸۱ ج۱ میں نضح بمعنی غسل کے قرار دیا ہے اور یہاں پر نضح بمعنی صب ماء کے ہیں۔ اور صاحب کتاب نے نضح بمعنی صب ماء ہونے پر پانچ دلیلیں پیش کی ہیں۔ ایک دلیل یہاں متصلاً بیان کی جاتی ہے باقی چار دلیلیں

فریق ثانی کی دلیل نمبر ایک بعد آئے گی ۔

نضح بمعنیٰ صب ماء ہونے کی دلیل نمبر (۱)

ص ۵۵ میں ومنہ قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم انی لاعرف مدینۃ ینفح البحر بجانبہا یہاں پر نضح بمعنیٰ صب کے ہیں اسلئے کہ دریا کا پانی مذکورہ شہر کے کنارے پر چڑھ جاتا ہے نہ کہ پانی کا چھینٹا کنارے پر پڑتا ہے معلوم ہوا کہ حضورؐ نے نضح بول کر صب مراد لیا ہے ۔

ایک سوال مقدر کا جواب

ص ۵۵ قالوا وانما فرق بینہما سے ایک سوال مقدر کا جواب دیا جاتا ہے ۔ سوال کا خلاصہ یہ ہے کہ جب بول غلام اور بول جاریہ دونوں نجس ہیں اور دونوں کے لئے غسل واجب ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں سے طہارت کے لئے الگ الگ لفظ کیوں استعمال کیا ہے ۔ تو اس کے تین جواب دیئے جاتے ہیں ۔

جواب نمبر (۱) صاحب کتاب نے اس عبارت کے ذیل میں پیش کیا ہے کہ بول غلام اور بول جاریہ میں ناپاک ہونے کے ساتھ ساتھ کچھ فرق بھی ہے کہ غلام کا مخرج تنگ ہونے کی وجہ سے پیشاب ایک جگہ گرتا ہے لہذا اس جگہ پانی کا بہا دینا کافی ہے اور بول جاریہ کا مخرج وسیع ہونے کی وجہ سے ایک جگہ نہیں گرتا ہے بلکہ متفرق لائنوں سے گرتا ہے اسی لئے ایک جگہ پانی کا بہا دینا کافی نہیں ہوسکتا ہے بلکہ تتبع اور تلاش کے ساتھ متفرق مقامات کو دھلنا لازم ہوگا ۔ اسی لئے ان دونوں کے لئے الگ الگ لفظ کا استعمال فرمایا ۔

جواب نمبر (۲) فتح الملہم ص ۴۵۰/۱ میں یہ جواب دیا ہے کہ بول جاریہ میں بدبو زیادہ ہوتی ہے اور اس کے

مزاج میں رطوبت اور برودت کی وجہ سے زیادہ غلیظ ہوتا ہے۔ اسی لئے غسل شدید کے بغیر طہارت حاصل نہیں ہوتی۔ اور بول غلام میں اتنی بدبو نہیں ہوتی ہے اور نہ زیادہ غلیظ ہوتا ہے اسلئے اہتمام سے دھلنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ پانی کا بہادینا کافی ہے۔

جواب نمبر (۳) فتح الملہم میں مذکورہ حوالہ میں نقل فرمایا ہے کہ فطری طور پر عورت مرد سب کے اندر غلام کی محبت زیادہ ہوتی ہے۔ اسلئے ہر ایک اس کو اپنی گود میں لیا کرتا ہے تو زیادہ گود میں لینے کی وجہ سے پیشاب بھی زیادہ کرنے کا اندیشہ ہے لہذا یہ بھی ایک طرح کا عموم بلوی ہے اس لئے بار بار دھلنا دشوار ہوگا۔ لہذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف پانی بہادینے کا حکم فرمایا۔ اور بول جاریہ میں یہ علت نہیں ہے۔

بولِ غلام میں وجوبِ غسل کے قائلین کی دلیل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں

دلیل نمبر (۱) ص۵۵ س۲۸ وقد روی عن بعض المتقدمین ص۵۵ س۶ تک کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ اجلہ تابعین میں سے حضرت سعید بن المسیبؒ کا قول یہ ہے الرش بالرش والصب بالصب من الابوال کلہا یعنی امام سعید بن مسیبؒ فرماتے ہیں کہ جو پیشاب ایک لائن کے ساتھ گرتا ہے اس کے اوپر سے اسی طرح پانی گزارنے سے پاک ہوجاتا اور جو پیشاب وسیع اور کئی لائنوں سے گرتا ہے، پیشاب چاہے کسی کا بھی ہو، اس کے اوپر پانی بھی اسی طرح گرانا ہوگا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سعید بن المسیبؒ کے نزدیک ہر پیشاب ناپاک ہے چاہے غلام کا ہو یا جاریہ کا۔ لیکن ان دونوں کی طہارت میں

مخرج کے تنگ ہونے اور وسیع ہونے کے اعتبار سے کچھ فرق کیا ہے
نیز حضرت حسن بصریؒ کا فتویٰ یہ ہے کہ بول جاریہ کو اہتمام کے ساتھ دھلا
جائے۔ اور بول غلام کو جہاں لگا ہے وہ تلاش کر کے دھلا جائے اس
سے معلوم ہوتا ہے کہ بولِ جاریہ اور بولِ غلام دونوں ناپاک ہیں اور
دونوں سے پاکی حاصل کرنے لئے غسل لازم ہے۔

نضح بمعنی غسل ہونیکے متعلق پانچ دلیلیں حسب ذیل ہیں

دلیل نمبر۱:۔ ماقبل میں گذر چکی ہے۔

دلیل نمبر(۲) ص۵۶ س۵ فنظرنا فی ذلک سے چار سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہیں۔ حضرت عائشہ صدیقہ رضؓ
فرماتی ہیں کہ حضورؐ کے پاس بچوں کو لایا جاتا تھا تاکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم
ان کے لئے دعا کریں تو ایک مرتبہ ایک بچہ نے حضورؐ پر پیشاب کر دیا
تو حضورؐ نے فرمایا صبوا علیہ الماء صبا، یہ حضرت عائشہ صدیقہ رضؓ ہیں کہ
جن سے ماقبل میں ص۵۵ س۲۰ میں حدیث تحنیک گزری ہے جس کے اندر بچہ
کے پیشاب سے طہارت کے لئے نضح کا لفظ آیا ہے۔ لہذا وہاں پر نضح
بمعنی صب کے ہوگا۔ اور حضرت صدیقہ رضؓ کی اس حدیث شریف کو صاحب
کتاب نے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ نیز حضرت صدیقہ رضؓ
کی ان تینوں سندوں میں سے سند نمبر۳ میں ولم یغسلہ کا لفظ آیا ہے
لہذا تطبیق کی صورت یہ ہوگی کہ غسل سے مراد اہتمام کے ساتھ دھلنا،
صب و نضح کے معنی بغیر نچوڑے نجاست کی جگہ پر پانی بہا دینا اور اتباع
الماء کے معنی نجاست کی جگہ کو تلاش کر کے دھل دینا جیسا کہ کپڑے میں
نجاست لگنے کی صورت میں کیا جاتا ہے۔

نضح بمعنی صب ہونیکی دلیل نمبر(۳) ص۵۶ س۱۱ وقد روی ھذا الحدیث زائدۃ

عن ھشام سے دو سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے کہ ماقبل میں نضح کی حدیث کو حضرت عائشہؓ سے زائدہ بن قدامہؒ نے ہشام بن عروہؒ کے طریق سے نقل کیا تھا، اور ہشام بن عروہ کے تین شاگرد اور بھی ہیں امام مالکؒ، عبدہ بن سلیمانؒ، اور ابو معاویہؒ اور زائدہ کے مقابلہ میں یہ تینوں شاگرد زیادہ ثقہ ہیں۔ تو ان تینوں کی روایت میں نضح کے بجائے صب کا لفظ ہے۔ لہذا ان لوگوں کے نزدیک نضح بمعنی صب کے ہیں۔

دلیل نمبر (۴) صہ ۳۶ سطر ۱۳ سے حضرت ابو لیلیٰ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ حضرت حسنؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر پیشاب کر دیا۔ تو لوگوں نے جلدی سے ان کو لینے کا ارادہ کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا! میرا بیٹا! میرا بیٹا!! کوئی حرج نہیں ہے، پیشاب کرنے دو فلما فرغ من بولہ صب علیہ الماء، جب وہ پیشاب سے فارغ ہو گئے تو اس پر پانی بہا دیا۔

یہاں بھی نضح کی جگہ پر صب کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ لہذا نضح صب کے معنیٰ میں ہوگا۔ صاحب کتاب نے اس حدیث شریف کو سطر ۱۳ سے چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل نمبر (۵) صہ ۵۶ سطر ۱۹ سے تین سطروں کے اندر حضرت ام الفضلؓ کی روایت پیش کی جاتی ہے کہ ماقبل میں بول غلام سے طہارت کے لئے نضح کا لفظ مروی ہے چنانچہ حضرت ام الفضلؓ فرماتی ہیں کہ جب حضرت امام حسینؓ پیدا ہوئے تو میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کو دودھ پلانے اور پرورش کرنے کے لئے مانگ لیا۔ تو ایک دفعہ میں ان کو لے کر حضورؐ کے پاس حاضر ہوئی۔ تو انھوں نے حضورؐ کے ازار پر پیشاب کر دیا تو میں نے حضورؐ سے کہا، آپ اپنی لنگی مجھے دیدیجئے کہ اسے میں دھل دوں۔ تو حضورؐ نے فرمایا انما یصب علی بول الغلام

ویغسل علی بول الجاریۃ ، چنانچہ اس حدیث شریف میں لفظ نضح کی جگہ پر لفظ صب استعمال کیا گیا ہے تو کہنا پڑے گا کہ نضح صب کے معنیٰ میں ہے۔

ص ۵۶ س ۲۲ قال ابوجعفر فہذہ ام الفضل سے تین سطروں کے اندر امام طحاوی یہ فرماتے ہیں کہ ماقبل میں ام الفضلؓ کی روایت میں نضح کا لفظ آیا ہے اور یہاں پر صب کا لفظ آیا ہے۔ نیز حضرت ابولیلیٰؓ کی روایت میں بھی صب کا لفظ آیا ہے۔ اسی طرح امام مالکؒ، ابومعاویہؒ، اور عبدہ بن سلیمانؒ نے بھی صب ہی کا لفظ استعمال کیا ہے، لہذا جہاں بھی نضح کا لفظ بول غلام کے سلسلہ میں آیا ہے، وہاں نضح صب کے معنیٰ میں ہوگا تاکہ روایات کے درمیان تعارض نہ ہو۔ ص ۵۶ س ۲۵ فثبت بھذہ الاثار الخ سے ڈھائی سطروں کے اندر یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ بول غلام کی طہارت کے لئے غسل کا لازم ہونا ثابت ہوا ہے لیکن یہ غسل پانی بہانے کے طریقہ سے کافی ہوجاتا ہے اور بول جاریہ کا حکم غسل ہی ہے۔ جس کے اندر نچوڑنا بھی ضروری ہے۔

معلوم ہوا کہ دونوں کی طہارت کا حکم غسل ہے لیکن الفاظ الگ الگ ذکر کئے ہیں۔ اس علت کی وجہ سے جو مخرج کے تنگ اور وسیع ہونے کے اعتبار سے ماقبل میں سوال مقدر کے جواب کے تحت میں گذری ہے۔

بول غلام سے وجوب غسل کے قائلین کی دلیل نمبر (۲) س ۲۹ واما وجہہ من طریق النظر الخ سے تین سطروں کے اندر عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ غلام اور جاریہ کھانا شروع کرنے کے بعد ان دونوں کے بارے میں بالاتفاق یہ حکم ہے کہ دھلا جائے اور دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے تو جب کھانا شروع کرنے کے بعد دونوں کا حکم یکساں ہے، تو کھانا شروع کرنے سے پہلے بھی دونوں کا حکم یکساں ہونا چاہئے۔ لہذا فرق کرنا صحیح نہ ہوگا۔

باب الرجل لایجد الانبیذ التمر ھل یتوضأ بہ أو یتیمم

نبیذ تمر کی تین قسمیں ہیں نمبر(۱) وہ نبیذ تمر جس میں ابھی مٹھاس نہ آئی ہو۔
نمبر(۲) وہ نبیذ تمر جس میں سکر اور نشہ آگیا ہو۔
نمبر(۳) وہ نبیذ تمر جس میں مٹھاس آگئی ہو۔ لیکن سکر اور نشہ نہ آیا ہو۔

تو نبیذ نمبر ایک سے وضو اور طہارت حاصل کرنا باتفاق جائز ہے۔ اور نبیذ نمبر دو سے طہارت حاصل کرنا باتفاق ناجائز ہے۔ اس لئے کہ وہ نجس اور ناپاک ہے۔ اور نبیذ نمبر تین سے طہارت کے جواز اور عدم جواز کے سلسلے میں اختلاف ہے اور ہمارے زیر بحث مسئلہ اسی نبیذ نمبر تین کے سلسلہ میں ہے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں بذل المجہود ج۱ ص۵۵، حاشیہ الکوکب الدری ج۱ ص۵۵، بدایۃ المجتہد ج۱ ص۳۳، مغنی ابن قدامہ ج۱ ص۲۳، معارف السنن ج۱ ص۳۱، امانی الاحبار ج۲ ص۶۱، ج۲ ص۶۲، ہدایہ ج۱ ص۳۰ کے اندر تین مذاہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب نمبر ایک امام ابو حنیفہؒ، امام اوزاعیؒ، سعید ابن مسیبؒ وغیرہ کے نزدیک نبیذ تمر کے اندر سفر کے اندر وضو کرنا جائز ہے اور تیمم کرنا جائز نہ ہوگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذہب قوم کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر دو امام ابو یوسفؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمد ابن حنبلؒ امام طحاویؒ، اسحق ابن راہویہؒ، وغیرہ کے نزدیک نبیذ تمر سے وضو کرنا جائز نہیں ہے۔ بلکہ تیمم کرنا ہوگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وَخَالفھم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔ اور ان ہی دونوں مذاہب سے متعلق اس باب میں بحث کرنی ہے۔

مذہب نمبر تین امام محمدؒ کے نزدیک نبیذ تمر سے وضو کرنا اور تیمم کرنا بھی لازم ہوگا اس مذہب سے متعلق یہاں بحث نہیں کرنا ہے۔

شمائل ترمذی کی شرح خصائل نبوی ص۴۶، پر حضرت مولینا محمد زکریا صاحبؒ نے نعل نبویؐ کا نقشہ نقل فرمایا ہے۔ نیز حضرت تھانویؒ کی زاد السعید کے آخر میں بھی نعل شریف کا نقشہ موجود ہے۔ یہ موزے کے حکم میں داخل نہیں ہوتا ہے۔ لیکن اس طرح کے نعل اور چپل کے اوپر مسح جائز ہے یا نہیں۔ تو اس سلسلہ میں صاحب کتاب نے یہ باب باندھا ہے۔ چنانچہ اس طرح کے چپل کے اوپر مسح کے جائز ہونے یا نہ ہونے کے سلسلہ میں معارف السنن ج۱ ص۳۴۸، الکوکب الدری ج۱ ص۶۲، بذل المجہود ج۱ ص۹۵، امانی الاحبار ج۲ ص۶۹، اور ج۲ ص۲، پر دو مذہب نقل کئے ہیں۔

مذہب نمبر ایک:۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ، خزیمہ ابن اوسؓ، عمرو ابن حریثؓ ابن حزم ظاہریؒ اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک نعل اور چپل پر مسح کرنا جائز ہے۔ یہی لوگ فذہب قوم کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر دو:۔ ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک نعل اور چپل کے اوپر مسح کرنا جائز نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔

دلائل

مذہب نمبر ایک کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل نمبر ایک:۔ باب کے شروع کی حدیث جس کو صاحب کتاب نے حضرت اوس ابن ابی اوس سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اس حدیث شریف کے اندر حضورؐ کا نعلین پر مسح کرنا ثابت ہے۔ لہٰذا کہنا ہوگا کہ نعلین پر مسح کرنا جائز ہے۔

دلیل نمبر دو:۔ ص۵۷، س۱۸، وقالوا قد شذ ذالک ماروی عن علیؓ الخ سے دو سطروں کے اندر حضرت علیؓ کا عمل پیش کیا جاتا ہے۔ چنانچہ حضرت علیؓ کے شاگرد ابوظبیانؒ فرماتے ہیں کہ انھوں نے حضرت علیؓ کو دیکھا کہ کھڑے ہو کر پیشاب فرمایا۔ پھر نعلین پر مسح کیا۔ پھر مسجد میں داخل ہو کر نعلین کو اتار کر نماز ادا فرمائی۔ تو حضرت علیؓ کا نعلین پر مسح کرنا ثابت ہے۔ لہٰذا نعلین پر مسح کرنا جائز ہو گا۔

فریق اوّل کی دلیل کا جواب

فریق اول کی دلیل کے دو جواب دیئے جاتے ہیں۔

جواب نمبر ایک :۔ حضرت اوس بن ابی اوسؓ کی روایت میں جو حضورؐ کا عمل ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ حضور حالتِ طہارت میں تھے۔ اور نفلی یا تبرید کے لئے وضو فرمارہے تھے۔ تو چپل کو پیر میں سے اتارا نہیں۔ بلکہ اسی پر مسح فرمایا۔ جبکہ پیر پر نہ مسح کرنا واجب تھا۔ اور نہ ہی پیر کا دھلنا۔

جواب نمبر دو :۔ ص ۵۷ س ۱۸ قد یجوز ان یکون رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسح علی النعلین الخ سے تین سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ درحقیقت حضورؐ جوربین پہنے ہوئے تھے۔ اور حضورؐ نے نعلین کو قدم مبارک سے نکالے بغیر جوربین پر مسح فرمالیا تھا۔ اور ساتھ ہی ساتھ نعلین کے تسمہ پر بھی مسح فرمالیا تھا۔ اور ایسا کرنا جائز ہے کہ جوربین پر مسح ادائے فرض کے لئے ہوجاتا ہے اور چپلوں کے تسمہ کے اوپر بالتبع جو مسح ہوجاتا ہے۔ وہ زائد اور فاضل ہے۔ لہٰذا اوس ابن ابی اوس کی روایت سے استدلال کرکے چپلوں پر مسح کو جائز قرار دینا ہرگز درست نہیں ہوسکتا۔

دلیل نمبر دو کا جواب :۔ حضرت علیؓ کے عمل میں تین باتیں قابل غور ہیں۔

نمبر ایک :۔ کھڑے ہوکر پیشاب کرنا۔

نمبر دو :۔ چپلوں پر مسح کرنا۔

نمبر تین :۔ مسح شدہ نعلین کو نماز کے لئے اتار دینا۔

یہ تینوں کے تینوں بظاہر خلاف اصول ہیں۔ اس لئے تینوں کی توجیہ کرنا لازم ہوگا۔

نمبر ایک کی توجیہ :۔ یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے کسی بیماری اور تکلیف کی بنا پر کھڑے ہوکر پیشاب فرمایا ہے۔ یا اس جگہ نجاست کی وجہ سے بیٹھنے کی جگہ نہیں تھی اس لئے کھڑے ہوکر پیشاب فرمایا ہے۔ یا بیان جواز کے لئے کھڑے ہوکر پیشاب فرمایا ہے۔

نمبر دو کی توجیہ، حضرت علیؓ درحقیقت جورب پہنے ہوئے تھے اس کے اوپر نعلین بھی پہنے ہوئے تھے۔ تو حضرت علیؓ نے درحقیقت جوربین پر مسح کیا تھا. اس کے تابع ہوکر تسمہ پر بھی مسح ہوگیا۔

نمبر تین کی توجیہ یہ ہے کہ مسجد میں داخل ہوکر نعلین کا اتار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ درحقیقت نعلین پر مسح نہیں کیا تھا بلکہ جوربین پر مسح کیا تھا۔ اسی لئے مسجد میں داخل ہوکر نعلین کو اتار دیا ہے لہٰذا حضرت علیؓ کی اس روایت کے ذریعہ سے چپلوں پر مسح کے جواز کو ثابت کرنا کسی طرح درست نہیں ہوسکتا ہے۔

نوٹ :۔ مسح شدہ موزے کو اتار دینے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے یا نہیں تو اس میں دو قول ہیں۔

قول نمبر ایک :۔ داؤد ظاہریؒ اور عبدالرحمٰن ابن ابی لیلیٰؒ کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا ہے۔ اور حضرت علیؓ کی روایت کا تیسرا ٹکڑا ان لوگوں کا مستدل بن سکتا ہے۔

قول نمبر دو :۔ ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک وضو ٹوٹ جاتا ہے. جیسا کہ بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۲۴ پر ہے۔

فریق اول کے دلائل :۔ فریق اول کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں.

دلیل نمبر ایک :۔ ص ۵۸ س ۲۱ وقد بین ذالک الخ سے ص ۵۹ سطر ۶ تک یہ دلیل پیش کی جاتی ہے اور اس دلیل کے اندر دو روایت پیش کی جاتی ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ، حضرت مغیرہ ابن شعبہؓ کی روایت میں ہے کہ حضورؐ نے جوربین اور نعلین دونوں پر ساتھ ساتھ مسح فرمایا ہے۔ تو ظاہر ہے کہ جوربین پر مسح کرنا ادا، فرض کے لئے تھا۔ اور نعلین پر مسح کرنا فاضل اور زائد تھا۔

روایت نمبر دو :۔ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی روایت ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ حضورؐ کسی زمانہ میں جب نعلین پر مسح فرماتے تھے تو قدمین پر بھی مسح فرمالیا کرتے تھے.

جو اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ قدمین کا مسح فرضیت کی بنا پر تھا۔ اور نعلین کا مسح فضیلت کی بنا پر تھا۔ اور قدمین پر مسح کرنے کا حکم شروع اسلام میں تھا بعد میں منسوخ ہو چکا تھا۔ جسکی صراحت باب فرض الرجلین کے تحت کتاب کے صفحہ ۲۳ س ۲۹ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں گزری ہے کہ شروع اسلام میں ہم لوگ پیروں پر مسح کیا کرتے تھے۔ پھر حضورؐ نے مکہ اور مدینہ کے درمیان اثنا سفر میں ویل للاعقاب من النار الحدیث کی وجہ سے پیروں پر مسح کرنے کی ممانعت فرمادی ہے۔ تو حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی اس روایت کا منسوخ ہو جانا واضح ہو چکا ہے۔

اب سنو! صاحب کتاب نے صفحہ ۵۹ س ۱ فحدیث ابی اوس یحتمل عندنا الخ سے یوں استدلال فرمایا ہے کہ حضرت اوس ابن ابی اوس کی روایت دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو پیروں پر جوربین کے ہوتے ہوئے جوربین اور نعلین دونوں پر مسح کرنا مراد ہے۔ جیسا کہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور مغیرہؓ ابن شعبہ کی روایت میں ہے اور یا تو حضرت اوس ابن ابی اوس کی روایت میں حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی روایت کیطرح جوربین کے نہ ہوتے ہوئے قدمین پر مسح کرنا مراد ہے کیوں کہ چپلوں پر مسح گویا کہ قدموں پر مسح کرنا ہوتا ہے۔ تو اگر اوس ابن ابی اوس کی روایت کو مغیرہ ابن شعبہؓ اور ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت کی طرح قرار دی جائے تو ہم کو تسلیم ہے کہ دونوں روایتوں کے درمیان میں تطبیق ظاہر ہے۔ اور اگر حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی روایت کی طرح قرار دیا جائے تو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت کا منسوخ ہو جانا ماقبل میں واضح ہو چکا ہے۔ تو اوس ابن ابی اوس کی روایت بھی حضرت عبداللہ ابن عمر کی روایت کی طرح منسوخ ہو جانا ثابت ہوگا۔ لہٰذا حضرت اوس ابن ابی اوس کی روایت اور حضرت علیؓ کے عمل سے چپلوں پر مسح کو ثابت کرنا ہرگز درست نہیں ہو سکتا

دلیل نمبر دو۔ صفحہ ۵۹ س ۱۱ فلما احتمل حدیث الخ سے آخر باب کے اندر عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ مسح علی الخفین کے جواز کے

اس میں یہ ہے کہ حضورؐ نے نبیذ تمر سے وضو فرمایا تھا۔ اس حالت میں کہ حضورؐ مسافر نہیں تھے۔ کیونکہ حضورؐ مکہ سے نکل کر اطراف مکہ میں جنات کو نصیحت کیلئے تشریف لے گئے تھے۔ اور اطراف مکہ، مکہ کے ہی حکم میں ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ حضورؐ نے حالت اقامت میں نبیذ تمر سے وضو فرمایا ہے حالانکہ تم بھی یہ کہتے ہو کہ حالت اقامت میں جس طرح نبیذ تمر سے وضو جائز نہیں ہے۔ اسی طرح تیمم بھی جائز نہیں ہے کیوں کہ آبادی میں ہونا پانی کے ساتھ رہنے کے حکم میں ہوتا ہے۔ لہٰذا لیلۃ الجن کی روایت سے سفر میں نبیذ تمر سے وضو کے جواز کو ثابت کرنا تمہارے نزدیک بھی درست نہیں ہو سکتا۔

دلیل نمبر پانچ ص۵ فلو ثبت لهذا الاثر ان للنبيذ اثر سے اگر ابن مسعودؓ کی روایت کو صحیح بھی مان لیا جائے تو اس روایت سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ نبیذ تمر سے شہروں اور جنگلوں میں ہر جگہ وضو کرنے کی اجازت ہے تو اسی سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ ماء مطلق کی موجودگی اور عدم موجودگی دونوں صورت میں نبیذ تمر سے وضو جائز ہے۔ حالانکہ تمام علماء کا اجماع اس کے برعکس ہے۔ کہ پانی کی موجودگی میں شہر یا ایسی جگہ جو شہر کے حکم میں ہے۔ نبیذ تمر سے وضو کرنا جائز نہیں۔ اور نبیذ تمر کا ماء مطلق کے حکم سے خارج ہونا مسلم ہے۔ اسی لئے تمام علماء نے اس حدیث شریف پر عمل کو ترک کر دیا ہے لہٰذا کسی حال میں نبیذ تمر سے وضو جائز نہیں ہو سکتا

چھٹی دلیل ایک چھٹی دلیل یہ بھی ہے کہ لیلۃ الجن کا واقعہ آیت تیمم سے پہلے پیش آیا تھا۔ اس لئے آیت تیمم کے ذریعہ سے نبیذ تمر سے وضو کا حکم منسوخ ہو چکا ہے۔

نوٹ یہ ساری کی ساری بحثیں لاحاصل ہیں۔ اس لئے کہ امام ابو حنیفہؒ نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا ہے۔

(باب المسح علی النعلین)

باب المسح علی النعلین

جن چیزوں پر مسح کرنا ممکن ہے۔ وہ چھ قسموں پر ہے۔

نمبر ایک :۔ وہ موزہ جو پورے کا پورا چمڑے سے بنا ہوا ہو تو اس کو خف کہا جاتا ہے۔ اس پر مسح کرنا بالاتفاق جائز ہے۔

نمبر دو :۔ وہ موزہ جو سوت اور اون کا بنا ہوا ہو اور اس کے اوپر نیچے چمڑا لگا ہوا ہو۔ تو اس کو جورب مجلد کہا جاتا ہے۔ اس پر بھی مسح کرنا بالاتفاق جائز ہے۔

نمبر تین :۔ جو سوت یا اون کا بنا ہوا ہو اور صرف نیچے کی جانب چمڑا لگا ہوا ہو تو اس کو جورب منعل کہا جاتا ہے۔ اس پر بھی مسح کرنا جائز ہے۔

نمبر چار :۔ جو سوت یا اون کا بنا ہوا ہو اور دبیز ہو تو اس کو جورب ثخنین کہا جاتا ہے۔ اور اس پر مسح کے بارے میں علماء کے دو مذہب ہیں۔

مذہب نمبر ایک :۔ امام ابوحنیفہؒ و شافعیؒ و مالکؒ وغیرہ کے نزدیک اس پر مسح جائز نہیں ہے۔

مذہب نمبر دو :۔ امام ابو یوسفؒ و محمدؒ و سفیانؒ ثوری وغیرہ کے نزدیک تین شرطوں کے ساتھ جائز ہے۔

شرط نمبر ایک :۔ جورب موٹا اور دبیز ہو۔

شرط نمبر دو :۔ پیروں پر چپکا ہوا ہو

شرط نمبر تین :۔ دو تین میل تک تتابع مشی ممکن ہو۔ تو ان کے نزدیک جورب پر مسح کرنا جائز ہے۔ بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۱۹۔

نمبر پانچ :۔ سوت یا اون کا بنا ہوا ہو۔ اور موٹا نہ ہو۔ جیسا کہ ہندوستان میں سردیوں کے زمانہ میں عام استعمال ہونے والے موزے ہیں۔ ان پر بالاتفاق مسح ناجائز ہے۔

نمبر چھ :۔ نعلین۔ نعل اس کو کہا جاتا ہے جو چپل کی شکل میں ہوتا ہے اس کی شکل

دلائل

مذہب نمبر ایک کی دلیل

باب کے شروع میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ حضور ﷺ کے ساتھ لیلۃ الجن میں موجود تھے۔ اور وہاں حضور ﷺ نے نبیذ تمر سے وضو فرمایا ہے۔ اس حدیث شریف کو صاحب کتاب نے دو سندوں کے ساتھ چھ سطروں کے اندر نقل فرمایا ہے کہ حضور ﷺ نے نبیذ تمر سے وضو فرما کر فرمایا کہ تمرۃ طیبۃ و ماء طہور تو اس روایت سے ثابت ہوتا ہے کہ حالتِ سفر میں نبیذ تمر سے وضو کرنا جائز ہے

فریق ثانی کی طرف سے فریق اوّل کی دلیل کا جواب

ص ۵ س ۱۰ وکان من الحجۃ لاھل ہٰذا القول الخ سے تین سطروں کے اندر یہ جواب دیا جا ہے کہ تم نے اپنی دلیل کی روایت دو سندوں کے ساتھ پیش کی ہے۔ اور دونوں سندیں ضعیف اور متکلم فیہ ہیں۔

سند نمبر ایک اس میں عبداللہ ابن لہیعہ ہیں۔ اور ان کے دو دور گزرے ہیں۔ دور اول میں ان کا حافظہ قوی تھا۔ اس لئے ان کی دورِ اوّل ہی کی روایت مقبول ہے اور دورِ ثانی میں ان کا حافظہ کمزور ہو چکا تھا اور ان کی کتابیں بھی جل گئیں تھیں اس لئے دورِ ثانی کی روایات منکر اور ضعیف ہیں اور لیلۃ الجن کی روایت دورِ ثانی کی روایت ہے اس لئے معتبر نہیں ہے۔

سند نمبر دو دو وجہوں سے ضعیف ہے (۱) علی ابن زید ابن جدعان منکر الحدیث اور ضعیف ہیں (۲) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے آزاد کردہ غلام ابو رافع نے حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے یہ حدیث نہیں سنی ہے اور نبیذ تمر ماء مطلق نہیں ہے اور ماء مطلق نہ ہونے کی صورت میں قرآن کریم میں تیمم کرنے کا حکم فرمایا ہے تو اگر تیمم کئے بغیر نبیذ تمر سے وضو کرنے کی اجازت دیدی جائے تو کتاب اللہ

پر زیادتی ثابت ہو گی اور کتاب اللہ پر زیادتی کے سلسلے میں علماء کی دو جماعتیں ہیں۔

جماعت نمبر ایک امام شافعیؒ، امام احمدؒ ابن حنبل اور امام مالکؒ وغیرہ کے نزدیک خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے لیکن شرط یہ ہے کہ خبر واحد صحیح سند سے ثابت ہو اور سند میں کسی جگہ انقطاع اور اسباب ضعیف میں سے کوئی سبب موجود نہ ہو اور مذکورہ حدیث شریف صحیح سندوں کے ساتھ ثابت نہیں ہے۔ اس لئے ان کے نزدیک اس حدیث شریف کے ذریعہ سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہ ہوگی۔ اسی کی طرف صاحب کتاب نے ص۵۷ س۱۱ میں ولیست ہذا الطرق طرقاً تقوم بہا الحجۃ عند من یقبل خبر الواحد سے اشارہ فرمایا ہے۔

جماعت نمبر دو امام ابو حنیفہ وغیرہ کے نزدیک خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی کے لئے شرط یہ ہے کہ بعد میں وہ حدیث تواتر سند کی وجہ سے شہرت کے درجہ میں پہنچ چکی ہو اور حدیث شریف ضعیف بھی نہ ہو اور مذکورہ حدیث شریف شہرت کے درجہ میں نہیں ہے اس لئے ان کے نزدیک بھی آیت تیمم پر زیادتی نہیں ہوگی۔ لہذا دونوں جماعت کی شرائط کے مطابق یہ حدیث شریف قابل استدلال نہیں ہو سکتی۔ اسی کی طرف ص۵۷ س۱۲، میں ولم یجی ایضاً المجئ الظاہر فیجب علی من یستعمل الخبر اذا تواترت الروایات بہ سے اشارہ فرمایا ہے۔

فریق ثانی کی دلائل فریق ثانی کی طرف سے چھ۶ دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل نمبر ایک ص۵۷ س۱۳ ولقد روی عن ابی عبیدۃ ابن ابی عبد اللہ سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے۔ کہ حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ کے صاحبزادہ ابو عبیدہ سے یہ روایت مروی ہے کہ

لیلۃ الجن میں حضرت ابن مسعودؓ حضورؐ کے ساتھ نہیں تھے اور اگر ابن مسعودؓ حضورؐ کے ساتھ لیلۃ الجن میں موجود ہوتے تو اتنا بڑا اعظم واقعہ جو باپ کو حاصل ہوا ہے بیٹے پر مخفی نہیں رہ جاتا بلکہ جنات میں جاکر تقریر کرنے کی اطلاع حضورؐ نے خود اکثر صحابہؓ کو دی ہے لہٰذا اس حدیث شریف کے ذریعہ سے استدلال درست نہیں ہو سکتا۔

اشکال ص ۵۷ س ۱۸ فان قال قائل سے ایک سطر کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ تم نے جو ابو عبیدہؒ کی روایت پیش کی ہے۔ یہ متصل السند نہیں ہے۔ بلکہ منقطع ہے۔ اس لئے ابو عبیدہؒ نے یہ روایت اپنے والد سے نہیں سنی ہے۔

جواب ص ۵۷ س ۱۹ قیل لہ لیس من ہذہ الجہۃ احتجنا بہ لان مثلہ علی تقدمہ فی العلم الخ سے دو سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ہم نے ابو عبیدہؒ کی روایت سے سند کے متصل یا منقطع ہونے کے اعتبار سے استدلال نہیں کیا ہے بلکہ اس اعتبار سے استدلال کیا ہے کہ اگر لیلۃ الجن کا واقعہ حضرت ابن مسعودؓ کے ساتھ ہوتا تو یہ ابن مسعودؓ کے لئے بہت بڑی عظمت کی بات تھی جس سے باپ کی حالت پر شوق رکھنے والا بیٹا ناواقف نہیں رہ سکتا جبکہ اس بیٹے کی زندگی باپ کے اجلہ تلامذہ اور حالات پر واقف کار حضرات کے ساتھ گزری ہے۔ کیونکہ حضرت ابو عبیدہؒ، حضرت ابن مسعودؓ کے اجلہ تلامذہ حضرت مسروقؒ، حضرت علقمہؒ وغیرہ جیسوں کے ساتھ مل جل کر رہا کرتے تھے۔ اس لئے باپ کا یہ اہم ترین واقعہ بیٹے پر مخفی نہیں رہ سکتا۔

دلیل نمبر دو ص ۵۷ س ۲۱ وقد روینا عن عبداللہ ابن مسعودؓ من کلامہ بالاسناد والمتصل الخ سے تقریباً نو سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے۔ کہ حضرت ابو عبیدہؒ کے قول کے موافق متصل السند کے ساتھ خود ابن مسعودؓ کا قول حضرت علقمہؒ سے ثابت ہے کہ حضرت علقمہؒ نے سوال کیا کہ حضورؐ کے ساتھ لیلۃ الجن میں کوئی تھا یا نہیں۔ حضرت ابن مسعودؓ نے جواب دیا کہ ہم میں سے کوئی بھی حضورؐ کے ساتھ نہیں تھا۔ بلکہ آرزو کرتا تھا کہ حضورؐ کے ساتھ کاش کہ میں ہوتا۔ واقعہ یہ پیش آیا تھا کہ

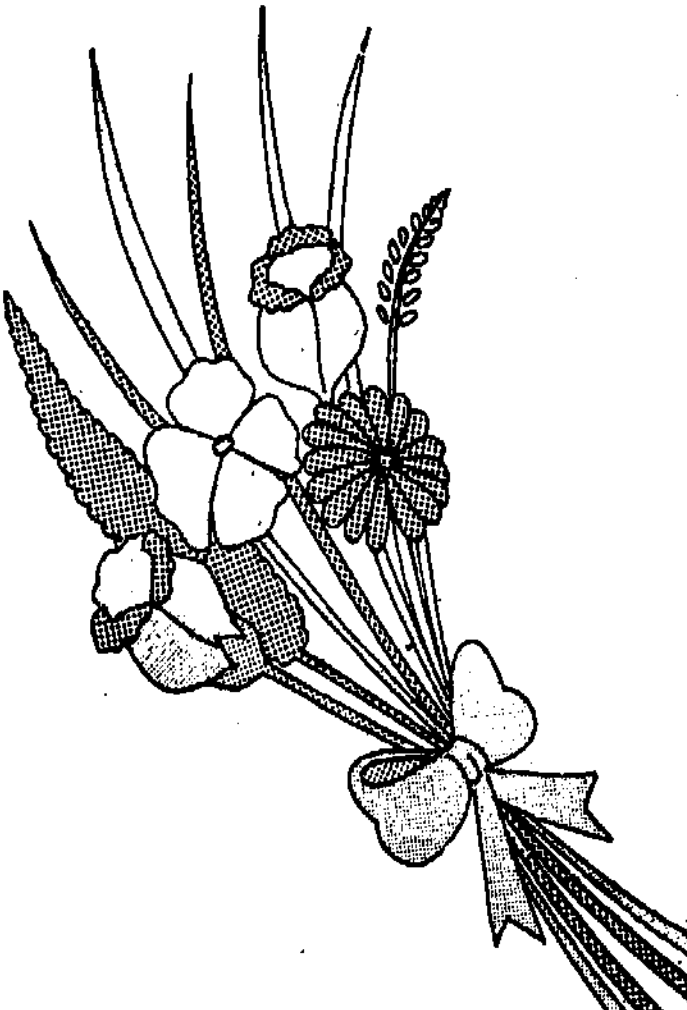
ایک رات ہم لوگوں نے حضورؐ کو کھو دیا۔ تو ہم لوگوں نے کہا کہ کہیں حضورؐ کو جنات اڑا لے گئے ہوں۔ یا کسی دشمن نے دھوکہ دے کر قتل کر دیا ہو۔ چنانچہ ہم لوگ پریشان ہو کر مکہ کی گھاٹیوں اور وادیوں میں حضورؐ کی تلاش میں نکل پڑے۔ اور جب حضورؐ تشریف لائے تو ہمارے دریافت کرنے پر حضورؐ نے فرمایا کہ جنات میں سے ایک داعی مجھ کو بلانے آیا تھا۔ تو میں داعی کے ساتھ جنات کے مجمع میں پہونچا۔ اور اُن کو قرآن کی تعلیم دی۔ چنانچہ ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ بعد میں ہم لوگوں نے جنات کے آثار جا کر دیکھے ہیں۔ تو حضرت ابن مسعودؓ کے اس قول سے واضح ہوتا ہے کہ وہ حضورؐ کے ساتھ لیلۃ الجن میں موجود نہیں تھے۔ لہٰذا اگر روایات کو سند و متن کے اعتبار سے دیکھا جائے تو حضرت علقمہؒ کی یہ روایت شروع باب کی روایات کے مقابلہ میں زیادہ اولیٰ ہوگی۔ اس لئے ان روایات کے ذریعہ نبیذ تمر سے وضو کا جواز نہیں ہو سکتا۔

نوٹ ص۵۷ س۲۶، استطیر بمعنی اڑا لے جانا، اغتیل بمعنی دھوکہ دے کر قتل کر دینا ترجمہ یہ ہوگا کہ جنات اڑا لے گئے یا دشمن نے دھوکہ دے کر قتل کر دیا۔

دلیل ۳ نظر طحاوی ص۵۷ س۲۹ وان کان من طریق النظر الخ سے ایک سطر کے اندر عقلی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ جب نبیذ تمر سے وضو کے سلسلہ میں اختلاف واقع ہوا تو ہم نے غور و خوض کر کے نبیذ تمر کے نظائر کو دیکھا مثلاً نبیذ زبیب اور سرکہ وغیرہ یہ نبیذ تمر کے نظائر ہیں۔ ان سے وضو کرنا بالاتفاق ناجائز ہے۔ بلکہ تیمم کرنا ضروری ہوتا ہے۔ تو اسی طرح نبیذ تمر سے وضو کرنا ناجائز ہونا چاہئے۔

دلیل نمبر چار ص۵۸ س۱ وقد اجمع العلماء سے ساڑھے تین سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ تمام علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ماء مطلق کی موجودگی میں نبیذ تمر سے وضو کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ماء مطلق کی موجودگی میں نبیذ تمر پانی کے حکم سے خارج ہوتا ہے۔ جب نبیذ تمر ماء مطلق کی موجودگی میں پانی سے خارج ہوتا ہے تو عدم ماء کے وقت بھی پانی کے حکم سے خارج ہونا چاہئے اور عبد اللہ ابن مسعودؓ کی وہ حدیث شریف جس میں نبیذ تمر سے وضو کا تذکرہ موجود ہے

لئے شرط یہ ہے کہ پورے کا پورا موزہ یا اکثر موزہ پھٹا ہوا نہ ہو. اگر پورا یا اکثر موزہ پھٹا ہوا ہو تو ایسے موزے پر بالاجماع مسح کرنا جائز نہیں ہوتا ہے. اس لئے کہ موضع مسح سے قدم کا حصہ چھپا رہنا جواز مسح کے لئے شرط ہے اور خرق کثیر سے قدم ظاہر ہونے کی وجہ سے گویا کہ موضع مسح ہی باقی نہیں رہتا ہے. تو معلوم ہوا کہ جواز مسح کے لئے موضع مسح میں قدمین کا موزہ کے ذریعہ چھپا ہوا ہونا شرط ہے اور نعل و چپل کے پہننے کی صورت میں قدموں کا چھپا ہوا نہ ہونا بالکل واضح ہے. کیونکہ پھٹے ہوئے موزے سے جہاں تک قدم ظاہر ہوتا ہے. اس سے کہیں زیادہ نعل و چپل پہننے کی صورت میں پیر ظاہر رہتا ہے. تو جب پھٹے ہوئے موزے پر مسح کرنا جائز نہیں ہے. تو چپل اور نعل پر بھی مسح کرنا جائز نہیں ہوگا۔



بَابُ المستحاضة کیف تتطہر للصلوٰۃ

اس باب کے تحت میں چھ مسائل قابل غور ہیں۔ ان میں سے پانچ مسائل بطور مقدمہ اور معاونت کے ذکر کئے جائیں گے۔ اور ایک مسئلہ اصل اور مقصود بالذات ہوگا جس کو بالکل اخیر میں حل کتاب کے ساتھ بیان کرنا ہے

دم حیض واستحاضہ میں فرق

مسئلہ ۱ دم حیض اور دم استحاضہ کے درمیان کیا فرق ہے؟ تو اس سلسلہ میں تفصیل یہ ہے کہ دم حیض اس خون کو کہا جاتا ہے جو رحم دانی کی گہرائی سے بحالت صحت مقررہ وقت کے مطابق جاری ہوتا ہے۔

اور دم استحاضہ اس خون کو کہا جاتا ہے جو رحمدان کے راستے سے کسی مرض کی بنا پر غیر معین وقت میں جاری ہوتا ہے۔ حیض آنیوالی عورت کو معروف کے صیغہ کے ساتھ حائضہ کہا جاتا ہے اس لئے کہ اس کا خون معروف ومتعین وقت کے مطابق آتا ہے۔ اور دم استحاضہ والی عورت کو مجہول کے صیغہ کے ساتھ مستحاضہ کہا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس کا خون مجہول اور غیر معین وقت میں جاری ہوتا ہے۔

نوٹ حائضہ عورت کے ساتھ صحبت اور اس کی نماز، روزہ بالاتفاق حرام ہیں۔

مستحاضہ کے ساتھ جماع کا حکم مستحاضہ عورت پر نماز پڑھنا اور روزہ رکھنا بالاتفاق واجب ہے لیکن اس کیساتھ وطی کے جواز میں دو مذہب ہیں۔

مذہب (۱) امام احمد ابن حنبلؒ کے نزدیک اس کے ساتھ وطی کرنا جائز

نہیں ہے۔ البتہ طول مدت کی وجہ سے وطی کی جاسکتی ہے اور طول مدت چار مہینے ہیں۔

مذہب (۲) ائمہ ثلثہؒ اور جمہورؒ کے نزدیک اس کے ساتھ وطی کرنا بالاتفاق جائز ہے۔

زمانۂ نبوتؐ کی مستحاضہ عورتیں

مسئلہ ۲ زمانۂ نبوت میں کتنی عورتیں مستحاضہ تھیں؟ تو اس سلسلہ میں معارف السنن ج۱ ص۴۱۶ میں گیارہ عورتیں نقل فرمائی گئی ہیں۔ اور فتح الملہم ج۱ ص۴۷۷ میں دس عورتیں نقل فرمائی گئی ہیں۔ دونوں کتابوں میں تکرار کو چھوڑ کر ملانے سے کل بارہ عورتیں ہوجاتی ہیں جو حسب ذیل ہیں۔

(۱) حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش رضی اللہ عنہا۔

(۲) " ام المومنین زینب بنت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا۔

(۳) " ام المومنین زینب بنت جحش " "

(۴) " زوجۂ طلحہ بن عبداللہ حمنہ بنت جحش " "

(۵) " زوجۂ عبدالرحمٰن ابن عوف ام حبیبہ بنت جحش " "

(۶) " اسماء بنت عمیسؓ جو کہ ام المومنین حضرت میمونہؓ کی اخیافی بہن ہیں۔

(۷) " زینب بنت ابی سلمہؓ

(۸) " حضرت ام المومنین حضرت سودہ بنت زمعہ رضی اللہ عنہا۔

(۹) " بادیہ بنت غیلان "

(۱۰) " سہلہ بنت سہیل "

(۱۱) " اسماء بنت المرثد الحارثیہ "

(۱۲) " ام سلمہ بنت الوامیہ "

حیض کی اقل مدت اور اکثر مدت

تیسرا مسئلہ حیض کی اقل مدت اور اکثر مدت کیا ہے؟ اس سلسلہ میں اوجزالمسالک صفحہ ۱۵۴ ج ۱ میں تین مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب (۱) امام مالکؒ کے نزدیک حیض کے لئے نفاس کی طرح اقل مدت کی کوئی حد متعین نہیں ہے اور اکثر مدت ان کے نزدیک سترہ یا اٹھارہ یوم ہے

مذہب (۲) امام احمد ابن حنبلؒ۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک حیض کی اقل مدت ایک دن ایک رات ہے اور اکثر مدت پندرہ یا سترہ یوم ہے۔ اور پندرہ یوم کا قول زیادہ راجح ہے۔

مذہب (۳) حنفیہ کے یہاں حیض کی اقل مدت تین دن تین رات ہے۔ البتہ امام ابویوسفؒ کا قول یہ ہے کہ دو دن کامل۔ اور تیسرے دن کا اکثر حصہ ہے۔ اور اکثر مدت دس دن۔ دس رات ہے۔

مستحاضہ عورتوں کے اقسام

مسئلہ ۴ مستحاضہ عورتوں کے اقسام۔ مستحاضہ عورتوں کی چار قسمیں ہیں۔
مبتدئہ۔ معتادہ۔ ممیزہ۔ متحیرہ

(۱) مبتدئہ وہ عورت ہے جو بالغ ہونے کے ساتھ ساتھ ہی مرض استحاضہ میں مبتلا ہوگئی ہے کہ بالغ ہونے کے وقت میں جب دم حیض کا سلسلہ جاری ہوا تو پھر اس کے بعد سلسلہ ختم نہیں ہوا۔

(۲) معتادہ وہ عورت ہے جس کو پہلے حیض آچکا تھا اور بعد میں مرض استحاضہ میں مبتلا ہوگئی ہے اور اس کو استحاضہ سے پہلے دم حیض کے لئے عادت متعین تھی۔

(۳) ممیزہ | وہ عورت ہے جو دم حیض اور دم استحاضہ کے درمیان امتیاز کرسکتی ہے چاہے رنگوں کے ذریعہ سے ہو یا کسی اور طریقہ سے۔

(۴) متحیرہ | وہ عورت ہے جو دم حیض اور دم استحاضہ کے درمیان کسی طرح بھی امتیاز نہیں کرپاتی ہے اور اس کو یہ یاد نہیں ہے کہ اسکو کتنے دن حیض آیا کرتا تھا اور نہ یہ یاد ہے کہ مہینہ کے شروع میں آتا تھا یا بیچ میں یا آخر میں

متحیرہ کے اقسام | اور یہ متحیرہ عورت تین قسموں پر ہے۔

(۱) متحیرہ بالعدد | یعنی وہ عورت جس کو یہ یاد نہیں کہ اس کو کتنے دن حیض آیا کرتا تھا یعنی ایام حیض کی تعداد یاد نہیں۔

(۲) متحیرہ بالزمان | جس کو یہ یاد نہیں کہ مہینے کے شروع میں حیض آیا کرتا تھا یا بیچ میں یا اخیر میں۔

(۳) متحیرہ بالزمان والعدد | یعنی نہ اسکو یہ یاد ہے کہ کتنے دن حیض آیا کرتا تھا اور نہ یہ یاد ہے کہ مہینہ کے شروع میں حیض آتا تھا یا بیچ یا اخیر میں۔ یہ زیادہ پریشان کن مسئلہ ہے۔

مستحاضہ کی حیض سے فراغت کی صورت

مسئلہ ۵ | مذکورہ چاروں قسم کی مستحاضہ عورتوں کا حیض سے غسل کرکے پاک ہونے کی صورتیں۔

(۱) مبتدئہ کی طہارت مبتدئہ کی دو قسمیں ہیں۔

نمبر (۱) | وہ مبتدئہ جو دم حیض اور دم استحاضہ کے درمیان رنگوں کے ذریعہ سے امتیاز کرسکتی ہے تو اس کے بارے میں دو مذاہب ہیں۔

مذہب (۱) امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد ابن حنبلؒ کے نزدیک وہ تمیز باللون پر عمل کرے گی۔ جب اس کو یہ معلوم ہو جائے کہ اب دم حیض کا سلسلہ ختم ہو گیا اور دم استحاضہ کا سلسلہ ختم ہو گیا ہے تو وہ غسل کر کے نماز روزہ شروع کر دے گی۔

مذہب (۲) حنفیہؒ کے یہاں تمیز باللون کا اعتبار نہیں بلکہ اکثر مدت حیض یعنی دس دن حیض میں شمار کر کے بقیہ استحاضہ میں شمار کریگی۔ اور غسل کر کے نماز روزہ شروع کر دیگی۔

نمبر ۲ وہ مبتدئہ جو تمیز باللون پر قادر نہیں اس کے بارے میں تین اقوال ہیں۔

قول ۱ امام مالکؒ کے نزدیک اکثر مدت حیض کو حیض میں شمار کر کے بقیہ استحاضہ میں شمار کرے گی اور ان کے یہاں اکثر مدت حیض سترہ یا اٹھارہ یوم ہے۔

قول ۲ شافعیہؒ وحنابلہؒ کے نزدیک مدت حیض کے اکثر ایام گزرنے کے بعد استحاضہ شمار کرے گی۔ اور اکثر ایام کا مطلب یہ ہے کہ حیض کی مدت میں سے اکثر ایام مثلاً شافعیہؒ کے یہاں اکثر مدت پندرہ دن ہے تو اس میں سے اکثر ایام نو دن یا دس دن یا گیارہ دن حیض میں شمار کرے گی بقیہ استحاضہ میں۔

قول ۳ حضرات حنفیہؒ کے یہاں مفتی بہ قول یہ ہے کہ دس دن حیض میں شمار کر کے بقیہ استحاضہ میں شمار کرے گی۔ اور ایک غیر مفتی بہ قول یہ ہے کہ وہ اپنی ماں بہن کی عادت کے مطابق عمل کرے گی کہ اگر اس کی ماں بہن کو مثلاً سات دن حیض آتا ہے تو یہ بھی سات دن حیض میں شمار کر کے بقیہ استحاضہ میں شمار کرے گی۔

معتادہ کا حکم — اس کے بارے میں تین مذہب ہیں

مذہب (۱) امام مالکؒ کے نزدیک عادت کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ بلکہ اگر تمیز باللون حاصل ہے تو اس کے مطابق عمل کرے گی ورنہ اکثر مدتِ حیض حیض میں شمار کر کے بقیہ استحاضہ میں شمار کرے گی۔

مذہب (۲) حنفیہ کے یہاں تمیز باللون کا کوئی اعتبار نہیں ہے بلکہ اپنی عادت کے مطابق عمل کرے گی۔

مذہب (۳) امام شافعیؒ و امام احمد ابن حنبلؒ کے تمیز باللون اور عدد دونوں معتبر ہیں۔ لیکن شافعیہ کے یہاں تمیز باللون پر عمل کرنا زیادہ اولیٰ ہے باعتبار عدد کے۔ اور حنابلہ کے یہاں عدد پر عمل کرنا زیادہ اولیٰ ہے بہ نسبت تمیز باللون کے۔

ممیزہ معتادہ کا حکم

ممیزہ کا حکم مبتدئہ کے تحت آچکا ہے۔ مزید یہ ہے کہ اگر عورت کو تمیز باللون حاصل ہے لیکن عادت معلوم نہیں ہے تو اس میں دو مذہب ہیں۔

مذہب (۱) ائمہ ثلثہ کے نزدیک وہ تمیز باللون پر عمل کرے گی۔

مذہب (۲) حضرات حنفیہ کے نزدیک تمیز باللون پر عمل نہیں کرے گی بلکہ اکثر مدّتِ حیض کو حیض میں شمار کر کے بقیہ استحاضہ میں شمار کرے گی۔

متحیّرہ کا حکم — متحیرہ کی تین قسمیں ہیں

(۱) متحیرہ بالعدد یعنی وہ عورتیں جن کو ایام حیض کی تعداد یاد نہیں لیکن زمانہ یاد ہے کہ مہینہ کے شروع میں آتا تھا یا وسط میں یا اخیر میں۔ تو وہ حیض کے شروع زمانہ سے تین دن تک

نماز روزہ چھوڑ دے اس کے بعد سات دن تک غسل لکل صلوٰۃ کرے۔
اس کے بعد بیس دن تک وضو لکل صلوٰۃ کرے اس لئے کہ شروع کے تین دن یقینی طور پر حالت حیض میں ہیں۔ اور بعد کے سات دنوں میں سے ہر ایک دن حیض سے فارغ ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور حیض سے فارغ ہونے کے بعد غسل واجب ہوتا ہے اور اس کے بعد بیس۲۰ دن تک وضو لکل صلوٰۃ کرے گی کیوں کہ بیس دن یقینی طور پر حیض کے نہیں ہیں۔

متحیرہ بالزمان معتادہ مستحاضہ عورت جس کو اپنے ایام حیض کی تعداد یاد ہے کہ کتنے دن حیض آتا تھا لیکن زمانہ یاد نہیں کہ مہینہ کے شروع میں آتا تھا یا بیچ میں یا آخر میں۔ تو جتنے ایام اس کے حیض کے ہوا کرتے تھے اتنے دن مثلاً شروع کے پانچ دن وضو لکل صلوٰۃ کرے گی اسلئے کہ ان ایام میں طاہرہ ہونے یا ایام حیض میں داخل ہونے دونوں کا احتمال ہے۔ لہذا احتیاطاً وضو لکل صلوٰۃ کرے گی اور باقی پچیس۲۵ دن میں حالت حیض میں ہونے یا حیض سے فارغ ہونے دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔ اور حیض سے فارغ ہونیکے بعد غسل واجب ہوا کرتا ہے۔ اس لئے پچیس (۲۵) دن تک غسل لکل صلوٰۃ کرتی رہے گی۔

متحیرہ بالعدد والزمان یعنی وہ عورت ہے کہ جس کو نہ ایام حیض یاد ہیں اور نہ اس کا زمانہ یاد ہے تو وہ مہینہ کے شروع میں تین دن تک وضو لکل صلوٰۃ کرے گی کیوں کہ تین دن ایام حیض کا ہونا یقینی ہے لیکن شروع کے تین دن حالت طہارت کا ہونا اور حالت حیض میں ہونا دونوں کا احتمال ہے۔ اس لئے احتیاطاً وضو لکل صلوٰۃ کرے گی اور نماز پڑھے گی۔ اور باقی ستائیس۲۷ دن تک غسل لکل صلوٰۃ کرے گی اس لئے ہر دن حالت حیض میں ہونے اور حالت حیض سے فارغ ہونے دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔

حل کتاب اور مستحاضہ عورتوں کی نماز کا حکم

مسئلہ سادس ۶ اور یہی مسئلہ اس باب کے تحت زیر بحث ہے یعنی مستحاضہ عورت ایام حیض کے گذر جانے کے بعد نماز کس طرح ادا کرے گی اور جس غسل کا حکم ماقبل میں گذرا ہے وہ حیض سے فارغ ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے تھا۔ اور یہاں پر جو حکم بیان کیا جارہا ہے وہ اس اعتبار سے ہے کہ عورت یقینی طور پر حیض سے فارغ ہو چکی ہے اور استحاضہ ہی کی حالت میں ہے تو اس حالت میں نماز کے لئے طہارت حاصل کرنیکی کیا صورت ہوگی۔ اس سلسلہ میں بدایۃ المجتہد ج۱ ص۹۱۔ امانی الاحبار ج۲ ص۷۷۔ و ص۸۳-۸۸ میں تین مذہب نقل فرماتے ہیں۔

مذہب (۱) شیعہ امامیہ اور ظاہریہ، عکرمہؒ سعید ابن جبیرؒ قتادہؒ اور مجاہدؒ کے نزدیک ہر قسم کی مستحاضہ عورت غسل لکل صلوٰۃ کرے گی۔ اور یہی لوگ کتاب کے اندر ص۵۹ س۱۹ میں فَذَهَبَ قَوْمٌ اِلٰی اَنَّ المستحاضہ تدعی الصلوٰۃ ایام اقرائھا ثم تغتسل لکل صلوٰۃ کے مصداق ہیں۔

مذہب (۲) امام ابراہیم نخعیؒ۔ عبداللہ ابن شدادؒ۔ منصور بن معتمرؒ وغیرہ کے نزدیک ہر قسم کی مستحاضہ عورت جمع بین الصلوٰتین کرے گی۔ یعنی ظہر کو مؤخر کر کے عصر کو مقدم کر کے دونوں کے لئے ایک غسل کرے گی۔ اور مغرب کو مؤخر کر کے عشاء کو مقدم کر کے ایک غسل کرے گی۔ اور فجر کے لئے مستقل ایک غسل کرے گی۔ تو ان کے نزدیک مستحاضہ عورت پر ہر روز تین غسل کرنا واجب ہوگا۔

یہی لوگ مطبع آصفیہ ص۶۰ وخالفهم فی ذالك آخرون کے مصداق ہیں۔

مذہب (۳) حضرات ائمہ اربعہؒ اور فقہاء مدینہؒ کے نزدیک ہر قسم کی

مستحاضہ عورت زمانہ استحاضہ میں وضو لکل صلوٰۃ کرے گی یہی لوگ ص۱۶ میں وخالفہم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔ ابن رشد مالکیؒ نے بدایۃ المجتہد ص۱۶ج۱ پر یہ نقل فرمایا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک ہر ایک نماز کے لئے وضو کرنا استحاضہ عورت کے لئے واجب نہیں بلکہ مستحب ہے، اس لئے خروجِ دمِ استحاضہ ان کے نزدیک ناقضِ وضو نہیں ہے۔

نوٹ فقہاء مدینہؒ ان کو فقہاء سبعہ بھی کہا جاتا ہے وہ مندرجہ ذیل حضرات ہیں:۔

عروہ ابن الزبیرؒ۔ سعید ابن المسیبؒ۔ قاسم بن محمدؒ۔ سالم بن عبداللہ عطاء بن رباحؒ۔ حسن بصریؒ۔ محمد بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالبؒ

ائمہ کے دلائل

مذہب (۱) کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں

دلیل ۱ باب کے شروع میں حضرت صدیقہؓ کی روایت ہے وہ فرماتی ہیں کہ حضرت ام حبیبہؓ بنت جحش جو عبدالرحمن بن عوفؓ کی اہلیہ ہیں وہ مسلسل مستحاضہ میں مبتلا تھیں یہاں تک کہ اسی میں سات سال گذر گئے تو نبی کریمؐ سے ان کا حال بیان کیا گیا تو نبی کریمؐ نے فرمایا کہ وہ حیض کا خون نہیں ہے بلکہ رحم کے رستہ میں شیطان کی ایڑی کی چوٹ ہے۔ اس لئے وہ زخم کا خون ہے جو نماز روزہ کو نہیں روک سکتا۔ اس لئے وہ ایام حیض میں اپنے نماز روزہ کو چھوڑ دیں اور اس کے بعد ہر نماز کے لئے غسل کر لیا کریں۔ اس حدیث سے واضح ہوتا ہے کہ مستحاضہ عورت کے اوپر ہر نماز کے لئے غسل کرنا واجب ہے۔ صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو حضرت عائشہؓ سے باب کے شروع سے لیکر ص۶۱ کے اندر سات سطروں کے ساتھ نقل

فرمایا ہے

فریق اول کی دلیل ۲

ص ۶۰ س ۱۶ وقد قال ذالك علیؓ وابن عباس من بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تقریباً تیرہ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ زمانۂ نبوت کے بعد حضرت علیؓ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ، حضرت عبداللہ ابن عمرؓ، حضرت عبداللہ ابن زبیرؓ ان سب حضرات نے فتویٰ دیا ہے کہ مستحاضہ عورت ہر نماز کے لئے غسل کیا کریگی چنانچہ ایک دفعہ کوفہ کے اندر ایک عورت نے ان حضرات سے فتویٰ طلب کیا اور ان سب حضرات کو اللہ کی قسم پیش کی کہ بیشک میں ایک مسلمان عورت ہوں اور دو سال سے مرض استحاضہ میں مبتلا ہوں تو آپ حضرات اس سلسلہ میں مجھ سے اللہ کا حکم بیان فرمائیے۔ تو سب سے پہلے انکا استفسار حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے پاس پہنچا۔ پھر اس کے بعد حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کے پاس پہنچا۔ پھر حضرت علیؓ کے پاس پہنچا۔ پھر حضرت ابن عباسؓ کے پاس پہنچا۔ تو مجموعی اعتبار سے ان سب کا فتویٰ یہی تھا کہ ہر نماز کے لئے غسل کیا کریں۔

فریق ثانی کے دلائل

فریق ثانی کی طرف سے دو (۲) دلیلیں پیش کی جاتی ہیں

دلیل نمبر ۱

ص ۶۰ س ۲۱ وذهبوا فی ذالك سے یہ روایت پیش کرتے ہیں کہ حضورؐ نے مستحاضہ عورتؐ کے بارے میں یہ حکم بیان فرمایا ہے کہ وہ ایام حیض کو چھوڑ کر بقیہ ایام میں ہر روز تین غسل کیا کریگی ظہر کو مؤخر کرکے عصر کو مقدم کرکے دونوں کے لئے ایک غسل۔ پھر مغرب اور عشاء کے لئے ایک غسل۔ پھر فجر کے لئے ایک غسل۔ کل تین غسل کیا کرے گی اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے تین صحابی سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے:

(۱) حضرت زینب بنت جحشؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

(۲) حضرت عائشہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
(۳) حضرت اسماء بنت عمیسؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
شروع کی تین سندوں کا مدار عبد الرحمٰن بن قاسمؒ پر ہے۔ ان میں سے ایک سند کے اندر عبد الرحمٰن کے شاگرد حضرت سفیان ثوریؒ ہیں۔ اور ایک سند میں سفیان بن عیینہؒ ہیں۔ اور ایک سند کے اندر امام شعبہ ہیں۔

سوال مقدر کا جواب

ص۲۱ س۲ قولہ وتتوضأ فی ما بین ذالک یہاں سے ایک سوال مقدر کا جواب دیا جاتا ہے۔

سوال سوال کا ماحصل یہ ہے کہ اسماء بنت عمیسؓ کی روایت میں اس بات کی صراحت ہے کہ ظہر اور عصر کے لئے ایک وضو کریگی اور مغرب اور عشاء کے لئے ایک غسل کرے گی اور اس کے مابین میں نماز کے لئے وضو کرلیا کریگی۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ ظہر اور عصر کے لئے ایک غسل اور مغرب وعشاء کے لئے ایک غسل کرے گی اور فجر کے لئے غسل کی ضرورت نہیں ہے بلکہ وضو کافی ہے۔

جواب صاحب کتاب نے مذکورہ عبارت کے ذیل میں تقریباً تین سطروں کے اندر یہ جواب دیا ہے کہ قول رسول وتتوضأ فیما بین ذالک یہ دو احتمال رکھتا ہے۔

احتمال ۱ وہی ہے جو ہم نے کہا ہے کہ فجر کے لئے وضو کیا کرے گی۔

احتمال ۲ یہ ہے کہ درمیان میں وضو کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ظہر و عصر کے لئے ایک غسل کرے گی تو اس غسل کے بعد دونوں نمازیں ادا کرنے سے پہلے پہلے اگر نواقض وضو میں کوئی حدث لاحق ہوجائے تو اس حدث کے رفع کرنے کے لئے وضو کا حکم فرمایا ہے نہ کہ فجر کی نماز کیلئے۔

وضو کا حکم ہے۔ اسی طرح مغرب اور عشاء کے لئے غسل کر لینے کے بعد ادائے صلوٰۃ سے پہلے حدث لاحق ہو جائے تو وضو کیا کرے گی۔ اب ہم نے دونوں احتمالوں کے لئے تائیدات تلاش کیں تو حضرت زینب رضؓ اور حضرت عائشہ رضؓ کی روایت میں امام سفیان ثوریؒ اور شعبہؒ کے طریق سے واضح روایت مل گئی ہے کہ فجر کے لئے مستقل ایک غسل کرے گی جو کہ احتمال ۲ کے موافق ہے لہٰذا اسی کو اختیار کرنا زیادہ اولیٰ ہوگا۔

ص ۶۱/۵ میں وھو الاولیٰ من الآثار الاول سے پانچ (۵) سطروں کے اندر یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ جمع بین الصلوٰتین کے قائلین کی جماعت جو اوپر گذری ہے وہ زیادہ اولیٰ ہوگی بہ نسبت غسل لکل صلوٰۃ کے قائلین کے۔ اس لئے کہ غسل لکل صلوٰۃ کی روایت منسوخ ہو چکی ہے۔ جیسا کہ حضرت سہلہ بنت سہیل رضؓ کے واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ حضور ﷺ نے اولاً ان کو غسل لکل صلوٰۃ کا حکم فرمایا تھا اور جب ان پر ہر نماز کے لئے غسل دشوار ہو گیا تو نبی کریم ﷺ نے جمع بین الصلوٰتین کا حکم فرمایا لہٰذا تسلیم کرنا ہوگا کہ لکل صلوٰۃ والی روایت جمع بین الصلوٰتین والی روایت سے منسوخ ہو چکی ہے۔ اس لئے روایتِ منسوخ کو چھوڑ کر روایت ناسخ پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ جمع بین الصلوٰتین والی روایت، جو حضرت سہلہ بنت سہیل رضؓ کے واقعہ میں ہے جو کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضؓ کی روایت محمد بن اسحٰق عن عبدالرحمٰن بن قاسم عن ابیہ عن عائشہ رضؓ کے طریق سے ثابت ہے۔

دلیل ۲

ص ۶۱/۱ قالوا وقد روی ایضاً عن علی رضؓ وابن عباس رضؓ سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر اس طرح دلیل پیش فرماتے ہیں جو کہ دلیل بھی ہو اور غسل لکل صلوٰۃ کے قائلین کی دلیل ۲ کا جواب بھی ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ فریق اول کی دلیل ۲ میں حضرت علی رضؓ و ابن عباس رضؓ

اور ابن عمرؓ وغیرہ کے فتوے پیش کئے گئے تھے۔ اور یہاں سے یہ ثابت کرنا ہے کہ حضرت علیؓ اور ابن عباسؓ وغیرہ کا فتویٰ اس سلسلہ میں ثابت ہے کہ مستحاضہ عورت غسل لکل صلوٰۃ نہیں کرے گی بلکہ جمع بین الصلوتین کیا کرے گی کہ ان حضرات نے اولاً غسل لکل صلوٰۃ کا فتویٰ دیا تھا۔ بعد میں مستحاضہ عورت کے پریشان کن حالات دیکھ کر اپنے پہلے فتوے سے رجوع کر کے جمع بین الصلوٰتین کا فتویٰ دیا ہے۔ لہٰذا بعد والا فتویٰ زیادہ راجح اور قابل عمل ہوگا۔

اشکال اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا وہ فتویٰ جس میں غسل لکل صلوٰۃ کے بارے میں حکم فرمایا تھا وہ حضرت ابن عباسؓ کی بینائی ختم ہو چکنے کے بعد کا ہے جو سیاق حدیث سے ثابت ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ وہ فتویٰ حضرت علی کے زمانہ کے بعد کا ہے۔ اور موجودہ فتویٰ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ کے زمانہ کا ہے جو حضرت ابن عباسؓ کی جوانی کا فتویٰ معلوم ہوتا ہے۔ تو اس اعتبار سے غسل لکل صلوٰۃ کا فتویٰ بعد کا ہوگا اور وہی فتویٰ قابل عمل ہونا چاہیے جو کہ بینائی ختم ہونے کے بعد کا ہے۔

جواب حضرت ابن عباسؓ کی بینائی ان کی جوانی حضرت علیؓ کے زمانہ میں ہی ختم ہو چکی تھی۔ اس لئے بینائی کو بنیاد بنا کر غسل لکل صلوٰۃ والے فتوے کو مؤخر قرار دینا درست نہیں ہو سکتا بلکہ وہ مقدم ہے اور جمع بین الصلوٰتین والا فتویٰ مؤخر ہے اور مضمون فتویٰ بھی اسی کا شاہد ہے۔

فائدہ حضرت ابن عباسؓ کی بینائی ختم ہونے کی علت

ان کے نزدیک وضو میں آنکھوں کے اندر پانی پہنچانا شرط ہے

اور اسی پر وہ عمل کیا کرتے تھے چنانچہ اسی سے ان کی بینائی بہت جلد جاتی رہی
ص۱۶ س۱۳ اِن کا دلیکفرک کے قریب تھا کہ ابن عمرؓ کفر کفر
جیسے کام (ترک صلوٰۃ) پر آمادہ کر دیتے۔

قائلین وضو لکل صلوٰۃ کے دلائل

ان کی طرف سے چار دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱: ص۱۶ س۱۸ فقالوا تدع المستحاضۃ الصلوٰۃ ایام اقرائہا ثم تغتسل وتتوضأ لکل صلوٰۃ وتصلی وذہبوا فی ذالک الخ سے تقریباً گیارہ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضورؐ نے فاطمہ بنت ابی حبیشؓ جو مرض استحاضہ میں مبتلا تھیں ان کو حکم فرمایا کہ اپنے ایام حیض کے زمانہ کے بعد نماز روزہ ترک کر دیں۔ اس کے بعد سے پاکی کے لئے غسل کریں اس کے بعد پھر کسی نماز کے لئے غسل کی ضرورت نہیں بلکہ ہر نماز کے لئے وضو کر لیا کریں اور نماز ادا کریں اگرچہ چٹائی پر خون کے قطرے ٹپکتے رہیں۔

یہ بالکل واضح حدیث شریف ہے کہ جس کے اندر وضو لکل صلوٰۃ کا حکم فرمایا گیا ہے۔ صاحب کتاب نے اس حدیث شریف کو حضرت عائشہؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

سند ۱: میں سلسلہ یوں ہے حدثنا محمد ابن عمر ابن یونس السوسی قال حدثنا یحییٰ ابن عیسیٰ قال حدثنا الاعمش عن حبیب ابن ابی ثابت عن عروہ عن عائشۃ

سند ۲: میں سلسلہ یوں ہے قال حدثنا صالح ابن عبد الرحمٰن قال حدثنا یزید ابن مقری قال حدثنا ابو حنیفہ ح وحدثنا

فہدٌ قال حدثنا ابو نعیم قال حدثنا ابو حنیفة عن ہشام عن ابی عروہ عن ابیہ عن عائشہ رضؓ۔

امام ابو حنیفہؒ اس سند کے مدار ہیں۔ اس سند کے متن کے آخر میں یہ جملہ ہے۔ فاذا اقبل الحیض فدعی الصلوٰۃ واذا ادبر فاغتسلی لطہرک ثم توضئی عند کل صلوٰۃ۔ اس سند کو یاد رکھنا چاہیئے کہ آگے اس پر اشکال کیا جائے گا۔ صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو حضرت عدی ابن ثابت رضؓ عن ابیہ عن جدہ کے طریق سے بھی نقل فرمایا ہے۔ جس کے اندر متن کی عبارت یوں ہے المستحاضۃ تدع الصلوٰۃ ایام حیضہا ثم تغتسل وتتوضاء لکل صلوٰۃ وتصوم وتصلی اس سے بھی واضح ہو جاتا ہے کہ مستحاضہ عورت پر وضو لکل صلوٰۃ کا حکم ہے نہ کہ غسل لکل صلوٰۃ کا۔

دلیل (۲) ص ۱۰۱ س ۲۸ قالوا وقد روی عن علی مثل ذالک سے تین سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ابھی ابھی جو حضرت عدی بن ثابت عن ابیہ عن جدہ کے طریق سے مستحاضہ عورت کا حکم بیان کیا گیا تھا کہ مستحاضہ عورتوں کے لئے حضورؐ نے وضو لکل صلوٰۃ کا حکم فرمایا تھا۔ یہی حدیث شریف عدی بن ثابت کے طریق سے حضرت علی رضؓ کی روایت سے بھی ثابت ہے۔ تو حاصل یہ نکلا کہ حضرت علی رضؓ سے تین طرح کا حکم ثابت ہے۔

(۱) غسل لکل صلوٰۃ جو فریق اول کی دلیل ۲ میں گذر چکا ہے۔

(۲) جمع بین الصلواتین جو کہ فریق ثانی کی دلیل ۲ میں گذرا ہے۔

(۳) وضو لکل صلوٰۃ جو عدی ابن ثابت کی سند سے یہاں پر ثابت ہے تو ہم نے دیکھا کہ حضرت علی کی یہ روایت حضور اکرمؐ سے ثابت ہے اور حضورؐ سے فاطمہ بنت ابی حبیش کا واقعہ صحیح سندوں کے ساتھ حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ثابت ہے لہذا ہم اس روایت پر عمل کریں گے جو حضورؐ اور

حضرت علیؓ سے وضو لکل صلوٰۃ کے سلسلہ میں مروی ہے۔

نوٹ ص۶۱ س۲۹ الذی ذکرناہ فی الفصل الذی قبل ھذا۔ یہ درحقیقت الذی ذکرناہ فی الحدیث الذی قبل ھذا ہے۔ لفظ حدیث کی جگہ پر ناسخین کی طرف سے لفظ فصل واقع ہوگیا ہے۔

ص۶۲ س۱ من ھذا القول یہ درست نہیں ہے بلکہ من ہذا القول نقول صحیح ہے۔

اشکال ص۶۲ س۱ فعارضہم معارض سے تقریباً سات سطروں کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ تم نے امام ابوحنیفہؒ کی روایت عن ہشام عن عروہ کے طریق سے پیش کیا ہے۔ اس کے اندر امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے خطا واقع ہوگئی ہے کہ اس حدیث شریف کے اندر فاذا ادبر فاغتسلی لطہرک ثم توضئ کے بعد عند کل صلوٰۃ کا اضافہ امام ابوحنیفہؒ نے اپنی طرف سے کیا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ حفاظ حدیث میں سے نہیں ہیں اور عمرو ابن حارث اور سعید ابن عبد الرحمٰنؒ، امام مالکؒ۔ امام لیث بن سعدؒ یہ چاروں حفاظ حدیث میں سے ہیں اور یہ چاروں ہشام بن عروہؒ کے شاگرد ہیں اور ان سب نے مذکورہ حدیث شریف کو ہشام بن عروہؒ سے نقل کیا ہے لیکن عند کل صلوٰۃ کا اضافہ نہیں ہے۔ لہذا یہ اضافہ امام ابوحنیفہؒ نے اپنی طرف سے کیا ہے جو معتبر نہیں ہوسکتا۔ اس لئے حفاظ حدیث کی روایت کو اختیار کرکے امام ابوحنیفہؒ کی روایت کو چھوڑنا لازم ہوگا۔

جواب ص۶۲ س۸ فکان من الحجۃ علیہم سے تقریباً چھ سطروں کے اندر یہ جواب پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت حماد بن سلمہؒ سب کے نزدیک مسلّمہ طور پر حفاظ حدیث میں سے ہیں۔ انہوں نے بھی ہشام بن عروہؒ سے مذکورہ حدیث کو کچھ اضافہ کے ساتھ روایت کیا ہے جو امام ابوحنیفہؒ کی موافقت پر دلیل ہے۔ انھوں نے روایت کی ہے فاغتسلی عنک الدم وتوضئی وصلی کہ وضو

کر کے نماز پڑھنے کے لئے کہا ہے۔ اور حماد بن سلمہؒ کی روایت میں وتوضئی وصلی کا مطلب سب کے نزدیک واضح ہے کہ اس سے مراد وضو لکل صلوٰۃ ہے۔ اور تمہارے نزدیک بھی حماد بن سلمہؒ ہشام بن عروہ سے روایت کرتے ہیں۔ امام مالکؒ لیث بن سعدؒ۔ سعید ابن عبدالرحمنؒ اور عروہ بن حارثؒ وغیرہ سے کم درجہ کے نہیں ہیں ـــــ لہٰذا آپ کا اشکال کسی طرح درست نہیں ہو سکتا۔ نیز امام ابو حنیفہؒ کی موافقت میں اس حدیث شریف کو یحيٰ ابن سلیمؒ۔ وکیع۔ ابو حمزہ سکریؒ۔ حماد ابن زیدؒ، ابو عوانہؒ، ابو معاویہ وغیرہ حفاظ حدیث نے بھی نقل فرمایا ہے۔ (امانی الاحبار ص ۹۶/۲ج)

فریق اوّل وثانی کے دلائل کے جوابات

ص ۶۲ س ۱۳ فقد ثبت بما ذکرنا صحۃ الروایۃ الخ یہاں سے فریق اوّل اور فریق ثانی کو فریق ثالث کی جانب سے جوابات دیئے جا رہے ہیں۔ صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ ہمارے سامنے تین طرح کی روایتیں آئی ہیں۔

(۱) غسل لکل صلوٰۃ۔

(۲) جمع بین الصلوٰتین

(۳) وضو لکل صلوٰۃ

غسل لکل صلوٰۃ کی روایت کا جواب (۱)

فاردنا ان ننظر فی ذالک لنعلم ما الذی ینبغی ان یعمل بہ من ذالک فکان ما روی الخ سے جواب یہ دیا جاتا ہے کہ حضرت ام حبیبہؓ بنت جحش کو جو غسل لکل صلوٰۃ کا حکم فرمایا گیا تھا وہ حضرت سہلہ بنت سہیلؓ کے واقعہ سے منسوخ ہو چکا ہے کہ حضرت سہلہ بنت سہیلؓ کو اولاً غسل لکل صلوٰۃ کا حکم فرمایا گیا تھا۔ بعد میں جب یہ ان پر شاق گذرا تو غسل لکل صلوٰۃ

کے حکم کو منسوخ کر کے جمع بین الصلوتین کا حکم فرمایا ہے۔ جس کی تفصیل اس باب کی فصل ثانی میں گذرچکی ہے جس کے راوی محمد ابن اسحٰق عن عبدالرحمٰن ابن القاسم عن ابیہ ہیں۔

جواب (۲) ثانی فاردنا ان ننظر فی ماروی فی ذالک کیف معناہ

یہاں فریق ثانی کو یہ جواب دیا جارہا ہے کہ جو تم نے اپنی دلیل میں جمع بین الصلوتین کے بارے میں حدیثیں پیش کی ہیں وہ قابل تاویل ہیں۔ چنانچہ صاحب کتاب نے تین تادیلیں پیش کی ہیں۔

تاویل ۱ جمع بین الصلوتین کے بارے میں فریق ثانی نے جو روایت پیش کی ہے اس کا مدار عبدالرحمٰن بن قاسمؒ پر ہے عبدالرحمٰن بن قاسم کے چار شاگرد ہیں۔ (۱) امام سفیان ثوریؒ (۲) امام سفیان ابن عیینہؒ (۳) امام شعبہؒ (۴) امام محمد بن اسحٰقؒ۔

ان چاروں شاگردوں نے عبدالرحمٰن بن قاسمؒ سے اس روایت کو یکساں طریقے سے بیان نہیں کیا ہے بلکہ ان کی روایات میں اختلاف واقع ہوا ہے کسی نے کچھ اور کسی نے کچھ نقل کیا ہے۔

اس تقریر کو صاحب کتاب نے ص۶۲ س۲۰ فاردنا سے فاختلفا عن عبدالرحمٰن فی ذالک الخ سے دو سطروں کے اندر بیان کیا ہے۔

مستحاضہ کے جمع بین الصلوتین کی حدیث میں پانچ اضطرابات

چنانچہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کو روایت کرنے میں پانچ اضطرابات واقع ہوئے ہیں۔

اضطراب (۱) امام سفیان ثوریؒ نے اس حدیث کو مسند زینب قرار دیا ہے۔ جس کو صاحب کتاب نے ص۶۲ س۲۲ فروی الثوری عنہ عن ابیہ عن زینب سے بیان کیا ہے۔

اضطراب (۲) سفیان بن عیینہؒ نے اور شعبہؒ نے اس حدیث کو مرسل ذکر کیا ہے جس کو صاحب کتاب نے ص ۶۲/۲۳ ورواہ ابن عیینہ سے بیان کیا ہے لیکن متن حدیث میں سفیان ثوری کی متابعت کی ہے۔ اور امام سفیان ثوری اور سفیان ابن عیینہ کی روایت میں ایام حیض کا ذکر ہے تو معلوم ہوا۔ ان کی روایت میں مستحاضہ کے ایام حیض متعین ومعروف ہیں اس لئے ان کی روایت معتادہ کے بارے میں ہوگی جس کو صاحب کتاب نے ص ۶۲/۲۵ فثبت سے بیان کیا ہے۔

اضطراب (۳) ص ۶۲/۲۵ ثم جاء شعبہؒ سے بیان کیا جاتا ہے کہ امام شعبہؒ نے اس روایت کو مسند عائشہؓ قرار دیا ہے اور ایام حیض کا ذکر نہیں کیا ہے۔

اضطراب (۴) ص ۶۲/۲۶ وتابعہ علی ذالک محمد بن اسحق الخ یہاں سے اضطراب (۴) بیان کیا جاتا ہے کہ امام محمد بن اسحٰق نے اس حدیث کو امام شعبہؒ کی متابعت کرتے ہوئے مسند عائشہؓ قرار دیا ہے۔ اور ایام حیض کا ذکر نہیں ہے لیکن مبتلا بہ صحابیہؓ حضرت سہلہ بنت سہیلؓ کو ذکر کیا ہے۔

اضطراب (۵) فلما روی ھذا الحدیث کما ذکرنا فاختلفوا فیہ کشفناہ لنعلم من این جاء الاختلاف فکان ذکر ایام الاقراء الخ یہاں یہ اضطراب بیان کیا جاتا ہے کہ امام سفیان ثوریؒ اور محمد بن اسحٰقؒ نے مبتلا بہ صحابیہ کا نام تو ذکر کیا ہے لیکن سفیان ثوریؒ نے مبتلا بہ صحابیہ حضرت زینب بنت جحشؓ کو بتلایا ہے اور محمد بن اسحٰقؒ نے سہلہ بنت سہیلؓ کو بتلایا ہے۔ تو یہ کل پانچ اضطرابات ہوئے۔ تو ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم غور کرکے اس نتیجہ تک پہنچ جائیں کہ یہ اضطرابات کہاں سے آئے ہیں تو غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ یہ حدیث شریف ایک نہیں ہے بلکہ دو الگ الگ حدیثیں ہیں۔ کہ حضرت سفیان ثوری کی روایت میں صحابیہ کا نام

بھی موجود ہے ۔ اور ان کے ایام حیض کا ذکر بھی موجود ہے ۔ اور سفیان بن عیینہؒ نے اس حدیث کے متن میں سفیان ثوریؒ کی متابعت کی ہے ۔ لہٰذا یہ الگ حدیث ہے جو مسند زینبؓ ہے، اور امام شعبہؒ نے اس حدیث کو مسند عائشہؓ قرار دیا ہے لیکن اس میں مبتلا بہ صحابیہ کا نام اور ایام حیض کا ذکر نہیں ہے اور محمد ابن اسحٰق نے مسند عائشہ قرار دیکر امام شعبہؒ کی متابعت کی ہے لیکن انہوں نے مبتلا بہ صحابیہ کا نام ذکر کیا ہے ۔ اس لئے یہ الگ سے دوسری حدیث ہوگی جو مسند عائشہ ہے ۔ لہٰذا ہم پر ضروری ہے کہ دونوں حدیثوں میں سے ہر ایک کی الگ الگ توجیہ کریں تاکہ اصل حقیقت تک رسائی ہو سکے چنانچہ سفیان ثوریؒ کی روایت پر غور کیا گیا تو تاریخی طور پر معلوم ہوا کہ یہ حدیث منقطع ہے کہ قاسم بن محمد کا لقاء حضرت زینبؓ سے نہیں ہوا ہے کیونکہ حضرت زینبؓ نے ۲۰ھ دور فاروقی میں وفات پائی ہے اور قاسم بن محمدؒ کی پیدائش دور فاروقی کے بعد ہوئی ہے ۔ اور جمع بین الصلوٰتین کے قائلین خود حدیث منقطع کو قابل استدلال نہیں سمجھتے ہیں تو ان کے لئے یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ ایسی منقطع حدیث کو فریق ثالث وضو لکل صلوٰۃ کے قائلین کے خلاف استدلال میں پیش کریں ۔ لہٰذا مسند زینبؓ والی حدیث جمع بین الصلوٰتین کے بارے میں مستدل نہیں بن سکتی ہے ۔ اسی کو صاحب کتابؒ نے ص ۶۲ س ۲۸ فکان حدیث زینبؓ سے ذکر فرمایا ہے ۔

حضرت عائشہ کی روایت کی توجیہ اور دم استحاضہ کے اقسام

ص ۶۳ س ۱ فکان حدیث عائشۃ ھو الذی لیس فیہ ذکر الاقراء انما فیہ الخ سے مسند عائشہؓ کی توجیہ کی جاتی ہے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت میں جمع بین الصلوٰتین کا حکم تو ہے لیکن ایام اقراء کا ذکر نہیں ہے جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ مبتلا بہ صحابیہ معتدہ تھی یا متحیرہ ۔ اور ہم نے دم استحاضہ کو مختلف معانی پر پایا ہے ۔ ان میں سے تین قسم کے دم استحاضہ

حسب ذیل ہیں

استحاضہ (۱) استمرار دم ہو لیکن ایام حیض معین ہوں۔ ایسی عورت کا حکم یہ ہے کہ وہ ایام حیض میں نماز روزہ چھوڑ دے گی۔ اور ایام حیض گذرنے کے بعد غسل کرے گی۔ پھر اس کے بعد ہر نماز کے لئے وضو کیا کرے گی۔ اس کو صاحب کتاب نے فمنہا ان تکون مستحاضۃ قد استمر بہا الدم وایام حیضہا معروفۃ الخ سے بیان فرمایا ہے۔

استحاضہ (۲) ایسا استحاضہ جس میں استمرار دم ہو لیکن ایام حیض متعین نہ ہوں تو اس کا حکم یہ ہے ہر نماز کیلئے غسل کیا کرے گی اس لئے کہ وہ ہر وقت حائضہ ہونے اور حیض سے پاک ہونے اور مستحاضہ ہونے کا احتمال رکھتی ہے تو اس کو احتیاطاً ہر نماز کے لئے غسل کا حکم دیا گیا ہے۔ جس کو صاحب کتاب نے ومنہا ان یکون مستحاضۃ کان دمہا قد استمر بہا فلا ینقطع بہا وایام حیضہا قد خفیت علیہا الخ سے بیان کیا ہے۔

استحاضہ (۳) وہ استحاضہ جس میں استمرار دم تو نہ ہو لیکن تھوڑی دیر کیلئے خون جاری رہتا ہے اور تھوڑی دیر کے لئے بند ہو جاتا ہے اور ایام حیض متعین نہ ہوں تو ایسی عورت کو اتنا علم لامحالہ رہے گا کہ کب اس کا خون تھوڑی دیر کے لئے بند ہو گیا ہے۔ تو اس کا حکم یہ ہے کہ جس وقت خون بند ہو جائے اس وقت فوراً غسل کر لے اور اسی غسل سے دوسری مرتبہ خون جاری ہونے تک کے اندر اندر جتنی نمازیں پڑھ سکتی ہے پڑھ لیا کرے۔

ان تینوں مستحاضہ عورتوں میں سے مستحاضہ نمبر (۱) کو معتدہ معروفہ کہتے ہیں۔ اور مستحاضہ نمبر ۲ کو متحیرہ اور ضالہ کہتے ہیں۔ اور مستحاضہ ۳ کو متحیرہ متخللہ کہتے ہیں۔

معتادہ متحیرہ ضالہ۔ متحیرہ متخللہ کا حکم الگ الگ

ص ۶۳ س ۹ فلما وجدنا المرأۃ قد تکون مستحاضۃ لکل وجہ من هذه الوجوہ الخ سے تقریباً سات سطروں کے اندر یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ہم نے دیکھا کہ عورت مذکورہ تینوں وجوہات میں سے ہر ایک وجہ کے ساتھ مستحاضہ بن سکتی ہے اور مذکورہ وجوہات میں سے ہر وجہ کا مقام اور حکم مختلف ہے معتادہ کا حکم الگ حیثیت رکھتا ہے۔ متحیرہ ضالہ کا حکم دوسری حیثیت رکھتا ہے۔ متحیرہ متخللہ کا حکم تیسری حیثیت رکھتا ہے۔ اور لفظ استحاضہ ان تینوں کو جامع ہے۔ تو حضرت عائشہ رض کی مذکورہ حدیث میں اس عورت کے استحاضہ کا بیان متعین طور پر ہم نہیں پاتے ہیں جو مذکورہ تینوں وجوہات میں سے ایک کے ساتھ متعین ہو۔ کہ حضرت عائشہ رض کی حدیث میں کون سی مستحاضہ مراد ہے۔ متعین نہیں کیا جا سکتا۔ تو ہمارے لئے یہ بات جائز نہیں ہو سکتی کہ ہم حضرت عائشہ رض کی روایت میں مبتلا بہ عورت کو مذکورہ وجوہات میں سے بعض کو چھوڑ کر کسی ایک صورت پر محمول کریں۔ الا یہ کہ ہمارے پاس کوئی دلیل موجود ہو۔ جس دلیل کے ذریعہ مبتلا بہ عورت کو مذکورہ حدیث میں متعین کر دیں لہٰذا ہم نے اس سلسلہ میں دلیل طلب کی تو ہمیں یہ دلیل ملی کہ حضرت عائشہ صدیقہ رض نے مستحاضہ عورت کے بارے میں یہ فتویٰ دیا تھا کہ ایام عادت کو چھوڑ کر کے بقیہ استحاضہ کے دنوں میں وضو لکل صلوٰۃ کیا کرے۔ یہ حضرت عائشہ صدیقہ کا آخری فتویٰ ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد دیا گیا تھا۔ اور ماقبل میں جو تین قسم کی روایات یعنی غسل لکل صلوٰۃ۔ جمع بین الصلوٰتین۔ اور وضو لکل صلوٰۃ میں یہ سب کی سب حضرت عائشہ صدیقہ سے مروی ہیں۔

جب ان کا فتویٰ معتادہ کے بارے میں وضو لکل صلوٰۃ کا ہے تو اس فتویٰ کے ذریعہ سے حضرت صدیقہ کی وہ تمام روایات منسوخ سمجھی جائیں گی جو

ماقبل میں غسل لکل صلوٰۃ اور جمع بین الصلوٰتین کے بارے میں روایت کی گئی ہیں کیونکہ راوی اپنی روایت کے خلاف اس وقت فتویٰ دیا کرتا ہے جبکہ اسکی روایت منسوخ ہو۔ خدانخواستہ اگر ایسا نہ ہوتا تو راوی کی روایت کا کوئی اعتبار نہ کیا جاتا۔ لہذا یہ فتویٰ ناسخ ہے اور ماقبل کی روایتیں منسوخ ہیں ۔ یہاں تک کہ تاویل ۲ ختم ہو گئی۔

وضو لکل صلوٰۃ پر حضرت عائشہ رض کا فتوےٰ

ص ۶۳ س ۱۵ فلما قد روی عن عائشۃ رض ما ذکرنا من قولہا الذی افتت بہ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ

یہاں سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ حضرت عائشہ صدیقہ رض سے زمانۂ نبوت کے بعد وضو لکل صلوٰۃ کے سلسلے میں فتویٰ ثابت ہے اور ان ہی سے غسل لکل صلوٰۃ اور جمع بین الصلوٰتین کے سلسلے میں حدیث نبوی ؐ مروی ہے۔ تو حضرت عائشہ صدیقہ رض کا اپنی روایتوں کے خلاف وضو لکل صلوٰۃ کے سلسلہ میں فتویٰ دینا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ فتویٰ ان کی دونوں روایتوں کے لئے ناسخ کی دلیل ہے اس لئے کہ اصول حدیث کا یہ قاعدہ ہے کہ جب راوی اپنی مروی کے خلاف فتویٰ دے دے تو یہ مروی کے منسوخ ہونے کی دلیل ہوتی ہے کہ راوی کو روایتوں کے منسوخ ہونے کا علم ہونے کی وجہ سے روایت کے خلاف فتویٰ دینے کی جرأت کرتا ہے۔ اور اگر روایت کے منسوخ ہونے کا علم نہ ہونے کے باوجود بالقصد روایتوں کے خلاف فتویٰ دیدے تو راوی کی عدالت ختم ہو جاتی ہے اور اس کی روایت معتبر نہیں رہتی ہے۔ اس لئے لازم ہے کہ فتویٰ کو ناسخ تسلیم کرکے روایتوں کو منسوخ قرار دیں۔ اور ناسخ پر عمل کرنا واجب ہوا کرتا ہے اور منسوخ پر عمل

جائز نہیں ہوتا ہے۔ اور یہ توجیہ مذکورہ تمام روایتوں پر عمل کرنیکے لئے زیادہ مناسب ہے۔

وضو لکل صلوٰۃ اور غسل جمع بین الصلوٰتین کی روایات میں تعارض نہیں

توجیہ ۲ ص ۶۳ س ۲۰ وقد یجوز فی هذا وجه اٰخر سے ساڑھے چار سطروں کے اندر یہ توجیہ کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے فاطمہ بنت ابی جبیش کی حدیث میں وضو لکل صلوٰۃ کا حکم۔ اور سہلہ بنت سہیل رضؓ کی حدیث میں جمع بین الصلوٰتین کا حکم مروی ہے۔ تو بظاہر دونوں روایتوں میں تضاد ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ دونوں روایتوں کے درمیان میں تضاد و تعارض نہیں ہے اس لئے کہ حضرت فاطمہ بنت ابی جبیش رضؓ کے ایام حیض متعین تھے یعنی وہ معتادہ تھیں۔ اور سہلہ بنت سہیل کے ایام حیض متعین نہیں تھے اس لئے وہ مجہولہ اور متحیرہ تھیں لیکن متحیرہ متخللہ تھیں یعنی ان کے خون کا جریان کبھی بند ہو جاتا تھا اور کبھی چالو ہو جاتا تھا لہٰذا دونوں عورتیں استحاضہ کی الگ الگ صفت کے ساتھ متصف تھیں اس لئے دونوں کو الگ الگ حکم دیا گیا ہے لہٰذا دونوں حدیثوں پر عمل کرنا ممکن ہے کہ فاطمہ بنت ابی جبیش رضؓ کی حدیث معتادہ پر محمول ہوگی اور حضرت سہلہ بنت سہیل کی حدیث متحیرہ متخللہ پر محمول ہوگی۔

غسل لکل صلوٰۃ کا حکم از قبیل علاج ہے نہ کہ از قبیل احکام

غسل لکل صلوٰۃ کے قائلین کا جواب (۲) ص ۶۳ س ۲۴ واما حدیث ام حبیبہ رضؓ سے چھ سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ام حبیبہ رضؓ کی حدیث مختلف وجوہ سے روایت کی گئی ہے

ان میں سے دو صورتیں یہ ہیں۔

صورت (۱) اسی باب کے شروع میں حضرت ام حبیبہؓ کی حدیث گذری ہے جس کے اندر غسل لکل صلوٰۃ کا حکم کیا گیا تھا

صورت (۲) ابو داؤد شریف صفحہ ج ۱ باب المستحاضہ کے اندر حضرت عائشہ صدیقہؓ سے حضرت ام حبیبہؓ کی حدیث موجود ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حکم فرمایا تھا کہ ایام حیض کے اندر نماز روزہ چھوڑ دیں اس کے بعد غسل لکل صلوٰۃ کیا کریں۔ اور یہی حکم اس باب کے شروع کی روایات میں موجود ہے۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ام حبیبہؓ معتادہ تھیں۔ اور یہ دونوں قسم کی روایات حضرت عائشہؓ سے مروی ہیں، تو اگر حضرت ام حبیبہؓ کی حدیث صورت نمبر (۱) کی طرح ہے یعنی اس میں ایام حیض کا ذکر نہیں ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر نماز کے لئے غسل کرنے کا حکم اسلئے فرمایا تھا کہ غسل کرنے سے رحم کا اندرونی حصہ سکڑ جاتا ہے جس سے خون کا سیلان بند ہو جاتا ہے تو غسل لکل صلوٰۃ کا حکم از قبیل احکام نہیں ہے بلکہ از قبیل علاج ہے۔ اور اگر حضرت صدیقہؓ کی روایت نمبر (۲) کے اعتبار سے ہے یعنی حضرت ام حبیبہؓ کے ایام حیض متعین تھے پھر بھی آپؐ نے غسل لکل صلوٰۃ کا حکم فرمایا تھا تو یہ بھی از قبیل احکام نہیں تھا بلکہ از قبیل علاج تھا۔ نیز یہ توجیہ بھی ہو سکتی ہے کہ حضرت ام حبیبہؓ مستمر الدم تھیں اور ان کو ایام حیض یاد نہیں تھے تو اس صورت میں ہر وقت ان کا حیض سے پاک ہونا اور حالت حیض میں ہونا ہر ایک حالت استحاضہ میں ہونا ہر ایک کا احتمال رکھتا ہے اور حیض سے پاک ہونے کے بعد بغیر غسل کے ہر نماز جائز نہیں ہے۔ اسی لئے ہر نماز کیلئے غسل کا حکم فرمایا ہے اور اس قسم کی مستحاضہ مستمر الدم جس کے ایام حیض متعین نہ ہوں اس کا حکم یہی ہے کہ غسل لکل صلوٰۃ کیا کرے۔

حضرت ام حبیبہؓ متحیرہ تھیں یا معتادہ؟

اشکال اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر ام حبیبہؓ بنت جحش متحیرہ تھیں۔ اور ان کے ایام حیض متعین نہیں تھے تو حضورؐ نے ان کو ایام حیض کا انتظار کرنے کا حکم کیوں فرمایا ہے؟۔

جواب اس وقت حضور کو ان کے متحیرہ ہونے کا علم نہیں تھا اس لئے آپؐ نے ایام حیض کا ذکر کیا ہے اور بعد میں معلوم ہونے پر ایام حیض کے ذکر کئے بغیر غسل لکل صلوٰۃ کا حکم فرمایا ہے۔

توجیہ (۳) فلما احتملت ھذہ الآثار سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر یہ توجیہ کی جاتی ہے کہ حضرت صدیقہؓ کا وضو لکل صلوٰۃ کا فتویٰ حضورؐ کے زمانہ کے بعد کا ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔ تو اس سے یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ غسل لکل صلوٰۃ کی روایت میں اس مستحاضہ کا حکم بیان کیا گیا ہے جس کے ایام حیض معروف ومشہور ہیں۔ اور یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ حضرت صدیقہؓ سے جو روایت مرفوعاً ذکر کی گئی ہے وہ ایسی مستحاضہ کے سلسلے میں ہے جو اس مستحاضہ کے علاوہ ہے۔ یعنی حضرت عائشہ سے جو روایت وضو لکل صلوٰۃ کے سلسلہ میں مروی ہے وہ معتادہ کے حق میں ہے جیسے فاطمہ بنت ابی حبیشؓ کی حدیث میں گذری ہے۔ یا حضرت عائشہ کی وہ روایت۔ جو ایسی مستحاضہ کے سلسلے میں ہے جس کے ایام حیض معروف نہیں ہیں لیکن طہر متخلل ہونے کی وجہ سے اس مستحاضہ متحیرہ کے ہم مثل ہو جاتی ہے جس کے ایام حیض متعین نہیں ہیں۔ لیکن کبھی دم استحاضہ کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے تو وہ من وجہ معتادہ کی طرح ہے کہ جریان خون بند ہونے کے زمانہ میں ایک غسل سے جتنی نمازیں چاہیں پڑھ سکتی ہیں جیسا کہ معتادہ پڑھ لیا کرتی ہے۔

حضرت عائشہؓ سے تین قسم کی روایات

اب حضرت صدیقہؓ سے یہ تین قسم کی روایات آپ کے سامنے آگئی ہیں۔

نمبر (۱): غسل لکل صلوٰۃ جوکہ متحیرہ مستمر الدم کے سلسلے میں ہے۔

نمبر (۲): وضو لکل صلوٰۃ جوکہ معتادہ کے سلسلے میں ہے۔

نمبر (۳): جمع بین الصلوٰتین جوکہ متحیرہ متخللہ کے سلسلے میں ہے جو من وجہ معتادہ کی طرح ہے۔ توسوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ کا فتویٰ جوکہ وضو لکل صلوٰۃ کے سلسلے میں ہے اس کو مذکورہ تینوں روایتوں میں سے کس روایت کے ساتھ ہم معنے قرار دیں گے؟ توہم نے غور کرکے دیکھا کہ جو روایت فاطمہ بنت ابی حبیشؓ کے سلسلے میں مروی ہے وہی حضرت عائشہ کے فتوے کے ہم معنی ہونا زیادہ اولیٰ ہوگا کہ حضورؐ کے زمانہ کے بعد حضرت صدیقہ نے وضو لکل صلوٰۃ کا فتویٰ دیا ہے جوکہ فاطمہ بنت ابی حبیشؓ کی حدیث کے موافق ہے حالانکہ حضرت عائشہ صدیقہ کو اپنے فتاوے کے موافق ومخالف دونوں طرح کی روایتوں کا علم تھا۔ اس علم کے ہوتے ہوئے وضو لکل صلوٰۃ پر فتویٰ دینا اس کی دلیل ہے کہ اس کے خلاف روایت مستحاضہ عورتوں کے حالات اور مقتضائے حال کے اعتبار سے ہے۔ یا یہی کہنا پڑے گا کہ فتویٰ کے خلاف جو روایات ہیں وہ سب منسوخ ہیں۔

حضرت علیؓ سے تین قسم کی روایات

ص ۶۴ س ۵ وکذالک ایضًا ماروینا عن علیؓ سے دوسطروں کے اندر یہ بات پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عائشہؓ کی طرح حضرت علیؓ سے بھی تین قسم کی روایات ثابت ہیں۔ غسل لکل صلوٰۃ اور جمع بین الصلوٰتین اور ایام حیض کو چھوڑ کر بقیہ دنوں میں وضو لکل صلوٰۃ۔ توحضرت علیؓ سے بھی

روایات مستحاضہ عورت کے استحاضہ کے مختلف ہونے کی وجہ سے فتاویٰ اور روایات مختلف ہوگئے ہیں۔

حضرت ام حبیبہ رضی کی حالت پر اشکال

ص ۶۴ واما ماروواعن ام حبیبہ سے تقریباً ایک سطر کے اندر ایک سوال مقدر کا جواب دیا گیاہے کہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آپ نے ابھی ابھی حضرت عائشہ رضی اور حضرت علی رضی کی تینوں قسم کی روایات کی یہ توجیہ کی ہے کہ مستحاضہ عورت کی حالت مختلف ہونے کیوجہ سے روایات مختلف ہوگئی ہیں۔ اس لئے درحقیقت روایات کے درمیان تعارض نہیں ہے۔ تو ہم آپ سے سوال کرتے ہیں کہ حضرت ام حبیبہ ایک ہی مستحاضہ عورت ہیں ان کے بارے میں ایک طرح کی روایت آنی چاہیئے تو ان کے بارے میں دو طرح کی روایات کیوں آئی ہیں؟ کہ بعض روایات میں ایام حیض کو ذکر کرکے ان کو معتادہ قرار دیا گیاہے جیساکہ داؤد شریف میں موجود ہے۔ نیز اس کتاب کے شروع میں بھی مذکور ہے۔ اور بعض روایات میں ایام حیض کو ذکر کرکے ان کو متحیرہ قرار دیا گیاہے تو ہم ام حبیبہ رضی کو کس قسم کی مستحاضہ قرار دیں گے۔ اور اسی کے مطابق ان پر حکم لگایا جائے حالانکہ ہر جگہ ان کی روایت میں غسل لکل صلوٰۃ کا حکم ہے تو معلوم ہوتاہے کہ متحیرہ اور معتادہ سب کے لئے غسل لکل صلوٰۃ کا حکم ہے۔ تو صاحب کتاب نے اس عبارت کے ذریعہ سے اشکال کا جواب دیاہے کہ حضرت ام حبیبہ رضی درحقیقت معتادہ تھیں اور جن روایات میں ایام حیض کا ذکر نہیں ہے تو اس سے متحیرہ ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ عدم ذکر عدم وجود کو مستلزم نہیں ہے۔ اور غسل لکل صلوٰۃ کا جو حکم فرمایاہے وہ از قبیل احکام نہیں ہے بلکہ از قبیل علاج ہے۔

قائلین وضو لکل صلوٰۃ کے نزدیک ہر نماز کیلئے وضو کرنا مراد ہے یا ہر نماز کے وقت کیلئے؟

ص ۶۴ س ۹ ثم اختلف الذین قالوا انہا تتوضأ لکل صلوٰۃ یہاں سے صاحب کتاب دوسرا اختلافی مسئلہ چھیڑ رہے ہیں۔ **مسئلہ** یہ ہے مذکورہ تین مذاہب میں سے مذہب ۳ جو وضو لکل صلوٰۃ کے قائلین ہیں انکے درمیان میں یہ اختلاف پیدا ہو گیا ہے کہ نماز کے لئے وضو کرنا لازم ہے یا ہر نماز کے وقت کے لئے تو اس سلسلے میں اوجز المسالک ص ۱۵۹ ج ۱۔ نیل الاوطار ص ۲۶۵ ج ۱۔ بذل المجہود ص ۱۷۸ ج ۱۔ امانی الاحبار ص ۱۴۴ ج ۲ میں دو مذاہب نقل فرماتے ہیں۔

مذہب (۱) امام ابو حنیفہؒ۔ امام زفرؒ۔ ابو یوسفؒ۔ محمد ابن حسنؒ کے نزدیک اور امام احمد ابن حنبل کے ایک قول کے مطابق ہر نماز کے وقت کے لئے معذورین اور مستحاضہ پر ایک وقت وضو کرنا لازم ہے اور وقت کے اندر اندر جتنی نمازیں چاہیں فرض، نفل، واجبات پڑھ سکتے ہیں۔ یہی لوگ سطر ۹ میں فقال بعضہم تتوضأ لوقت کل صلوٰۃ کے مصداق ہیں۔

مذہب (۲) امام شافعیؒ، سفیان ثوریؒ۔ عروہ ابن زبیرؒ اور امام احمدؒ کے قول ثانی کے مطابق ہر فرض نماز کے لئے وضو کرنا لازم ہے نہ کہ ہر نماز کے وقت کے لئے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وقال اٰخرون کے مصداق ہیں۔

ائمہ کے دلائل

مذہب (۲) کی دلیل حدیث شریف کے ظاہری الفاظ ہیں فتوضأ لکل صلوٰۃ الخ یعنی ہر نماز کے لئے وضو کیا کریں۔

وضو لکل وقت صلوٰۃ کے قائلین کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حدیث شریف کے اندر لکل صلوٰۃ میں لام ظرفیت کے لئے ہے یعنی لوقت کل صلوٰۃ اس کی دلیل ماقبل کی وہ روایات ہیں جن کے اندر لکل صلوٰۃ کے بجائے عند کل صلوٰۃ کا لفظ آیا ہے جیسا کہ اس باب کی سب سے پہلی حدیث شریف جو ام حبیبہؓ کے واقعہ میں گذری ہے اس میں موجود ہے۔ لہٰذا لام بمعنی وقت کا ہوگا۔

مذہب (۱) کے دلائل

ان کی طرف سے تین دلائل پیش کی جاتی ہیں

دلیل ۱: مہ ۱۰۱/۶۴ فاردنا نحن ان نستخرج من القولین سے تقریباً چار سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ جب حدیث کے معنے متعین کرنے میں اختلاف واقع ہو تو ہمارے لئے غور وخوض کر کے صحیح معنی تک رسائی لازم ہے۔ تو ہم نے دیکھا ہے کہ سب اس باب پر متفق ہیں کہ مستحاضہ عورت کسی ایک وقت کی نماز کے لئے وضو کرے اور نماز نہ پڑھے یہاں تک کہ وقت نکل جائے تو اس وضو سے وقت نکلنے کے بعد کوئی نماز ادا کرنا اس کے لئے جائز نہیں ہے بلکہ تجدید وضو لازم ہے۔ نیز ہم دیکھتے ہیں کہ اگر وہ وقت کے اندر وضو کر کے نماز ادا کرلے۔ پھر وقت کے اندر اندر اسی وضو سے نفل نماز ادا کرنا چاہے تو بالاتفاق ادا کر سکتی ہے۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وقت کا نکل جانا اس کی طہارت کے لئے ناقض ہے نہ کہ نماز سے فارغ ہو جانا۔ ورنہ فرض نماز کے بعد وقت کے اندر نفلی نماز جائز نہ ہوتی۔ لہٰذا حدیث شریف کے اندر وضو لکل صلوٰۃ سے مراد وضو لوقت کل صلوٰۃ ہے۔ تو معلوم ہوا کہ نماز سے فارغ ہونا ناقض وضو نہیں ہے بلکہ وقت کا نکل جانا ناقض وضو ہے اور وقت ہی وضو کو

واجب کیا کرے گا نہ کہ نماز۔

دلیل ۲ ص۱۴۴ س۱۴ قد رأیناها لو فاتتها صلوٰۃ الخ سے ڈھائی سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ آپ کے قول کے اندر ہر نماز کے لئے وضو کرنا واجب ہے۔ وقتی نماز کے لئے الگ وضو کرنا اور فائتہ نماز کے لئے الگ وضو کرنا لازم ہے لیکن اگر متعدد فائتہ نمازوں کو ایک نماز کے وقت میں ایک وضو سے اکٹھا کرنا چاہے تو جائز ہے۔ اور جب ایک وضو سے ایک نماز کے وقت متعدد فائتہ نمازیں ادا کرنا جائز ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا لازم نہیں ہے۔ اور فراغ عن الصلوٰۃ ناقض وضو نہیں ہے ورنہ پھر فائتہ نمازوں میں سے ہر ایک کے لئے الگ الگ وضو کرنا لازم ہوتا لہذا معلوم ہوا کہ ہر نماز کے لئے وضو لازم نہیں بلکہ ہر نماز کے وقت کے لئے وضو لازم ہے۔

نظر طحاوی رحؒ

دلیل ۳: وجہ آخری سے اخیر باب تک یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ہم نے غور و خوض کر کے دیکھا کہ طہارت کی دو قسم ہیں۔

(۱) وہ طہارت جو حدث کی وجہ سے ٹوٹ جاتی ہے جیسا کہ پیشاب پاخانہ کی وجہ سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

(۲) وہ طہارت جو خروج وقت کی وجہ سے ٹوٹ جاتی ہے جیسا کہ مسح علی الخفین کی طہارت خروج وقت کی وجہ سے ٹوٹ جاتی ہے۔ اور یہ طہارتیں متفق علیہ ہیں اور ان طہارتوں میں سے کوئی بھی طہارت ایسی نہیں ہے جس کو نماز توڑ دیتی ہو، بلکہ ان طہارتوں کو یا تو حدث توڑتا ہے یا خروج وقت۔ اور یقیناً یہ بات ثابت ہے کہ مستحاضہ عورت کی طہارت کو حدث

پیشاب، پاخانہ بھی توڑ دیتا ہے اور غیر حدث بھی توڑ دیتا ہے لیکن غیر حدث جو مستحاضہ عورت کی طہارت کو توڑ دیتا ہے وہ کون سی چیز ہے اس میں اختلاف واقع ہوا۔

بعض لوگوں نے کہا کہ غیر حدث وہ خروج وقت ہے۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ غیر حدث وہ خروج وقت نہیں ہے بلکہ فراغ من الصلوٰۃ ہے۔ تو ہم نے جستجو کرکے دیکھا کہ ان دونوں میں سے کس کے لئے نظیر ملتی ہے تو معلوم ہوا کہ خروج وقت کے لئے نظیر موجود ہے جیسا کہ مسئلہ مسح علی الخفین میں ہے۔ اور فراغ عن الصلوٰۃ کے لئے کوئی نظیر نہیں ملی ہے۔ لہذا فراغ عن الصلوٰۃ کو ناقض وضو نہیں قرار دیا جا سکتا۔ بلکہ خروج وقت کو ناقض وضو قرار دینا زیادہ اولیٰ ہوگا۔

لہذا اس توجیہ سے ان لوگوں کی دلیل مضبوط ہو جاتی ہے جو لوگ نماز کے ہر وقت کے لئے وضو کو لازم قرار دیتے ہیں۔ یہی ہمارے علماء ثلثہؒ کا قول ہے۔

باب حکم بول ما یوکل لحمہٗ

ماکول اللحم کے پیشاب کے حکم کے بارے میں یہ باب ہے۔ غیر ماکول اللحم اور بنی آدم کا پیشاب بالاتفاق نجس ہے۔ اختلاف ماکول اللحم کے پیشاب کے سلسلے میں ہے۔ اسی کے لئے صاحب کتاب نے یہ باب باندھا ہے۔ اس باب کے تحت میں دو مسئلے قابل غور ہیں۔

(۱) ماکول اللحم کا پیشاب طاہر ہے یا نجس؟۔

(۲) تداوی بالمحرم جائز ہے یا نہیں؟

ائمہ کے مذاہب

مسئلہ ۱ کے بارے میں فیض الباری ص۳۲۵ ج۱، معارف السنن ص۲۲۳ ج۱ امانی الاحبار ص۱۰۹ ج۲ اور ص۱۱۲ ج۲ میں دو مذہب نقل فرمائے گئے ہیں۔

مذہب (۱) امام محمدؒ۔ امام احمد ابن حنبلؒ۔ امام زفرؒ۔ امام مالکؒ امام ابراہیم نخعیؒ۔ سفیان ثوریؒ۔ عامر شعبیؒ، قتادہؒ زہریؒ وغیرہ کے نزدیک ماکول اللحم کا پیشاب پاک ہے، یہی لوگ کتاب کے اندر فذہب قوم کے مصداق ہیں۔

مذہب (۲) امام ابو حنیفہؒ۔ امام ابو یوسفؒ۔ امام شافعیؒ ابو ثورؒ اور ابن حزم ظاہریؒ وغیرہ کے نزدیک ماکول اللحم کا پیشاب بھی غیر ماکول اللحم کے پیشاب کی طرح نجس ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔

دلائل

مذہب (۱) کی طرف سے چار دلیلیں پیش کی جاتی ہیں

دلیل (۱) باب کے شروع میں حضرت انسؓ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ قبیلہ عرینہ کے کچھ لوگ آنحضورؐ کے پاس مدینۃ المنورہ حاضر ہوئے تو مدینہ کی آب و ہوا ان کو موافق نہیں آئی۔ چنانچہ ان کو یرقان اور مرض بطن لاحق ہو گیا۔ آنکھیں پیلی ہو گئیں اور پیٹ بڑے بڑے ہو گئے تو حضورؐ نے حکم فرمایا کہ اپنے اور صدقہ کے اونٹ جہاں ہیں وہاں جاکر اونٹوں کے دودھ اور پیشاب پیا کریں۔ تو حضورؐ کا صراحت کے ساتھ پیشاب پینے کے لئے حکم فرمانا پیشاب کے پاک ہونے کی دلیل ہے۔

نوٹ اس حدیث شریف کے اندر فاجتؤھا کا لفظ ہے۔ اجتوائٌ بمعنی ناموافق آنا۔ یعنی مدینہ کی آب و ہوا ان کو موافق نہیں آئی۔ یہ حدیث شریف بخاری کے اندر دو جگہ موجود ہے۔

(۱) کتاب الطہارت ج ۱ ص ۳۶ اس کے اندر قبیلہ عرینہ کے ساتھ قبیلہ عُکل کا بھی ذکر ہے یعنی قدم ناس من عرینۃ وعُکل کا لفظ ہے۔

(۲) کتاب المغازی ج ۲ ص ۶۰۲ میں ہے اس میں من عرینۃ او عُکل کا لفظ ہے اور بعض روایتوں کے اندر ثمانیۃ من عرینۃ کا لفظ ہے۔ تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہاں قَدِمَ ناس من عرینۃ کا لفظ ہے۔ تو آخر حضورؐ کے پاس آنے والے واقعۃً کون سے لوگ تھے؟ تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے بخاری شریف ج ۲ ص ۶۰۲ پر یہ نقل فرمایا ہے کہ امام حمادؒ۔ امام ابانؒ۔ اور امام شعبہؒ نے امام قتادہؒ سے من عرینۃ کا لفظ نقل کیا ہے۔ طحاوی شریف میں بھی ایسے ہی ہے اور امام یحییٰ ابن ابی کثیرؒ اور ایوبؒ سختیانیؒ نے ابو قلابہؒ سے نفرٌ من عکل کا لفظ نقل فرمایا ہے۔ تو حاصل توجیہ یہ ہوگی کہ درحقیقت یہ کل آٹھ افراد تھے ان میں سے چار قبیلہ عرینہ کے تھے اور تین قبیلہ عکل کے تھے اور ایک آدمی کسی اور قبیلہ کا تھا۔ تو

راوی نے اختصاراً کبھی تو من عرینۃ کا لفظ کہہ دیا ہے اور کبھی من عکل کا لفظ کہہ دیا ہے۔ اور کبھی من عکل کا لفظ لائے ہیں اور کبھی ثمانیہ من عرینۃ کا لفظ لے آتے ہیں اور عکل کا لفظ حذف کر دیتے ہیں۔ اس طرح تغلیباً و اختصاراً حذف کر دینا شائع ذائع ہے۔

دلیل (۲) ص ۲۸/۶۴ وقالوا لما جعل ذالک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دواءً اما بہم سے تقریباً گیارہ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ جب کہ نبی کریم ﷺ نے مذکورہ لوگوں کی بیماری کے لئے پیشاب کو دوا قرار دیا ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ پیشاب پاک اور حلال ہے۔ اگر نجس و حرام ہوتا تو ان لوگوں کو آپ علاج کے لئے حکم نہ فرماتے۔ اس لئے کہ حرام اور نجس چیز باعث شفا نہیں ہو سکتی ہے بلکہ عین مرض ہوتی ہے۔ چنانچہ اس سلسلے میں حضور ﷺ اور حضور ﷺ کے بعد صحابہؓ نے صاف طور پر وضاحت کر دی ہے کہ حرام اور نجس چیز باعث شفا نہیں ہو سکتی ہے بلکہ باعث مرض بنتی ہے۔

اس مضمون کو صاحب کتابؒ نے تین صحابی سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱: طارق ابن سوید الحضرمیؓ سے ایک سند کے ساتھ۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک دفعہ حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر کہا کہ بیشک ہماری سرزمین میں انگور بہت پیدا ہوتا ہے۔ ہم اس کو نچوڑ کر شراب بناتے ہیں تو کیا ہم اسمیں سے پی سکتے ہیں تو حضور ﷺ نے منع فرمایا تو پھر دوبارہ ہم نے سوال کیا کہ ہم اس شئی کے ذریعہ سے اپنے مریضوں کا علاج کر سکتے ہیں؟ تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ شراب خود مرض اور باعث مرض ہے۔ باعث شفاء ہرگز نہیں ہے۔

صحابی ۲: حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے دو سندوں کیساتھ

ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ یقیناً ناپاک اور حرام چیز میں شفا نہیں دیتے ہیں۔

صحابی ۳: حضرت عائشہ صدیقہؓ سے ایک سند کے ساتھ انہوں نے ساتھ ساتھ بددعا بھی دی ہے۔ فرمایا کہ اے اللہ اس شخص کو شفاء نہ دیجئے جو شراب کے ذریعہ شفا طلب کرتا ہو۔

اب استدلال کرنے والے حدیث مذکورہ سے یوں استدلال کرتے ہیں کہ دیکھو مذکورہ احادیث شریفہ کے اندر صاف لفظوں سے وضاحت موجود ہے کہ اللہ کے بندوں کے لئے حرام چیزوں میں اللہ نے شفا نہیں پیدا فرمائی ہے۔ تو اگر اونٹ وغیرہ کا پیشاب ناپاک اور حرام ہوتا تو حضورؐ اس کے ذریعہ سے علاج کا حکم نہ دیتے۔ تو حضورؐ کا علاج کے لئے حکم دینا پاک اور حلال ہونے کی دلیل ہے۔ لہٰذا کہنا پڑے گا کہ ماکول اللحم کا پیشاب پاک اور حلال ہے۔

دلیل (۳) ص ۶۵ س ۱۰ وقد روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے تقریباً تین سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عبد اللہ ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ حضورؐ نے اونٹوں کے پیشاب اور دودھ کے بارے میں ارشاد فرمایا کہ وہ پیٹ کی بیماری کے لئے باعثِ شفا ہے۔ لہٰذا ثابت ہوتا ہے کہ ماکول اللحم کا پیشاب پاک ہے۔ جب ہی تو امراض بطن کے لئے شفا قرار دیا گیا ہے

دلیل (۴) آپ نے مشکوٰۃ وغیرہ کے اندر پڑھا ہے کہ حضورؐ نے بکریوں کے باڑے میں نماز پڑھنے کی اجازت دی ہے اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ جانور اپنے باڑے میں پیشاب کرکے کوئی جگہ پیشاب سے خالی نہیں رکھتے۔ تو ان جانوروں کے باڑے میں نماز پڑھنے کی اجازت دینا اس بات کی دلیل ہے کہ ان جانوروں کا پیشاب

پاک ہے۔ جبھی تو پیشاب کے اوپر نماز پڑھنے کی اجازت دی گئی ہے۔

فریق ثانی کیطرف سے جوابات

فریق اول کی دلیل نمبر۱ کے تین جواب دیئے جاتے ہیں۔ ص۶۵/۱۳۴ وقالوا لما

رویتموہ فی حدیث العرنیین الخ یہاں سے تقریباً دس سطروں کے اندر جواب نمبر۱ پیش کیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اونٹ کا پیشاب خون کی طرح ناپاک ہے۔ دودھ اور گوشت کی طرح پاک نہیں ہے اور جو تم نے حضرت انسؓ کی حدیث عرنیین کے سلسلے میں نقل کی ہے۔ اس سے اونٹوں کے پیشاب کا پاک ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے کہ حضورؐ نے ان کو جو اجازت دی تھی وہ علی الاطلاق نہیں تھی بلکہ اجازت کی دو قسمیں ہیں

نمبر۱ : اجازت برائے ضرورت۔

نمبر۲ : اجازت برائے اباحت۔

اور حدیث عرینہ کے اندر اجازت برائے اباحت نہیں ہے بلکہ برائے ضرورت ہے۔ اور ضرورت برائے اباحت کا مطلب یہ ہے کہ شئی درحقیقت پاک ہے۔ اور اجازت برائے ضرورت کا مطلب یہ ہے کہ شئی درحقیقت ناپاک ہے لیکن شدت ضرورت کی بناء پر استعمال کی اجازت ہے جیسا کہ بوقت ضرورت ناپاک اور مردار کھانے کی بھی اجازت ہوتی ہے جس کو برائے اباحت نہیں کہا جاتا ہے۔ میں اسکی دو نظیریں پیش کرتا ہوں۔

نظیر (۱)

علامہ ابن نجیم مصریؒ الاشباہ والنظائر ص۱۴۰ میں ایک ضابطہ لکھا ہے "الضرورات تبیح المحظورات" کہ بوقت ضرورت ممنوع اور حرام چیز بھی حلال ہو جاتی ہے جیسے کہ میتہ کے کھانے کی اور شدت پیاس میں شراب پی کر پیاس بجھانے۔ اور خارش یا کھجلی کی وجہ سے مرد کے لئے ریشمی کپڑا پہننے کی اجازت ہے۔

ایسے ہی قبیلہ عرینہ کے لوگوں کے لئے حضور ؐ نے برائے علاج و ضرورت پیشاب پینے کی بھی اجازت دی ہے نہ کہ پیشاب کے پاک ہونے کی وجہ سے نظیر ۲ سطر ۱۶ میں حضرت انس ؓ کی روایت ہے کہ حضرت زبیر ؓ اور حضرت عبدالرحمٰن بن عوف ؓ کو سفر میں جوں وغیرہ کی وجہ سے کھجلی پیدا ہو گئی تھی تو حضور ؐ نے ان دونوں حضرات کو برائے علاج سفر میں ریشمی کپڑے پہننے کی اجازت دی تھی۔ لہذا اجازت برائے اباحت نہیں تھی۔ یعنی ریشمی کپڑا مرد کے لئے استعمال کرنا مباح ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ جوں اور کھجلی سے بچنے کی ضرورت کے لئے ہے ورنہ ریشمی کپڑا کا پہننا مرد کے لئے حرام ہے۔ اسی طرح میتہ کا کھانا اور شراب کا پینا حرام ہے اور بوقت ضرورت اجازت کی وجہ سے حلال ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح ماکول اللحم کا پیشاب بھی فی نفسہ ناپاک اور حرام ہے۔ لیکن بوقت ضرورت علاج کے لئے اجازت دینے سے حلال ہونا اور پاک ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ یہ جواب چونکہ زیادہ مضبوط ہے۔ اسلئے صاحب کتاب ؒ نے اس کو بیان کیا ہے۔ باقی دو جواب کتاب ؒ کے اندر نہیں ہیں اس لئے کہ وہ جوابات امام طحاوی ؒ کے نزدیک زیادہ مضبوط نہیں ہیں۔

جواب (۲) حدیث عرینہ میں فشربتم من البانہا وابوالہا میں صنعت تضمین کا معاملہ کیا گیا ہے۔ اور صنعت تضمین کی مختلف تعریفیں ہیں جو اپنی جگہ علم نحو و علم بدیع کی کتابوں میں موجود ہیں۔

ان میں سے ایک تعریف یہ ہے کہ دو مختلف عاملوں کے معمولوں کو ذکر کر دیا جائے اور ایک کو دوسرے پر عطف کر دیا جائے۔ اور ان میں سے ایک کا عامل ذکر کر دیا جائے اور دوسرے کا عامل حذف کر دیا جائے اور

معمول کے قرینہ سے اس مقدر عامل کے ساتھ ترجمہ کیا جاتے جیسے کہ اکلتُ اللحمَ واللبن میں ہے۔ اس کے اندر لحم کا عامل اکلتُ ہے۔ اور لبن کا عامل شربتم مقدر ہے۔ ایسے ہی حدیث عرینہ کے اندر بھی ماناجائے گا کہ البان کا عامل شربتم ہے اور ابوال کا عامل مقدر واضمدوا ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہوگی۔ اشربوا من البانہا واضمدوا من ابوالہا یعنی تم اونٹوں کے دودھ پیا کرو۔ اور اونٹوں کے پیشاب سے اپنے پیٹوں پر لیپ کیا کرو۔

جواب (۳) حدیث عرینہ حدیث ابوہریرہؓ استنزھوا عن البول فان عامۃ عذاب القبر منہ سے منسوخ ہو چکی ہے اس لئے کہ وفد عرینہ حضورؐ کے پاس ۶ھ کے اوائل جمادی الاول میں آیا تھا۔ اور حضرت ابوہریرہؓ ۶ھ کے اواخر شوال المکرم یا ذی قعدہ میں تشریف لائے تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث ابوہریرہؓ بعد کی ہے جس میں پیشاب سے بچنے کا حکم کیا گیا ہے۔ اور حدیث عرینہ مقدم ہے۔ اس لئے بعد والی روایت ناسخ ہوگی اور پہلی والی روایت منسوخ ہوگی۔

دلیل ۲ کا جواب ص ۶۵ س ۲۲ فثبت بذالک ان قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الخمر انہ دائر الخ سے تقریباً تین سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے کہ حقیقت یہ ہے کہ جن روایات کے اندر حضورؐ نے شراب کے بارے میں یہ فرمایا کہ شراب باعثِ شفا نہیں ہو سکتی ہے بلکہ وہ خود باعث مرض ہے وہ اسلئے تھا کہ زمانۂ جاہلیت میں شراب کی بڑی اہمیت تھی اور شراب فی نفسہٖ شفا کی چیز سمجھی جاتی تھی۔ یہ سلسلہ زمانۂ اسلام تک رہا۔ شراب کی حرمت نازل ہونے کے بعد بھی اسکی عظمت تھوڑی بہت باقی تھی تو حضورؐ نے اس کی عظمت کو بالکلیۃ دلوں سے نکال کر نفرت پیدا کرنے کے لئے فرمایا ہے کہ وہ باعثِ شفا نہیں بلکہ باعثِ مرض ہے۔ اور باعث شفا نہ ہونا ایسا نہیں ہے کہ وہ کسی بھی مرض کے

لئے باعثِ شفا نہ ہو بلکہ بعض مرضوں کے لئے باعثِ شفا نہیں ہے۔ اور بعض کے لئے ہے تو اس سے استدلال کر کے یہ ثابت کرنا درست نہیں ہو سکتا کہ پیشاب بھی چونکہ حرام ہے اس لئے یہ بھی باعث مرض ہو سکتا ہے نہ کہ باعثِ شفا۔

دلیل ۳ کا جواب حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی روایت میں ہے کہ ابوال الابل والبانہا شفاء لذرب بطونهم کہ اونٹ کا پیشاب اور دودھ کے اندر امراض بطن اور فساد معدہ وغیرہ کے لئے شفا ہے تو پیشاب کو پاک کرنے کے لئے یہ تمہاری دلیل تھی تو اس کا جواب یہ ہے کہ کسی چیز کا باعث شفاء ہو جانا پاک اور حلال ہونے کی دلیل نہیں ہوتی ہر بہت سی چیزیں فی نفسہ حرام ہوتی ہیں لیکن اللہ نے اس میں شفاء رکھی ہے تو ضرورۃً اور علاجاً اس کے استعمال کی اجازت اس کے پاک اور حلال ہونے کی دلیل نہیں ہوتی ہے جیسا کہ دلیل ۱ کے جواب میں ریشمی کپڑے کے استعمال کی اجازت سے واضح ہو جاتا ہے۔

دلیل ۴ کا جواب حضورؐ نے بکریوں کے باڑے میں نماز پڑھنے کی جو اجازت دی ہے وہ پیشاب کے پاک ہونے کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ اس لئے ہے کہ بکری بہت فرمانبردار اور کمزور جانور ہے۔ اس سے نقصان کا خطرہ نہیں ہوتا ہے لہذا بے خطر ہو کر بکریوں کے باڑے میں کپڑا بچھا کر نماز پڑھ سکتے ہو یا جو جگہ خشک ہو چکی ہے وہاں کپڑا بغیر بچھائے نماز پڑھ سکتے ہو اس لئے کہ زمین خشک ہو جانے سے پاک ہو جاتی ہے۔ (ذکوۃ الارض یبسہا) اور حضورؐ نے اونٹوں کے باڑے میں نماز پڑھنے سے اس لئے منع فرمایا ہے کہ اونٹ کینہ پرور اور طاقتور جانور ہے تو ان جانوروں کے باڑے میں نماز کے خشوع میں لگ جائے تو نقصان پہنچنے کا خطرہ ہے اور خشوع نہیں ہو سکتا۔ لہذا حضورؐ کا بکریوں کے باڑے

میں نماز کی اجازت دینا نقصان کا خطرہ نہ ہونے کی وجہ سے ہے۔ اور اونٹوں کے بارے میں نماز کا منع نقصان پہنچنے کے خطرے کی وجہ سے ہے نہ کہ پیشاب کے حکم کو مدنظر رکھتے ہوئے۔

فریق ثانی کی دلیل ص ۶۵ س ۲۶ میں فلما احتملت ما ذکرنا ولم یکن فیہا دلیل علی طہارۃ الابوال الخ سے چار سطروں کے اندر عقلی دلیل پیش فرماتے ہیں کہ مذکورہ روایات کے اندر پیشاب کے پاک ہونے پر کوئی دلیل نہیں ملی لہذا ہم نظر وفکر کے ذریعے غور کرتے ہیں کہ اونٹوں کے پیشاب کا حکم کیا ہے چنانچہ ہم نے غور وخوض کر کے دیکھا کہ جس طرح اونٹ کا گوشت پاک ہے۔ اسی طرح بنی آدم کا گوشت بھی پاک ہے لیکن سب کا اتفاق اس بات پر ہے کہ بنی آدم کا پیشاب بنی آدم کے خون کی طرح ناپاک ہے۔ اسی طرح اونٹوں کا پیشاب بھی اونٹوں کے خون کیطرح ناپاک ہونا چاہئے اور جس طرح بنی آدم کا پیشاب بنی آدم کے گوشت کی طرح پاک نہیں ہے۔ اسی طرح اونٹوں کا پیشاب اونٹوں کے گوشت کی طرح پاک نہیں سکتا ہے۔ یہی حضرت امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔

مسئلہ (۲) تداوی بالمحرم

ص ۶۵ س ۲۹ وقد اختلف المتقدمون الخ سے اخیر باب تک یہ مسئلہ بیان کیا جارہا ہے کہ تداوی بالمحرم جائز ہے یا نہیں؟ کہ حرام چیز استعمال کئے بغیر جان خطرے میں پڑ جانے کا ظن غالب ہو۔ اس کے بغیر کوئی چارہ ہی نہیں تو بالاتفاق حرام چیز کو استعمال کر کے جان کی حفاظت کر لینا لازم ہے۔ اور اگر ایسے خطرے کی بات نہیں ہے بلکہ حرام چیز کے استعمال کرنے سے شفایاب بھی ہو سکتا ہے اور استعمال نہ کرنیسے

جان کا خطرہ بھی نہیں ہے۔ تو اس صورت میں حرام چیز کے استعمال کرنے کے سلسلے میں پانچ مذاہب ہیں۔

مذہب (۱) امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ، امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک اس صورت میں حرام چیز کا استعمال کرنا علی الاطلاق ناجائز ہے۔

مذہب (۲) امام مالکؒ کے نزدیک علی الاطلاق جائز ہے۔

مذہب (۳) امام ابوبکر بیہقیؒ کے نزدیک حرام ہے۔ نشہ آور چیزوں سے تداوی جائز نہیں ہے اور باقی حرام چیزوں سے جائز ہے۔

مذہب (۴) امام طحاویؒ کے نزدیک نشہ آور چیزوں میں سے شراب سے تداوی جائز نہیں۔ شراب کے علاوہ باقی نشہ آور حرام چیزوں سے جائز ہے۔

مذہب (۵) حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ماہر فن طبیب وڈاکٹر اگر یہ مشورہ دیدے فلاں حرام چیز کے استعمال سے شفایاب ہو سکتا ہے۔ ورنہ جائز نہیں ہے۔ یہی قول حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ ہے۔

امام طحاویؒ نے مذکورہ عبارت کے ذیل میں اس بات کو ثابت فرمایا ہے کہ فقہاء کرام کے درمیان جو اختلاف واقع ہوا ہے یہ دراصل صحابہؓ اور تابعین متقدمین کے درمیان اختلاف کا ثمرہ ہے کہ ان کے درمیان اختلاف ہونے کی وجہ سے فقہاء کے اقوال بھی مختلف ہو گئے ہیں۔ چنانچہ صاحب کتاب نے بطور نظیر کے چار تابعینؒ کے مختلف اقوال بیان فرمائے ہیں۔

تابعی ۱: امام محمد ابن علیؒ کا قول ہے: وہ فرماتے ہیں کہ اونٹ

گائے اور بکریوں کے پیشاب کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ان کا یہ قول دو احتمال رکھتا ہے۔

احتمال ۱ ان کے نزدیک ان کے پاک ہونے کی وجہ سے علاج جائز ہے جو کہ امام محمدؒ کا قول ہے۔

احتمال ۲ ان جانوروں کا پیشاب پاک ہونے کی وجہ سے علاج جائز نہیں ہے بلکہ ضرورت کی وجہ سے جائز ہے جس کی تفصیل ماقبل میں گذری ہے۔

تابعی (۲) حضرت ابراہیم نخعیؒ کا قول ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ حضرات صحابہ کرام اونٹوں کے پیشاب سے علاج کرنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔ تو حضرت ابراہیم نخعی کا قول بھی محمد ابن الحنفیہؒ کی طرح دو احتمال رکھتا ہے۔

تابعی (۳) امام عطاء ابن ابی رباحؒ کا قول ہے انہوں نے فرمایا ہے کہ ہر ماکول اللحم کے پیشاب سے علاج کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ان کا قول بالکل واضح المعنی ہے کہ ان کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ ماکول اللحم کا پیشاب پاک ہونے کی وجہ سے علاج جائز ہے۔

تابعی (۴) امام حسن بصریؒ کا فتوی ہے کہ وہ اونٹ، گائے بکری کے پیشاب کو مکروہ سمجھتے تھے۔

نوٹ ص ۲۶ س ۱۰ اوکلاما ھذا معناہ الخ یعنی حضرت حسن بصریؒ نے اس پر کلام کیا ہے۔ اور ان سے مختلف اقوال ثابت ہیں۔ لیکن ان اقوال کا مطلب یہی ہے کہ حرام جانوروں کا پیشاب ناپاک ہے۔ تو صاحب کتاب نے تابعینؒ کے مذکورہ اقوال کو نقل کر کے اپنی طرف سے کوئی فیصلہ نہیں کیا ہے بلکہ اقوال کو نقل کر کے یوں ہی

چھوڑ دیا ہے۔ لہٰذا ہم بھی یوں ہی چھوڑ دیتے ہیں۔
البتہ اتنا دعویٰ ضرور ہے کہ تابعین کے مذکورہ اقوال کے ذریعہ سے ماکول اللحم کے پیشاب کے پاک ہونے کی بناء پر استدلال درست نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ پاک ہونے کی صورت میں بھی عند الضرورۃ برائے علاج استعمال جائز ہے۔

بابُ صفۃِ التیمّمِ کیفَ ھی

اس باب کے تحت تین مسائل زیر غور ہیں۔

مسئلہ ۱: تیمم کے لئے نیت شرط ہے یا نہیں؟

مسئلہ ۲: تیمم کے اندر کتنی ضربہ کی ضرورت پیش آتی ہے؟

مسئلہ ۳: ہاتھوں کا وظیفہ کہاں تک ہے؟

مسئلہ ۱ میں دو مذہب ہیں

مذہب (۱) امام زفرؒ۔ امام اوزاعیؒ کے نزدیک تیمم کے اندر نیت شرط نہیں ہے۔ اس لئے کہ تیمم درحقیقت وضو کا خلیفہ ہے۔ اور جب اصل کے اندر نیت شرط نہیں ہے تو خلیفہ کے اندر بطریقۂ اولیٰ شرط نہ ہوگی۔

مذہب (۲) ائمہ اربعہؒ اور جمہور فقہاء کرام کے نزدیک تیمم میں نیت شرط ہے۔ اس لئے کہ تیمم کے معنی لغت میں نیت اور قصد کرنے کے ہیں۔ اس لئے معنی حقیقی کو ترک نہیں کیا جا سکتا ہے۔

مسئلہ (۲) تیمم کے اندر کتنی ضربوں کی ضرورت ہے۔ تو اس سلسلہ میں معارف السنن جلد ۱ میں پانچ (۵)

مذاہب نقل فرماتے گئے ہیں۔

مذہب (۱) امام محمدؒ امام احمد ابن حنبلؒ۔ اسحٰق بن راہویہؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک تیمم کے اندر ایک ضربہ ہے جس سے ہاتھ اور چہرہ کا مسح کیا جائے گا۔

مذہب (۲) امام ابو حنیفہؒ۔ امام شافعیؒ۔ سفیان ثوریؒ اور جمہور فقہاء و محدثینؒ کے نزدیک تیمم کے اندر دو ضربہ ہیں۔ چہرہ کے لئے ایک ضربہ اور ہاتھوں کے لئے ایک ضربہ ہے

مذہب (۳) امام محمد بن سیرینؒ کے نزدیک تیمم کے اندر تین ضربہ ہیں۔ ایک چہرہ کے لئے۔ دوسرا ہاتھوں کے لئے۔ تیسرا ہاتھ اور چہرہ دونوں کے لئے۔

مذہب (۴) تیمم کے اندر دو ضربہ ہیں۔ ہر ایک سے چہرہ اور ہاتھ دونوں پر مسح کیا جائے گا۔ یہ قول حسن ابن حیؒ۔ اور عبدالرحمٰن ابن ابی لیلیٰؒ کا ہے۔

مذہب (۵) ایک نامعلوم جماعت کے نزدیک تیمم کے اندر چار ضربہ ہیں۔ دو ہاتھوں کے لئے ہیں۔ اور دو چہرہ کے لئے ہیں۔ علامہ حافظ ابن بزبزہؒ نے کہا کہ اس قول ۵ کی کوئی اصل نہیں ہے۔

مسئلے (۳) یہی ہمارا زیر بحث مسئلہ ہے۔ تیمم کے اندر ہاتھوں کا وظیفہ کہاں تک ہے۔ اس سلسلہ میں معارف السنن ص۲۷۴۔ اوجز المسالک صج ۱ ۱۳۲۔ الکوکب الدری صج ۱ ۸۸۔ امانی الاحبار صج ۲ ۱۱۹ میں قدرے اختلاف کے ساتھ چار مذاہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب (۱) امام ابن شہاب زہریؒ۔ اور محمد ابن سلمہؒ کے نزدیک تیمم کے اندر ہاتھوں کا وظیفہ مونڈھوں

اور بغلوں تک ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذہب قوم کے مصداق ہیں۔ لہذا یہ لوگ فریق اول کہلائیں گے۔

مَذہب (۲) امام احمد ابن حنبلؒ۔ اسحٰق ابن راہویہؒ۔ امام اوزاعیؒ اور داؤد ظاہریؒ وغیرہ کے نزدیک یدین کا وظیفہ رسغین تک ہے

مَذہب (۳) امام مالکؒ کے نزدیک رسغین تک واجب۔ اور مرفقین تک مستحب ہے

مَذہب (۴) حنفیہؒ۔ شافعیہؒ۔ سفیان ثوریؒ اور جمہور فقہاء کرامؒ کے نزدیک یدین کا وظیفہ مرفقین تک ہے۔ یہی تینوں مذاہب جملہ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔ اس لئے ان سب کو فریق ثانی قرار دیا جائے گا لیکن چونکہ رسغین تک کے قائلین اور مرفقین تک کے قائلین کے درمیان سخت اختلافی مسئلہ ہے۔ اسی لئے صاحب کتاب نے فریق ثانی کو دو فریقوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ چنانچہ ص۶۶ س۲۳ فافترقوا فریقین فقالت فرقۃ منہم التیمم للوجہ والیدین الی المرفقین وقالت فرقۃ منہم التیمم للوجہ والکفین سے اس اختلاف کی طرف اشارہ فرمایا ہے لیکن صاحب کتاب ان دونوں فریقوں کو ایک فریق قرار دے کر فریق اول سے مقابلہ کرائیں گے

دلائل

فریق اوّل کی دلیل شروع باب کی وہ حدیث شریف ہے جو حضرت عمار ابن یاسرؓ سے مروی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جس سفر میں آیت تیمم نازل ہوئی اس میں حضورؐ کے ساتھ میں بھی تھا کہ پانی نہ ہونے کی صورت میں صحابہ کرامؓ وضو کے لئے پریشان تھے

تو آیت تیمم نازل ہوئی تو صحابۂ کرام رضؓ نے ایک ضربہ کے ذریعہ سے چہرے پر مسح کیا۔ اور دوسرے ضربہ کے ذریعہ سے ہاتھوں پر مونڈھوں اور بغلوں تک مسح کیا۔ صاحب کتاب نے اس مضمون کی حدیث شریف کو عمار ابن یاسرؓ سے آٹھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ لہذا آپ کو تسلیم کرنا ہوگا کہ یدین کا وظیفہ تیمم کے اندر مونڈھوں اور بغلوں تک ہے۔

فریق ثانی کی طرف سے جواب

ص۶۶ س۴۴ فکان من الحجۃ لھذین الفریقین علی الفرقۃ الاولی سے ساڑھے تین سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ عمار ابن یاسرؓ نے اپنی روایت کے اندر صرف اتنا کہا ہے کہ صحابہ رضؓ نے مونڈھوں اور بغلوں تک مسح کیا ہے لیکن یہ نہیں کہا ہے کہ حضور ؐ نے اس طرح تیمم کرنے کا حکم فرمایا ہے لہذا حضرت عمار ابن یاسرؓ کی روایت میں حضورؐ کا قول ثابت نہیں ہے بلکہ یہ احتمال ہے کہ آیت تیمم جب نازل ہوئی ہے تو پوری آیت تیمم اکٹھا نازل نہیں ہوئی تھی بلکہ دو ۲ ٹکڑوں میں الگ الگ نازل ہوئی ہے۔ پہلے ٹکڑے کے اندر صرف نفس تیمم کا ذکر ہے صفت تیمم کا ذکر نہیں ہے جیسا کہ آیت کریمہ فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعیدًا طیبًا میں ہے۔ اور جب صحابہ کرام کا عمل مختلف ہو گیا کہ کوئی رسغین تک، کوئی مرفقین تک اور کوئی مناکب اور آباط تک مسح کرنے لگے تو بعد میں دوسرا ٹکڑا فامسحوا بوجوھکم وایدیکم منہ تک صفت تیمم کے سلسلے میں نازل ہوئی ہے حضرت عمارؓ کی روایت آیت کریمہ کے پہلے ٹکڑے کے نازل ہونے کے بعد دوسرے ٹکڑے کے نازل ہونے کے پہلے کی ہے لہذا اس سے استدلال درست نہیں ہو سکتا۔

آیت تیمم کے دو ٹکڑوں میں نازل ہونیکی دلیل

اب تیمم کے دو ٹکڑوں میں نازل ہونے کی دلیل صدیقہ عائشہ رض کی روایت سے ثابت ہے جس کو صاحب کتاب نے سطر ۲ ومما یدل علیٰ ماقلنا من ذالك سے تقریبًا آٹھ سطروں کے اندر پیش فرمایا ہے۔ پورا واقعہ یوں ہے کہ حضرت صدیقہ رض فرماتی ہیں کہ ایک غزوے سے ہم لوگ واپس ہورہے تھے اور میرے گلے میں ایک بڑا ہار تھا جو ناف تک پہنچ جاتا تھا۔ جب مدینے سے چھ میل کے فاصلے پر مقام معرس تک پہونچے تو غلبۂ نوم کی وجہ سے میں اونگھنے لگی تو اسی میں میرے گلے کا ہار نکل کر گر گیا تو اس مقام پر صبح کے قریب حضور ﷺ کے ساتھ ہم اترے تو میں نے حضور ﷺ سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میرے گلے کا ہار کھو گیا۔ تو حضور ﷺ نے صحابۂ کرام سے فرمایا کہ تمہاری ماں کے گلے کا ہار کھو گیا ہے اسے تلاش کرو۔ تو صحابہ رض وہ ہار تلاش کرکے لے آئے اور اس کے تلاش کرنے میں نماز کا وقت ہو چکا تھا۔ اور صحابۂ کرام پانی پر قادر نہیں تھے۔ تو ان میں سے بعض کفین اور بعض مونڈھوں تک اور بعض اپنے جسم پر تیمم کرنے لگے یہ خبر حضور ﷺ کو پہنچی تو حضور ﷺ نے اللہ تعالیٰ کی طرف توجہ فرمائی۔ تو آیت تیمم نازل ہوئی۔

ففی ھذا الحدیث یہاں سے صاحب کتاب تقریبًا دو سطروں میں حضرت صدیقہ رض کی حدیث سے استدلال فرمارہے ہیں کہ اس حدیث شریف کے اندر بالکل واضح ہے کہ جس وقت صحابہ مختلف طریقے سے تیمم فرمارہے تھے۔ اس سے پہلے نفس تیمم کا حکم نازل ہوچکا ہے جو حدیث شریف سے واضح ہے۔ لیکن صفتِ تیمم نازل نہیں ہوئی تھی۔ تو حدیث شریف کے اندر اس

واقعہ کے بعد جس آیت کے نازل ہونے کا ذکر ہے وہ پوری آیت تیمم نہیں ہے۔ بلکہ آیت تیمم کا دوسرا ٹکڑا ہے جو حدیث شریف سے بالکل واضح ہے تو معلوم ہوا کہ نفس تیمم کا حکم نازل ہونے کے بعد صحابہ رضنے اس طرح تیمم کیا ہے۔ پھر بعد میں صفت تیمم کے سلسلے میں دوسرا ٹکڑا نازل ہوا ہے۔ تو حضرت عمار ابن یاسر رض کی روایت جو ماقبل میں گذری ہے اور آیت کریمہ کے دوسرے ٹکڑے کے نازل ہونیکے پہلے کے اعتبار سے ہے۔

حضرت عائشہ رض کا ہار ایک ہی سفر میں دو مرتبہ کھویا جانا۔

نوٹ: آیت تیمم کا پہلا ٹکڑا حضرت عائشہ رض کے ہار کھو جانے کے موقع پر نازل ہوا ہے۔ اسی طرح دوسرا ٹکڑا بھی حضرت صدیقہ رض کے ہار کھو جانے کے موقع پر نازل ہوا ہے۔ اور اس بارے میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہے۔ نیز اس بارے میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ حضرت صدیقہ رض کا ہار دو مرتبہ کھویا گیا تھا۔ لیکن اختلاف اس بارے میں ہے کہ دونوں واقعہ ایک ہی سفر میں پیش آئے تھے یا دو سفر میں۔ تو بعض لوگوں نے کہا ہے کہ آیت کریمہ کا پہلا ٹکڑا غزوہ ذات الرقاع کے موقع پر ہار کھو جانے کے موقع پر نازل ہوا ہے اور غزوہ ذات الرقاع غزوہ بنی المصطلق سے پہلے واقع ہوا ہے۔ اور دوسرا ٹکڑا غزوہ بنی مصطلق میں ہار کھو جانے کے موقع پر نازل ہوا ہے۔ اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ دونوں واقعہ غزوہ بنی المصطلق میں پیش آئے ہیں۔ اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ غزوہ سے واپسی میں جب قافلہ پہلی منزل پر آکر اترا تو وہاں پر کجاوہ سے نیچے اترتے وقت حضرت صدیقہ رض کا ہار نیچے گر گیا اور اسی پر اونٹنی بیٹھ

گئی تھی۔ اس موقع میں ہار تلاش کرتے کرتے نماز کا وقت آگیا۔ اور وضو کے لئے پانی نہیں تھا تو آیت کریمہ کا پہلا ٹکڑا نازل ہوا۔ اور جب قافلہ چلنے لگا اور اونٹنی کو اٹھایا گیا تو اونٹنی کے نیچے ہار دستیاب ہوگیا۔ اس کے بعد جب قافلہ چل کر رات کے اخیر حصہ میں مقام معرس پر پہونچا تو صبح کا وقت قریب تھا تو ہار دوبارہ کھو گیا جس کی طرف حضرت صدیقہ رضؓ نے اپنی اس روایت میں اشارہ فرمایا ہے۔ اور اس موقع پر بے ترتیب تیمم کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے صفت تیمم کے سلسلے میں آیت کریمہ کا دوسرا ٹکڑا نازل فرمایا۔

جواب (۲) ص ۶۷ س ۲ وممایدل ایضا علی ان ھذہ الآیۃ تنفی مافعلوا من ذالک سے تقریباً تیرہ سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت عمار ابن یاسرؓ کی دوسری روایات اور حضورؐ کے زمانہ کے بعد ان کا عمل مونڈھوں اور بغلوں تک تیمم کرنے کے خلاف ہے۔ لہٰذا حضرت عمار ابن یاسرؓ کی ان روایات سے استدلال درست نہیں ہو سکتا جن کو فریق اول نے پیش کیا ہے کیونکہ ان روایات کے خلاف دوسری روایات بھی موجود ہیں۔ نیز حضرت عمارؓ کا عمل بھی ان روایات کے خلاف ہے۔ اس لئے حضرت عمارؓ کی پہلی قسم کی روایات سے استدلال کر کے مونڈھوں اور بغلوں تک تیمم کو ثابت کرنا درست نہیں ہو سکتا۔ صاحب کتاب نے مونڈھوں اور بغلوں تک تیمم کے خلاف حضرت عمارؓ کی روایت وعمل کو آٹھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

سند ۱ میں ان عمار ابن یاسرؓ سأل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن التیمم فامرہ بالوجہ و الکفین کا لفظ آیا ہے۔

سند ۲: ایک واقعہ سے متعلق ہے کہ ایک آدمی نے حضرت عمرؓ کے پاس آکر سوال کیا کہ میں جنبی ہو گیا ہوں اور پانی نہیں پا رہا ہوں تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ نماز نہ پڑھئے تو حضرت عمارؓ نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ کیا آپ کو یاد نہیں ہے کہ میں اور آپ ایک سریہ میں تھے۔ اتفاق سے ہم دونوں جنبی ہو گئے پانی نہ ہونے کی وجہ سے آپ نے نماز نہیں پڑھی اور میں نے مٹی میں لڑھک کر پورے بدن کا تیمم کیا اور نماز ادا کی تھی۔ جب حضورؐ سے آکر حالات بیان کئے تو حضورؐ نے فرمایا کہ تمہیں اتنا کافی تھا۔ یہ کہتے ہوئے چہرہ اور کفین پر مسح فرما کر دکھایا۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مونڈھوں اور بغلوں تک تیمم کا حکم نہیں ہے۔

اشکال: یہ وارد ہوتا ہے کہ جب غزوہ بنی المصطلق کے موقع پر صفت تیمم کا حکم نازل ہو چکا تھا تو بعد میں پورے بدن کا تیمم کرنے کا کیا مقصد ہے؟

جواب: صفت تیمم جو نازل ہوئی تھی وہ وضو کی ضرورت کے وقت میں تھا۔ جنابت کے بارے میں علم نہیں تھا۔ اس وجہ سے حضرت عمار ابن یاسرؓ نے پورے بدن کا تیمم کیا۔ اور حضرت عمرؓ نے تیمم ہی نہیں کیا۔ اور حضورؐ نے بعد میں تبلا دیا کہ جنابت اور حدث دونوں کا تیمم یکساں ہے یعنی چہرہ اور ہاتھوں پر مسح کرنا کافی ہے۔

سند ۳: یہ مجمل روایت ہے

سند ۴: اس میں مسح بهما وجهه وكفيه کا لفظ ہے۔

سند ۵: اس میں بھی وہی الفاظ ہیں۔

سند ۶: اس میں راوی سلمہ بن کہیل کا لفظ ہے لا ادری بلغت ذراعين ام لا کا لفظ ہے۔

سَند ۷ فمسح بهما وجهه ویدیه الی انصاف الزراع کا لفظ ہے۔

سَند ۸ میں بھی ایسا ہی ہے۔ ان میں سے کسی بھی روایت میں مونڈھوں اور بغلوں تک مسح کرنا ثابت نہیں ہے۔

اس لئے آپ کا استدلال درست نہیں ہوسکتا۔

ص۶۷ قَالَ ابوجعفرؒ سے ڈیڑھ سطروں کے اندر حضرت عمارؓ کی مذکورہ روایات کی سند کا اضطراب بیان فرمارہے ہیں کہ حضرت عمارؓ کی روایات کا مدار حضرت عبدالرحمٰن ابن ابزیؓ پر ہے۔ اور عبدالرحمٰن ابن ابزیؓ کے تین شاگرد ہیں۔

شاگرد (۱) سعید ابن عبدالرحمٰنؒ۔

شاگرد (۲) زر ابن عبداللہؒ۔

شاگرد (۳) ابو مالکؒ

پہلی سند کے اندر حضرت سعید ابن عبدالرحمٰن ابن ابزا عن ابیہ۔ اس صورت میں عبدالرحمٰن ابن ابزا تابعی ہیں اور حضرت ابزا صحابی ہوں گے۔ اور دوسری شکل میں بھی یہی شکل ہے۔ اور سند ۵ جسمیں حضرت امام طحاوی کے استاد محمد ابن خزیمہ ہیں۔ یہ بھی زر ابن عبداللہ کی روایت ہے۔ اس میں ابن عبدالرحمٰن ابن ابزا کا لفظ نہیں ہے بلکہ ابن کا لفظ اڑادیا گیا ہے اس صورت میں عن ابیہ کا مصداق عبدالرحمٰن نہیں ہوگا بلکہ ان کے والد حضرت ابزا ہوں گے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابزا صحابی نہیں ہیں بلکہ تابعی ہیں۔

صاحب کتاب نے اس عبارت کے ذیل میں اتنا اضطراب دکھایا ہے۔ نیز یہ اضطراب بھی سمجھ میں آتا ہے کہ سند ۱۲ میں ابو مالکؒ نے براہ راست حضرت عمارؓ سے روایت کی ہے۔ اور سند ۷ میں ابو مالک

اور عمار کے درمیان دو راوی اور ہیں۔ یعنی عبد الرحمٰن ابن ابزا۔ اور ابزا ہیں تو سند کے اعتبار سے حضرت عمار کی روایت میں دو طرح کے اضطراب ہو گئے۔

ص ۲۴ **فقد اضطرب علینا حدیث عمارؓ** سے تقریبًا دو سطروں کے اندر حضرت عمارؓ کی روایت کے متن میں اضطراب ثابت کرتے ہیں کہ مذکورہ روایات کے اندر حضرت عمارؓ سے مونڈھوں اور بغلوں تک مسح کرنا ثابت نہیں ہے بلکہ یا تو کفین تک ثابت ہے یا ذراعین اور مرفقین تک ثابت ہے۔ اور مذکورہ روایت کا مؤخر ہونا بالکل واضح ہوتا ہے کیونکہ وہ دور فاروقی کی روایت ہے اور مونڈھوں تک کی روایت کا مقدم ہونا واضح ہے اسلئے مونڈھوں تک والی روایت جو عبید اللہ ابن عبد اللہ ابن مسعودؓ اور ابن عباسؓ نے حضرت عمارؓ سے روایت کی ہے وہ مقدم ہے اور کفین اور ذراعین کی روایت مؤخر ہے اسی لئے کفین اور ذراعین میں سے کسی ایک کو لینا زیادہ بہتر ہوگا۔

فریق ثانی کی دلیل اور نظر طحاوی

ص ۶۷ س ۲۶ **فنظرنا فی ذالک** سے ص ۶۸ س ۳ **فلما اختلفوا** تک کے اندر فریق ثانی کی طرف سے دلیل پیش کرنے کے لئے احادیث شریفہ کے درمیان تعارض کو ثابت فرماتے ہیں۔ صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ ہم نے غور کر کے دیکھا کہ **باب ذکر الجنب والحائض** کے تحت ص ۵۱ مطبع آصفیہ میں حضرت ابوجہیم ابن حارثؓ اور عبد اللہ ابن عباسؓ کی روایت گذری ہے۔ ابوجہیم بن حارثؓ کی روایت میں کفین تک تیمم کا ذکر ہے۔ اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت حضرت امام نافع کے طریق سے مرفقین تک ہے۔ ان میں سے ابوجہیمؓ کی روایت ان لوگوں کے لئے حجت بنے گی جو کہ رسغین تک تیمم کے قائل ہیں۔ اور ابن عباسؓ کی روایت ان لوگوں کے لئے حجت بنے گی جو مرفقین تک تیمم کے قائل

ہیں۔ اور اسی باب کے شروع میں حضرت عمار ابن یاسرؓ کی روایت جس میں مناکب تک تیمم کرنا ثابت ہے۔ یہ ان لوگوں کے لئے حجت بنے گی جو مناکب تک تیمم کے قائل ہیں۔ اس تعارض کے دفع کے لئے ہم نے غور کر کے دیکھا کہ ہمارے سامنے کل چار قسم کی روایات آئی ہیں۔

نمبر (۱) یدین کا تیمم کرنا جیسا کہ باب ذکر الجنب کے تحت ص۵۱ میں ابوجہم کی روایت میں مذکور ہے۔ صاحب کتاب اس جگہ کفین کا لفظ لائے ہیں۔ حقیقت میں کفین نہیں بلکہ یدین کا لفظ ہے۔

نمبر (۲) مناکب اور آباط تک کی روایت جیسا کہ اس باب کے شروع میں حضرت عمارؓ کی روایت گذری ہے۔

نمبر (۳) کفین کی روایت جیسے کہ اسی باب کے تحت ص۶۷ میں حضرت عمارؓ کی روایت میں مذکور ہے جو کہ سعید ابن عبد الرحمن اور ذر ابن عبد اللہ ابو مالک عن عبد الرحمن ابن ابزا عن ابیہ کے طریق سے گذری ہے۔

نمبر (۴) باب ذکر الجنب کے تحت ص۵۱ میں امام نافعؒ کے طریق سے عبد اللہ ابن عباسؓ کی روایت اور یہاں پر ص۶۷ س۲۹ سے اسلع ابن شریک تمیمیؓ کی روایت میں ذراعین کا لفظ ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ کیفیت تیمم کے سلسلے میں جتنی روایات ہیں ان سب کے اندر متن کے اعتبار سے گوناگوں اضطراب ہے۔ اس لئے ان میں سے کسی سے استدلال کرنا درست نہیں ہوگا بلکہ نظر و فکر سے کام لینا ہوگا۔

نظر طحاویؒ

چنانچہ صاحب کتاب ص۶۸ س۳ فلما اختلفوا فی التیمم کیف هو سے تقریباً چار سطروں کے اندر نظر قائم کر کے مناکب تک تیمم کو باطل قرار دیا ہے۔

نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ تیمم کے اندر تخفیف مطلوب ہے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے اعضاء وضو میں سے بعض اعضاء کو تیمم سے ساقط کر دیا ہے جیسا کہ راس اور رجلین۔ جب تیمم کے اندر تخفیف مقصود ہے تو جن اعضاء پر تیمم لازم ہے ان میں تیمم کا وظیفہ وضو کے وظیفہ سے تجاوز نہیں کرسکتا۔ اور یدین کے اندر وضو کا وظیفہ مرفقین تک ہے۔ لہذا تیمم کا وظیفہ بھی مرفقین سے آگے نہیں بڑھ سکتا۔

نوٹ صاحب کتاب نے باب ذکر الجنب والحائض کے حوالہ سے ابو جہیمؓ کی روایت میں کفین کا لفظ بتلایا ہے۔ اور ابن عباسؓ کی روایت میں مرفقین کا لفظ بتلایا ہے۔ یہ روایت بالمعنی کے اعتبار سے صحیح ہوسکتا ہے ورنہ وہاں پر یہ الفاظ نہیں ہیں بلکہ ابو جہیمؓ کی روایت میں یدین کا لفظ ہے اور ابن عباسؓ کی روایت میں ذراعین کا لفظ ہے

نوٹ ۲ ص۶۸ س۱ فقال لی یا اسلع قم فارحل لنا۔ رحل کوچ کرنا اور سفر کے لئے کجاوہ کسنا حضرت اسلع ابن شریکؓ حضورؐ کے کجاوہ کسنے اور اتارنے پر مامور تھے۔ ترجمہ یہ ہوگا۔ اے اسلع اٹھو اور ہمارا کجاوہ کسو۔

رسغین تک تیمم کا مسئلہ

ص۶۸ س۷ ثم اختلف فی الذراعین هل یُوَمّمان ام لا؟

سے ایک دوسرا اختلافی مسئلہ پیش کرتے ہیں کہ ماقبل میں مناکب تک تیمم کا باطل ہونا ثابت ہوچکا ہے۔ اب یہاں سے مناکب تک تیمم کے منکرین کے درمیان اختلاف کو بیان فرمارہے ہیں کہ تیمم مرفقین تک کیا جائے یا رسغین تک اس سلسلہ میں دو جماعتیں ہوگئی ہیں۔

جماعت ۱ امام مالکؒ، امام احمد ابن حنبلؒ، اسحٰق بن راہویہؒ، امام اوزاعیؒ وغیرہ کے نزدیک رسغین تک تیمم لازم ہے۔

جماعت ۲ امام ابوحنیفہ امام شافعیؒ اور جمہور کے نزدیک مرفقین تک تیمم لازم ہے

دلائل

فریق اول کی دلیل حضرت ابوجہیم کی روایت ہے جس میں کفین تک تیمم کا ذکر ہے

فریق ثانی کے دلائل فریق ثانی کی طرف سے تین دلیلیں پیش کیجاتی ہیں۔

دلیل نمبر ۱ ص ۶۸ فرأینا الوجہ یمم بالصعید سے تقریباً چار سطروں میں عقلی دلیل پیش کیجاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمنے غور کرکے دیکھا کہ جن اعضائے وضو سے تیمم ساقط ہوتا ہے ان میں سے بعض حصہ سے تیمم ساقط نہیں ہوتا جیساکہ راس اور رجلین کہ انمیں سے ہر ایک پر سے کلی طریقہ پر تیمم ساقط ہے۔ اور جن پر تیمم لازم ہے انہیں سے بعض حصہ پر تیمم لازم نہیں ہوتا بلکہ پورے پر ہوتا ہے جیساکہ وجہ (چہرہ) تو ثابت ہوا کہ جب کسی حصہ سے تیمم کا وظیفہ ساقط ہوتا ہے اور جب کسی حصہ پر تیمم لازم ہوتا ہے تو اس اصول کا تقاضہ یہ ہیکہ اگر یدین پر تیمم کو لازم سمجھا جائے تو پورے کے پورے وضو کے وظیفہ تک تیمم لازم ہوگا جس کو قرآن کریم میں مرفقین تک بتایا ہے۔ لہذا کہنا ہوگا کہ یدین کا تیمم مرفقین تک ہے یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے۔

دلیل نمبر ۲ سطر ۱ وقد روی ذالک عن ابن عمرؓ وجابرؓ سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر حضرت عبداللہ ابن عمرؓ و جابرؓ کے فتوے اور عمل پیش کئے جاتے ہیں کہ ان دونوں حضرات کا فتویٰ اور عمل یہی ہے کہ وضو کی طرح تیمم کے اندر بھی یدین کا وظیفہ مرفقین تک ہے۔ صاحب کتاب نے ان دونوں صحابی کے فتوی اور عمل کو پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل نمبر ۳ حضرات تابعین میں سے جلیل القدر تابعی حضرت حسن بصریؒ کا فتویٰ ہے کہ تیمم کے اندر یدین کا وظیفہ مرفقین تک ہے۔ اس فتوے کو صاحب کتاب نے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

باب غسل يوم الجمعة

جمعہ کے دن غسل کرنا واجب ہے یا سنّت اس سلسلہ میں اوجز المسالک ص ۳۲۵ ج ۱ نیل الاوطار ص ۲۳۲ ج ۱ فتح الملہم ص ۳۸۴ ج ۲ بذل المجہود ص ۲۰۸ ج ۱ امانی الاحبار ص ۱۳۸ ج ۲ اور ص ۱۴۶ ج ۲ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہبُ نمبر ایک امام حسن بصریؒ عطاء بن رباحؒ سفیان ثوریؒ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک جمعہ کے دن غسل کرنا واجب ہے اور بعض لوگوں نے امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کیطرف بھی اس قول کو منسوب کیا ہے. جیساکہ ہدایہ وغیرہ میں ہے۔

لیکن اس قول کو ان حضرات کی طرف منسوب کرنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے مذہب کی کتابوں کے اندر وجوب کا قول نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذہب قوم کے مصداق ہیں۔

مذہبُ نمبر دو ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء ومحدثینؒ کے نزدیک جمعہ کے دن غسل کرنا واجب نہیں ہے بلکہ سنّت ہے یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل: شروع باب کی وہ حدیث شریف ہے جس کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صیغۂ امر کے ذریعہ سے جمعہ کے دن غسل کرنے کا حکم فرمایا ہے جس سے وجوب کا ثابت ہونا بالکل واضح ہوتا ہے۔ اس مضمون کے حدیث شریف کو صاحب کتاب نے نو ۹ صحابہؓ سے بیس سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ایک :۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے تین سندوں کے ساتھ
صحابی نمبر دو :۔ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے آٹھ سندوں کیساتھ
صحابی نمبر تین :۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک سند کے ساتھ
صحابی نمبر چار :۔ ام المومنین حضرت حفصہؓ سے دو سندوں کے ساتھ
صحابی نمبر پانچ :۔ حضرت عائشہؓ سے ایک سند کیساتھ
صحابی نمبر چھ :۔ ایک انصاری صحابیؓ سے ایک سند کے ساتھ
صحابی نمبر سات :۔ حضرت جابرؓ سے ایک سند کے ساتھ
صحابی نمبر آٹھ :۔ حضرت ابو سعید خدریؓ سے دو سندوں کیساتھ
صحابی نمبر نو :۔ حضرت براء بن عازبؓ سے ایک سند کیساتھ

ان متواتر سندوں کیساتھ حضورؐ کا صیغۂ امر کے ساتھ غسل جمعہ کا حکم کرنا ثابت ہے۔ لہذا کہنا ہوگا کہ جمعہ کے دن غسل کرنا واجب ہے۔

فریق ثانی کیطرف سے جواب فریق اول کیخلاف

ص ۶۹ س ۲۶ ولکنہ مما قد امر بہ رسول اللہ

لمعان قد کانت سے فریق اول کی جانب سے فریق اول کی دلیل کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعہ کے دن غسل کرنیکا جو حکم فرمایا ہے وہ متعدد وجوہ کی بنا پر تھا اس لئے جہاں جہاں وہ وجوہات اور علتیں موجود نہ ہوں وہاں وجوب کا حکم نہیں لگایا جا سکتا ہے چونکہ نبی کریم صلعم کا حکم علت کے ساتھ معلول ہے۔ مثلاً شروع اسلام میں صحابہ کرامؓ محنت و مزدوری کیا کرتے تھے جس سے پسینہ پسینہ ہو جایا کرتے تھے اور جمعہ کے دن اسی کپڑے میں بغیر غسل کے جمعہ پڑھنے کیلئے مسجد نبوی میں حاضر ہو جایا کرتے تھے اور مسجد نبوی کی چھت بہت نیچی تھی تو اس حالت میں پسینہ اور گندگیوں کی بو کی وجہ سے ایک سے دوسرے کو تکلیف ہوتی تھی اور حضورؐ نے جب اس کو محسوس کیا تو صحابہ کرامؓ کو حکم فرمایا کہ جمعہ کے دن غسل ضرور کر لیا کرو۔ نیز اگر موجود ہو تو

خوشبو بھی لگا لیا کرو تاکہ ایک کو دوسرے کو تکلیف نہ ہو اور جب بعد میں صحابہ کرامؓ کو اللہ نے وسعت عطا فرمائی تو محنت مزدوری کرنا کم کر دیا۔ اور مسجد نبوی کی توسیع کرلی گئی تو وہ ایذار کی علت ختم ہوگئی۔ لہذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا صیغۂ امر کیساتھ حکم فرمانا مذکورہ علت کے ساتھ معلول تھا اور جب وہ علت ختم ہوگئی تو حکم بھی ختم ہو چکا ہے۔ صاحب کتاب نے اس علت کو دو صحابہؓ سے نقل فرمایا۔

صحابی نمبر ایک ۱ صـ ۶۹ / س ۲۶ فمنہا ماروی علی ابن عباسؓ فی ذالک سے تقریباً نو سطروں کے اندر حضرت ابن عباسؓ سے نقل فرمایا ہے۔

حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ جب ابن عباسؓ سے سوال کیا گیا کہ جمعہ کے دن غسل واجب ہے یا نہیں؟ تو (حضرت) ابن عباسؓ نے جواب دیا کہ واجب نہیں ہے بلکہ جو غسل کرے گا اس کو ثواب ملے گا اور جو غسل نہیں کرے گا تو اس پر کوئی الزام بھی نہیں ہے۔ اور میں تمکو بتلاتا ہوں کہ غسل کا حکم کسطرح نافذ ہوا تھا کہ صحابہ کرامؓ موٹے موٹے کھدڑ اور اون کے کپڑے پہن کر اپنی پیٹھ کے اوپر بوجھ ڈھویا کرتے تھے اور مسجد نبوی علی صاحبہ الصلوٰۃ والتسلیم کی چھت نیچی تھی اور صحابہ کرامؓ اسی حالت میں جمعہ میں حاضر ہوتے تھے اور ان کے جسم سے پسینہ نکلتا تھا جسکی وجہ سے ایک کو دوسرے سے تکلیف ہوتی تھی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل اور خوشبو کا حکم فرمایا تھا لہذا ثابت ہوا کہ جمعہ کے غسل کا حکم علتِ ایذار کیساتھ معلول تھا بعد میں وہ علت ختم ہوگئی تھی اس لئے وہ حکم معلول بہ بھی ساقط ہو چکا ہے۔ اب زیادہ سے زیادہ حصول فضیلت کے لئے حکم کیا جاسکتا ہے۔ نیز حضرت ابن عباسؓ ان راویوں میں سے ہیں جنہوں نے وجوب غسل کے سلسلہ روایت نقل کی ہے اور یہاں پر حضرت ابن عباسؓ کا فتویٰ وجوب کے خلاف ہے جو کہ روایت کے منسوخ ہونے کی دلیل ہے۔

صحابی نمبر دو ص۲۴ وقد روی عن عائشہؓ فی ذالک سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر حضرت عائشہؓ سے وہ علت بیان کی جاتی ہے حضرت صدیقہؓ فرماتی ہیں کہ لوگ موٹے کپڑے میں محنت کر کے اسی حالت پر مسجد نبوی میں نماز پڑھنے آتے تھے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی بدبو محسوس کر کے غسل کا حکم فرمایا تھا۔ معلوم ہوا کہ نبی کریمؐ کا حکم فرمانا اسی علتِ ایذا کی بنا پر تھا جس کی تفصیل ابن عباسؓ سے گزر چکی ہے وہ حکم صحابہ کرامؓ پر واجب ہونے کی بنا پر نہیں تھا بلکہ علت ایذا کی بنا پر تھا۔ نیز حضرت عائشہؓ بھی ان ہی راویوں میں سے ہیں جس سے وجوب غسل کی روایت نقل کی گئی ہے لہٰذا ان کا فتویٰ روایت کیخلاف ہونے کی وجہ سے روایت کا منسوخ ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ اس لئے جمعہ کے دن غسل کا حکم وجوبی نہیں ہو سکتا بلکہ فضیلت کیلئے ہو سکتا ہے۔

فریق ثانی کے دلائل:۔ فریق ثانی کی جانب سے دو دلیلیں پیش کیجاتی ہیں۔

دلیل نمبر ایک ص۲۴ وقد روی عن عمر ابن الخطابؓ ما یدل علی ان ذالک لم یقع عندہ موقع الفرض سے تقریباً سولہ سطروں کے اندر چھ سندوں کیساتھ حضرت عمرؓ کی رائے پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عمرؓ کی رائے کے مطابق جمعہ کے دن غسل واجب نہیں ہے۔ ایک دفعہ حضرت عمرؓ خطبہ دے رہے تھے اسی اثنا میں حضرت عثمان غنیؓ تشریف لائے حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ لوگ جمعہ کی نماز میں حاضر ہونے میں تاخیر کرتے ہیں حضرت عثمان غنیؓ نے فرمایا کہ حضرت میں اذان سنکر فوراً بازار سے روانہ ہو گیا اور وضو کے علاوہ کوئی دوسرا کام نہیں کیا۔ تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ تاخیر بھی ہے اور صرف وضو بھی؟ حالانکہ آپ جانتے ہیں نبی کریم صلعم نے ہمکو غسل کا بھی حکم فرمایا ہے بس اتنے میں بات ختم ہو گئی۔ لیکن نہ تو حضرت عمرؓ نے عثمان غنیؓ کو لوٹ کر غسل کرنے کا حکم فرمایا اور نہ حضرت عثمان غنیؓ نے خود جا کر غسل فرمایا۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے

کہ حضرت عمرؓ نیز حضرت عثمان غنیؓ کے نزدیک جمعہ کے دن غسل واجب نہیں ہے اگر واجب ہوتا تو حضرت عمرؓ حضرت عثمان غنیؓ کو غسل کرنے کیلئے واپس کر دیتے نیز عثمان غنیؓ خود بھی غسل فرما لیتے۔ ص۲۶ قال ابو جعفر ففی ہذہ الآثار غیر معنی ینفی وجوب الغسل سے تقریباً چھ سطروں کے اندر مذکورہ حدیث شریف کی توجیہ اور ساتھ ساتھ ایک اشکال کا جواب دیکر مدعا کو ثابت فرمایا ہے۔

اشکال اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے ابھی ابھی حضرت عمرؓ کا جو قول پیش کیا ہے اس سے عدم وجوب ثابت نہیں ہوتا بلکہ بظاہر وجوب ثابت ہے چنانچہ آخری روایت میں حضرت ابن عمرؓ سے اسطرح نقل کیا گیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت عثمان غنیؓ سے یہ کہا تھا کہ کیا یہی وقت ہے جمعہ میں حاضر ہونیکا تو حضرت عثمان غنیؓ نے جواب دیا تھا کہ اذان سنکر فوراً وضو کر کے روانہ ہو گیا ہوں کوئی دوسرا کام نہیں کیا ہے تو حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ صرف وضو کیا ہے حالانکہ آپکو معلوم ہے کہ ہمکو غسل کا حکم بھی کیا گیا تھا لہذا حضرت عمرؓ کے اس قول سے وجوب ثابت ہوتا ہے

جواب صاحب کتاب اس عبارت کے ذریعہ سے جواب دینا چاہتے ہیں کہ مذکورہ روایات کے اندر متعدد معنی اور وجوب ایسے ہیں جو وجوب غسل کے منافی ہیں۔ ان میں سے ایک معنی یہ ہے کہ حضرت عثمان غنیؓ نے غسل نہیں کیا بلکہ صرف وضو پر اکتفاء کیا ہے اگر غسل واجب ہوتا تو حضرت عثمان غنیؓ وضو پر اکتفاء نہ فرماتے اور حضرت عمرؓ نے یہ ضرور کہا ہے کہ ہمکو غسل کا حکم فرمایا گیا ہے لیکن حضرت عثمان غنیؓ کو واپس جاکر غسل کرنیکا حکم نہیں فرمایا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان دونوں کے نزدیک واجب نہیں اگر واجب ہوتا تو حضرت عثمان غنیؓ غسل چھوڑ کر وضو پر اکتفاء نہ فرماتے اور نہ حضرت عمرؓ حضرت عثمانؓ کو نکیر فرما کر خاموش رہتے بلکہ ان کو غسل کیلئے واپس کر دیتے لہذا اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جس غسل کا حکم کیا گیا ہے وہ غسل ان دونوں کے نزدیک وجوب کیلئے نہیں ہے بلکہ اس علت ایذاء کے ساتھ معلول ہے جس کو حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ نے بیان فرمایا

نیز حضرت عمرؓ کا حضرت عثمان غنیؓ کو دوبارہ جا کر غسل کا حکم نہ فرمانا ان صحابۂ کرام کی موجودگی میں تھا جنہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے غسل کا حکم سنا تھا۔ اور کلام رسول ﷺ کے معنی کو خوب اچھی طرح سمجھتے تھے تو ان میں سے کسی نے بھی حضرت عمرؓ کو غسل کے حکم کی طرف توجہ نہیں دلائی۔ اور نہ ہی حضرت عمرؓ کی سکوت پر نکیر فرمائی اور نہ ہی حضرت عثمانؓ سے کچھ کہا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ تمام صحابۂ کرام کا اجماع جمعہ کے دن غسل کے واجب نہ ہونے پر ہو چکا ہے لہذا آپ کیلئے جمعہ کے دن غسل کو واجب کہنا ہرگز درست نہیں ہو سکتا ہے۔

نوٹ:۔ ص۱۶۷ س۲۶ قال ابوجعفر ففی ہذہ الآثار غیر معنی کے اندر معنی بمعنی وجہ کے ہے اور غیر معنی کے معنی ایک وجہ نہیں ہے بلکہ متعدد وجوہ ہیں۔

فریق ثانی کی دلیل نمبر دو ص۱۶۷ س۲ وقد روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مایدل علی ان ذالک کان من طریق الاختیار واصابۃ الفضل سے تقریباً بارہ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی روایتیں مروی ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ جمعہ کے دن کا غسل وجوب کیلئے نہیں تھا بلکہ صرف حصولِ فضیلت کیلئے تھا چنانچہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص جمعہ کے دن وضو کرے گا تو وہ وضو اس کے لئے کافی ہوگا اور جو شخص غسل کریگا تو وہ غسل اس کیلئے زیادہ افضل اور باعث ثواب ہوگا۔

صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو تین صحابی سے پانچ سندوں کیساتھ ملے جلے طور پر نقل فرمایا ہے۔ حضرت انس ابن مالکؓ حضرت سمرۃ ابن جندبؓ اور جابر ابن عبد اللہؓ

اشکال ص۱۶۷ س۱۴ فان احتج محتج فی وجوب ذالک الخ سے دس سطروں کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت علیؓ، سعد بن وقاصؓ

ابو قتادہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے ایسی روایتیں مروی ہیں جو وجوب غسل پر دال ہیں۔

چنانچہ ان حضرات کی روایات علی الترتیب سُنو:۔

حضرت سعد ابن وقاصؓ کی روایت میں ہے کہ انہوں نے جمعہ کے دن غسل کرنے کے سلسلہ میں تذکرہ کیا تو ان کے بیٹے نے کہا کہ میں نے غسل نہیں کیا تو حضرت سعد ابن وقاصؓ نے فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کسی مسلمان کو جمعہ کے دن غسل کو چھوڑتے ہوئے نہیں دیکھا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جمعہ کے دن غسل کرنا واجب ہے۔

حضرت علیؓ کا فتویٰ

حضرت ذاذان نقل فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت علیؓ سے جمعہ کے دن غسل کے متعلق سوال کیا تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ اگر چاہو تو غسل کرلو تو پھر میں نے لوٹ کر سوال کیا کہ میں آپ سے اس غسل کے متعلق سوال کر رہا ہوں جس کا حکم کیا گیا ہے تو حضرت علیؓ نے جواب دیا کہ وہ غسل یوم الجمعہ، یوم عرفہ، یوم فطر، یوم الاضحیٰ کا ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ کا فتویٰ

حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ ہر مسلمان کے اوپر اللہ سبحانہ کا حق ہر سات دن میں واجب ہے کہ وہ غسل کرلیا کرے اور اگر گھر میں خوشبو موجود ہو تو خوشبو بھی لگا لیا کرے۔

حضرت ابو قتادہؓ کا فتویٰ

ثابت ابن ابی قتادہؓ کہتے ہیں کہ ان سے حضرت ابو قتادہ نے جمعہ کے غسل کا حکم فرمایا تو انہوں نے جواب دیا کہ میں نے جنابت کا غسل کر لیا ہے۔ تو ابو قتادہؓ نے فرمایا کہ میں نے تمہیں غسل جنابت کا حکم نہیں کیا بلکہ جمعہ کے دن غسل کرنیکا حکم کیا ہے نیز حضرت سعید ابن عبد الرحمٰن ابن ابزیٰ اپنے دادا حضرت عبد الرحمٰن بن ابزیٰ کا عمل نقل کرتے ہیں کہ وہ جمعہ کے غسل کے بعد اگر حدث لاحق ہو جاتے تو غسل کو نہیں لوٹاتے تھے بلکہ صرف وضو کر لیا کرتے تھے اس لئے کہ وجوب غسل

اس سے ادا ہو چکا ہے۔

معترض ان روایات کے ذریعہ سے اعتراض کرتا ہے کہ مذکورہ صحابۂ کرام کا عمل وجوب غسل پر دال ہے۔

جواب ص ۱/۲۶ قیل لہ اما ما روی عن علیؓ سے علی الترتیب جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت علی کی روایت میں فرضیت یا وجوب پر کوئی دال نہیں ہے اس لئے کہ حضرت زاذانؒ نے اس غسل کے بارے میں سوال کیا تھا جسمیں فضیلت حاصل ہوتی ہے تو حضرت علیؓ نے یوم جمعہ، یوم عرفہ، یوم فطر اور یوم الاضحیٰ سب میں غسل کرنے کی فضیلت بیان فرمائی ہے ایک کو دوسرے کے اوپر ملا کر عطف کر کے سب کا حکم یکساں بیان کیا ہے۔

تمہارے نزدیک بھی یوم عرفہ اور یوم فطر وغیرہ میں غسل واجب نہیں ہے بلکہ سنت ہے تو جمعہ کے غسل کو ان کیساتھ ملا کر ذکر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ جمعہ کا غسل بھی سنت ہے واجب یا فرض نہیں ہے۔

ص ۱/۲۷ واما ما روی عن سعد الخ سے حضرت سعدؓ کے فتویٰ کا جواب یہ ہے کہ حضرت سعدؓ نے جو فرمایا ہے کہ میں نے کسی مسلمان کو جمعہ کے دن غسل کرنے کو ترک کرتے ہوئے نہیں دیکھا ہے یہ اس لئے تھا کہ معمولی محنت سے فضل کبیر حاصل ہو جاتا ہے نہ کہ وجوب کے لئے۔

ص ۱/۲۸ واما ما روی عن ابی ہریرۃؓ سے حضرت ابو ہریرۃؓ کے فتویٰ کا جواب دیا جاتا ہے کہ انہوں نے اپنے فتویٰ کے اندر یہ بھی فرمایا ہے کہ اگر گھر میں خوشبو موجود ہے تو خوشبو بھی لگا لیں اور جمعہ کے دن خوشبو کا لگانا فرض نہیں ہے تو ایسے ہی غسل کرنا بھی فرض نہیں ہوگا۔ نیز حضرت ابو ہریرۃؓ ان لوگوں میں سے ہیں جنہوں نے حضرت عمرؓ اور حضرت عثمان غنیؓ کا واقعہ دیکھا اور سنا ہے اور حضرت ابو ہریرۃؓ نے حضرت عثمانؓ کے غسل نہ کرنے پر نہ تو حضرت عمرؓ کے حضرت عثمانؓ کو نہ لوٹانے کی بنا پر نکیر فرمایا اور نہ براہ راست حضرت عثمانؓ پر جو اس بات کی

دلیل ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے حصول فضیلت کے لئے جمعہ کے دن غسل کا حکم فرمایا ہے۔

ص۷ س۱ واما ماروی عن ابی قتادۃ الخ۔ سے حضرت ابوقتادہؓ کے فتویٰ کا جواب دیا جاتا ہے کہ ان کے فتویٰ کے اندر وجوب مقصود نہیں ہے بلکہ اجابت فضیلت مقصود ہے اور حضرت عبدالرحمٰن ابن ابزیٰ کی روایت اسی کی تائید کرتی ہے جو بظاہر حضرت ابوقتادہ کی روایت کے خلاف ہے کہ ابوقتادہؓ کی روایت سے واضح ہوتا ہے کہ غسل جنابت غسل جماع کے لئے کافی نہیں ہے اور عبدالرحمٰن بن ابزیٰ کی روایت اس بات پر دال ہے کہ غسل جنابت کے بعد دوبارہ غسل کرنا ضروری نہیں ہے۔ لہٰذا مذکورہ روایات کے ذریعہ سے آپ کا اشکال پیش کرنا درست نہیں ہوسکتا ہے یہی ہمارے علماء ثلثہؒ کا قول ہے۔

بَابُ الاِسْتِجْمَار

اِسْتَجْمَرَ یَسْتَجْمِرُ اِسْتِجْمَارًا۔ پتھر کرنا استجمار کا لفظ جب کتاب الحج میں بولا جاتا ہے تو اس سے رمئ جمرات مراد ہوتا ہے اور جب کتاب الحدود میں بولا جاتا ہے تو اس سے سنگ سار کرنا مراد ہوتا ہے اور جب کتاب الطہارت میں بولا جاتا ہے تو اس سے استنجار بالاحجار مراد ہوتا ہے اور یہاں پر یہی صورت ہے۔ اور استنجار بالاحجار میں تین مسئلے ہیں

مسئلہ نمبر ایک ؛۔ انقار یعنی ڈھیلے کے ذریعہ سے بالکل صفائی کرنا۔

مسئلہ نمبر دو ؛۔ ایتار طاق کرنا یعنی ڈھیلہ کی تعداد میں طاق عدد اختیار کرنا۔

مسئلہ نمبر تین ؛۔ تثلیث یعنی تین ڈھیلوں سے استنجار کرنا۔

مسئلہ نمبر ایک ۱ :۔ کی رُو سے انقار سب کے نزدیک واجب ہے۔
مسئلہ نمبر دو ۲ :۔ کی رُو سے ایتار سب کے نزدیک مستحب ہے۔
مسئلہ نمبر تین ۳ :۔ کی رُو سے تثلیث میں اختلاف ہے۔ یہی اختلافی مسئلہ یہاں پر زیر بحث ہے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں معارف السنن ص ۱۱۴ ج ۱ نیل الاوطار ص ۹۳ ج ۱ فتح الملہم ص ۴۲۲ ج ۱ بذل المجہود ص ۵ ج ۱ امانی الاحبار ص ۱۲۴ ج ۲ میں دو ۲ مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب نمبر ایک امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اسحاق بن راہویہؒ۔ ابن شعبانؒ، ابوالفرجؒ اور ابن حزمؒ ظاہری اور سعید بن المسیبؒ کے نزدیک تثلیث واجب ہے بغیر تثلیث کے استنجا جائز نہیں ہوسکتا یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الیٰ ان الاستجمار لایجزی باقل ثلثۃ احجار کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر دو ۲ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، داؤد ظاہریؒ وغیرہ کے نزدیک تثلیث واجب نہیں ہے بلکہ مستحب ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل شروع باب کی وہ احادیث شریفہ ہیں جن کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا کہ من استجمر فلیوتر یا اس طرح روایت ہے کہ نبی کریم صلعم نے فرمایا اذا خرج احدکم الی الغائط فلیذہب بثلثۃ احجار۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب نے ملے جلے طور پر چار صحابہ سے پیش کیا ہے۔

صحابی نمبر ایک ۱ :۔ حضرت ابوہریرہؓ
صحابی نمبر دو ۲ :۔ حضرت عائشہؓ

صحابی نمبر تین ۳ :۔ حضرت خزیمۃ بن ثابت رضؓ
صحابی نمبر ۴ :۔ حضرت سلیمان بن صرد۔ یا سلمان فارسیؓ سے دس سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

فریق ثانی کیطرف سے جواب

ص ۲۲ س ۲۳ فقالوا اما استجمس به منها فالقى به الا الذى ثلاثة کانت اوا کثر سے فریق ثانی نے دعویٰ کیا تھا کہ ڈھیلوں میں سے جتنے ڈھیلوں سے استنجار کیا جائے اور اسکی وجہ سے گندگیوں کی صفائی ہو جاتی ہے۔ ڈھیلا چاہے تین ہوں یا تین سے زیادہ یا تین سے کم۔ طاق ہوں یا جفت ہر صورت میں یہ صفائی طہارت بن جائے گی۔ فریق اوّل نے تثلیث کا دعویٰ کیا ہے وہ مسلم نہیں ہے۔

ص ۲۲ س ۲۴ :۔ وَکَانَ مِنَ الحجۃ لھم فی ذالک سے تقریباً دو سطروں کے اندر فریق اوّل کو یہ جواب دیا جاتا ہے کہ جو روایات تم نے پیش کی ہیں ان کے اندر دو احتمال ہیں۔

احتمال نمبر ایک ۱ وتر اور تثلیث جو حدیث شریف میں مذکور ہے وہ استحباب پر محمول ہے۔

احتمال نمبر دو ۲ استحباب پر محمول نہیں ہے بلکہ تمہارے دعویٰ کے موافق وجوب پر محمول ہے کہ اس کے بغیر طہارت حاصل نہیں ہو سکتی ہے جب مذکورہ روایات میں دو احتمال ہیں تو بلا کسی وجہ ترجیح کے ان پر عمل کرنا درست نہیں ہو سکتا لہٰذا وجہ ترجیح کے تلاش کرنے میں غور و خوض کرنیکی ضرورت ہے تاکہ ہم کسی ایک جہت کو ترجیح دے سکیں

توضیح ص ۲۲ س ۲۶ فنظرنا فی ذالک سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ہم نے اس سلسلہ میں غور و خوض کر کے دیکھا تو ہمیں احتمال نمبر ایک کے

موافق دوسری روایات مل گئیں جو وجہ ترجیح کے لئے کافی ہیں چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص آنکھوں میں سُرمہ لگائے تو چاہیئے کہ طاق عدد استعمال کرے جو ایسا کرے گا اسکو اچھا اجر ملے گا اور جو نہیں کرے گا اسپر کوئی حرج نہیں ہے اور جو ڈھیلا استعمال کرے تو چاہیئے کہ طاق عدد استعمال کرے جو ایسا کرے گا اس کو اچھا اجر ملے گا۔ اور جو نہیں کرے گا اسپر کوئی حرج بھی نہیں ہے۔

اور جو شخص دانتوں میں خلال کرکے گوشت نکالے تو چاہیئے کہ پھینکدے۔

اور جو شخص زبان سے نکال تو چاہیئے کہ وہ نگل لے۔

اور جو ایسا کرے گا اس کو ثواب ملے گا اور جو نہیں کرے گا اسپر کوئی حرج نہیں اور جو شخص بیت الخلاء قضاء حاجت کیلئے جائے تو چاہیئے کہ پردہ اختیار کرے اور اگر پردہ کی چیز نہ ملے تو ریتوں کو جمع کرکے پیچھے کی جانب سے پردہ اختیار کرے اس لئے کہ شیطان بنی آدم کے پیچھے کی جانب سے استنجاء کرتے وقت مذاق اور کھیل کرتا ہے۔ اس حدیث شریف میں ایتار کے سلسلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف لفظوں میں فرمایا ہے کہ جو شخص کرے گا اس کو ثواب ملے گا اور جو شخص نہیں کرے گا تو اس پر کوئی حرج بھی نہیں ہے تو اس سے بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ ایتار واجب نہیں ہے بلکہ مستحب ہے۔ صاحب کتاب نے اس روایت کو دو سندوں کے ساتھ تقریباً سات سطروں کے اندر نقل فرمایا ہے۔

اشکال اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ ہمارا دعویٰ تثلیث کے سلسلہ میں تھا اور آپ نے جواب میں جو پیش کیا ہے وہ ایتار کے سلسلہ میں ہے کیونکہ آپکی پیش کردہ حدیث شریف میں تثلیث کا تذکرہ نہیں ہے بلکہ ایتار کا تذکرہ ہے اور ایتار کو ہم بھی واجب نہیں کہتے ہیں۔

جواب یہ دیا جاتا ہے کہ ایتار ہر طاق عدد کو کہا جاتا ہے لہذا ایتار عدد عام ہے اور تثلیث ایتار کے افراد میں سے صرف تین کیلئے بولا جاتا ہے لہذا تثلیث عدد خاص ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب عام کی نفی ہوتی ہے تو ضمنی طور پر خاص کی بھی نفی ہو جاتی ہے لہذا جب ایتار کی نفی ثابت ہوگئی تو تثلیث کی نفی بطریق اولی ثابت ہو جاتی ہے لہذا کوئی اشکال کی بات نہیں ہے۔

فریق ثانی کے دلائل:۔ فریق ثانی کی طرف سے ۲ دو دلیلیں پیش کیجاتی ہیں۔

دلیل نمبر ۱ ص ۳ س ۴ وقد روی عن عبد اللہ ابن مسعودؓ سے تقریباً دس سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عبد اللہ ابن مسعود فرماتے ہیں ایک دفعہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ تھا تو نبی کریم صلعم قضائے حاجت کیلئے تشریف لیجارہے تھے تو مجھ سے کہا کہ تین پتھر تلاش کر کے لاؤ تو ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ وہ ایسی جگہ تھی جہاں ڈھیلا پتھر وغیرہ موجود نہ تھے اور میں نے بہت تلاش کر کے ۲ دو پتھر اور ایک گوبر کا ڈھیلا لاکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کیا تو نبی کریمؐ نے دونوں پتھروں کو لے لیا اور گوبر کو یوں کہکر پھینکدیا کہ یہ نجس ہے۔ تو اس حدیث شریف سے ۲ دو باتیں معلوم ہوگئیں۔

پہلی بات نبی کریم صلعم جس جگہ قضاء حاجت کیلئے تشریف لے گئے وہاں کوئی ڈھیلا اور پتھر وغیرہ نہ تھا اگر ہوتے تو ابن مسعودؓ سے منگانے کی ضرورت نہ تھی اور نہ ہی شدت تلاش کے بعد ابن مسعود کو ۲ دو ہی پتھر ملتے اور مجبوراً گوبر کا ڈھیلا نہ لاتے۔ تو معلوم ہوا کہ نبی کریم صلعم نے صرف دو ہی پتھروں سے استنجاء فرمایا ہے۔

دوسری بات نبی کریمؐ کا تین سے کم ڈھیلوں سے استنجاء کرنا اور اس پر اکتفاء کرنا ثابت ہوتا ہے تو حضرت

ابن مسعودؓ کی اس روایت سے بالکل واضح ہوتا ہے کہ تین ڈھیلوں سے استنجار کرنا واجب نہیں ہے بلکہ تین سے کم پر استنجار کرنا بھی جائز ہے جبکہ اس سے صفائی حاصل ہوجاتی ہے۔

اشکال اب اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ اگر تین سے کم پر اکتفار کرنا جائز ہے تو ماقبل کی روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تین کی قید کیوں لگائی ہے۔

جواب تین کا قید قید احترازی نہیں ہے بلکہ قید اتفاقی ہے کیونکہ صفائی عام طور پر تین سے حاصل ہوجاتی ہے اس لئے تغلیباً تین کی قید لگائی ہے ورنہ یہ تین کی قید از قبیلۂ احکام نہیں ہے۔

دلیل نمبر ۲ ص ۴۲ س ۱۴ واما من طریق النظر سے عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ ہم نے پیشاب پاخانے کے سلسلہ میں غور کرکے دیکھا کہ پیشاب پاخانہ کرنے میں اگر استنجار بالمار کیا جائے تو اس میں تعداد متعین ہے یا نہیں؟ تو تمام علمار اس بات پر متفق ہیں کہ اگر ایک دفعہ سے نجاست کا رنگ وبو ختم ہوجائے تو سب کے نزدیک طہارت حاصل ہوجاتی ہے اور اگر ایک دفعہ سے ازالۂ نجاست نہ ہو تو دو۲ دفعہ کرنے کی ضرورت ہے اور اگر دو۲ دفعہ سے نہ ہو تو تین۳ دفعہ کی ضرورت ہے اور اگر تین۳ دفعہ سے بھی نہ ہو تو چار دفعہ کی ضرورت ہے تو معلوم ہوا کہ تعداد کی کوئی خاص حیثیت نہیں ہے بلکہ انقار اور صفائی کی حیثیت ہے جتنے سے صفائی حاصل ہوجائے اتنے مرتبہ صفائی کرنا لازم ہوگا۔ اسی طرح استنجار بالاحجار میں بھی انقار اور صفائی ہی مقصود ہے تعداد کا اعتبار نہیں ہے۔ لہٰذا اگر ایک ڈھیلہ سے صفائی حاصل ہوجاتی ہے تو زائد کی ضرورت نہیں ہے اسی طرح اگر تین ڈھیلوں سے صفائی حاصل نہیں ہوتی ہے تو زائد کی ضرورت ہوا کرے گی تو معلوم ہوا کہ مقصود انقار ہے نہ کہ تثلیث یہی ہمارے علمائے ثلثہ کا قول ہے۔

باب الاستجمار بالعظام

ہڈی اور گوبر سے استنجار کرنے کا کیا حکم ہے؟

چنانچہ اس سلسلہ میں معارف السنن ص ۱۲۵ ج ۱، بذل المجہود ص ۶ ج ۱ میں مفصل بحث کی گئی ہے اور امانی الاحبار ص ۱۷۵ ج ۲ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں

مذہب نمبر ایک ۱ امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام اسحٰق بن راہویہؒ، داؤد ظاہریؒ اور امام مالکؒ کے ایک قول کے مطابق ہڈیا اور گوبروں سے استنجار جائز نہیں ہے اگر اس سے استنجار کیا جائے اور صفائی بھی حاصل ہو جائے تو کہا جائے گا کہ استنجار کیا ہی نہیں ہے۔ یہ لوگ کتاب کے اندر فذہب قوم الی انہ "لا یستنجی بالعظام واجعلوا المستنجی بہا فی حکم من لم یستنجی کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر دو ۲ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ کے قول ثانی کے مطابق ہڈی اور گوبر سے استنجار کرنا مکروہ تو ہے لیکن اس سے اگر صفائی حاصل ہو جائے تو استنجار کا فریضہ ساقط ہو جائے گا اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس نے استنجار نہیں کیا ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔

دلائل

مذہب نمبر ایک کی دلیل شروع باب کی وہ حدیث ہے کہ جس کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہڈی اور گوبر سے طہارت حاصل کرنے سے ممانعت فرمائی ہے۔ صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو پانچ صحابی سے پانچ سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ایک :۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ایک سند کیساتھ۔
صحابی نمبر دو :۔ حضرت سلمان فارسیؓ سے ایک سند کیساتھ۔
صحابی نمبر تین :۔ ایک مجہول صحابی ان کی روایت کے اندر چمڑہ سے استنجاء کی بھی ممانعت ہے۔ ان سے ایک سند کیساتھ۔
صحابی نمبر چار :۔ حضرت ابوہریرہؓ ان کی روایت کے اندر عظام کی جگہ بر رمّہ ہے اور رمّہ ایسی پرانی ہڈی کو کہا جاتا ہے کہ جس میں دندان آگئے ہوں ان سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی نمبر ۵ :۔ حضرت رُوَیفعؓ بن ثابت انصاریؓ ہیں کہ ان سے حضورؐ نے فرمایا تھا کہ شاید تمہاری عمر لمبی ہوگی لہذا تم لوگوں کو ہڈی اور گوبر سے استنجاء کرنیوالوں کے بارے میں یہ خبر دینا کہ محمدؐ ایسے لوگوں سے بری ہیں۔ ان سے بھی ایک سند کیساتھ۔

ان روایات سے واضح ہوتا ہے کہ ہڈی اور گوبر سے استنجاء کرنے سے فریضۂ استنجاء ادا نہیں ہوسکتا ہے۔

فریق ثانی کی طرف سے فریق اوّل کی دلیل کا جواب

ص ۵ فقالوا

لم ینہ عن الاستنجاء بالعظم یہاں سے جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ جن روایات کے اندر ہڈی، جلد، اور گوبر سے استنجاء کی ممانعت ہے وہ از قبیل احکام نہیں ہے بلکہ از قبیل شفقت ہے کہ ہڈی اور چمڑے سے استنجاء کرنے میں مخرج کے چھیل جانے کا خطرہ ہے اس کی وجہ سے آپنے ممانعت فرمائی ہے۔ اور گوبر سے استنجاء کرنے میں انسان کے اندر نظافت باقی نہیں رہتی ہے اس لئے ممانعت فرمائی ہے۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ ہڈی اور گوبر جنات کی خوراک ہے تو ان کی خوراک کو نجاستوں کے ذریعہ ملوّث کرنے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا۔

کہ ہڈی جنات کی خوراک ہے اور گوبر جنات کے جانوروں کی خوراک ہے۔
معارف السنن ص ۱۲۷/ج ۱ میں یہ نقل کیا ہے کہ ہڈی مومن جنات کی خوراک ہے اور گوبر کافر جنات کی خوراک ہے۔ لہذا ماقبل کی جن روایات میں ممانعت ہے وہ ان علتوں کی بنا پر ہے اس لئے ثابت نہیں ہے کہ ہڈی اور گوبر سے استنجاء ہوتا ہی نہیں ہے چنانچہ اس کی تائید میں وہ حدیث شریف پیش کی جاتی ہے جس کے اندر حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے صریح روایت ہے۔
کہ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ تم ہڈی اور گوبر سے استنجاء مت کرو کہ وہ تمہارے بھائی جنات کی خوراک ہیں اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کے اندر یہ ہے کہ ایک دفعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قضائے حاجت کے لئے تشریف لیجا رہے تھے اور حضورؐ کی عادت شریفہ یہ تھی کہ چلتے وقت ادھر اُدھر متوجہ نہیں ہوتے تھے تو میں حضورؐ کے ساتھ ہو لیا یہاں تک کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب ہو گیا تو میں نے حضورؐ سے مؤدبانہ گفتگو کرنا چاہا اور میں نے کھنکارا تو حضورؐ نے فرمایا کہ کون ہے یہ۔ تو میں نے کہا کہ ابو ہریرہؓ۔ حضورؐ نے فرمایا کہ میرے لئے کچھ ڈھیلے تلاش کرو تاکہ میں ان سے پاکی حاصل کروں۔ ان میں گوبر اور ہڈی نہ ہونا چاہیئے تو میں حضورؐ کے پاس کچھ پتھروں کو چادر میں بھر کر لے آیا اور حضورؐ کے بغل میں رکھدیئے پھر وہاں سے ہٹ گیا۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم قضائے حاجت سے فارغ ہوئے تو میں نے نبی کریم صلعم سے سوال کیا کہ پتھر اور ہڈی اور گوبر میں کیا فرق ہے؟
تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میرے پاس مقام نصیبین سے جنات کا وفد آیا تھا جو بہت اچھے جن تھے تو انہوں نے مجھ سے توشے اور خوراک کا سوال کیا تو میں نے ان کیلئے دُعا کی تھی کہ جب بھی وہ ہڈی اور گوبر کے اوپر سے گزریں تو اس پر اپنا کھانا اور خوراک کی چیز پائیں گے۔ یعنی ہڈی کے اوپر گوشت پائینگے یعنی ہڈی کے اوپر ان کیلئے گوشت لگ جائے گا اور گوبر کے اوپر تازہ گھاس

اُگ جائے گی۔ اب ان حالات میں اگر گوبر اور ہڈی سے استنجاء کیا جائے تو یقیناً جنات کی خوراک نجاستوں سے ملوث ہو جائے گی اس پر آپ ؐ نے ممانعت فرمائی ہے نہ کہ اس لئے کہ ان چیزوں سے طہارت ہی حاصل نہیں ہوتی ہے۔ لہذا ہمارا مدعا ثابت اور تمہارا مدعا باطل ہوگا!

بَابُ الجنب یُرِیدُ النَّوم اوالاکل والشّرب اوالجمَاع

اس باب کے تحت جنبی کی حالت جنابت میں چار چیزوں کے اختیار کرنے کے سلسلہ میں بحث کی جائے گی۔ نوم ۔ اکل ۔ شرب ۔ جماع

ان چار چیزوں کو تین بحثوں میں بیان کیا جائے گا۔

بحث نمبر ایک :۔ نوم کے بارے میں

بحث نمبر دو :۔ اکل وشرب کے بارے میں

بحث نمبر تین :۔ جماع کے بارے میں

بحث نمبر ایک ؁ کہ جنبی اگر حالت جنابت میں سونا چاہے تو وہ وضور کرکے سو سکتا ہے یا نہیں تو اس سلسلہ میں بدایۃ المجتہد ص ۴۲ ج ۱ فتح الملہم ص ۴۶۳ ج ۱ نیل الاوطار ص ۲۰۸ ج ۱ بذل المجہود ص ۱۳۵ ج ۱ اوجز المسالک ص ۱۰۹ ج ۱ معارف السنن ص ۳۹۸ ج ۱ امانی الاحبار ص ۱۷۹ ج ۲ اور ص ۱۸۱ ج ۲ میں تین مذاہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب نمبر ایک ؁ امام ابو یوسفؒ، سفیان ثوریؒ، سعید بن المسیبؒ حسن بن حیؒ، وغیرہ کے نزدیک اس وضور سے کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ اس وضور کی وجہ سے جنابت سے طہارت کی طرف

انتقال نہیں ہوسکتا اس لئے اس وضوء کا کوئی فائدہ نہیں ہوسکتا اور نہ اس سے کوئی ثواب مل سکتا ہے۔ یہی لوگ ص ۴۵ فذہب قوم الی ہذا کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر دو ائمہ اربعہ: امام محمدؒ، امام اوزاعیؒ، لیث بن سعد، اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک اس وضوء کا فائدہ ہے اور یہ وضوء جنبی کے لئے مستحب ہوگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر ص ۴۵ وخالفہم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر تین اصحاب ظواہر اور ابن حبیب مالکی کے نزدیک یہ وضوء واجب ہے چنانچہ یہ لوگ بھی مذہب نمبر دو کی طرف فی الجملہ اثبات وضوء کے قائل ہیں لیکن ان کے اندر زیادہ شدت ہے تو ان کو بھی ہم نے فی الجملہ فریق ثانی میں داخل کر دیا ہے کیونکہ فریق ثانی کی طرف سے فریق اوّل کو جو جواب دیا جائے گا وہ ضمناً ان لوگوں کی طرف سے بھی جواب ہوجائے گا۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل باب کے شروع میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس کا مدار ابو اسحٰق سبیعی ہمدانی پر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حالتِ جنابت میں پانی پر ہاتھ لگائے بغیر سو جایا کرتے تھے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جنبی کے لئے سونے سے پہلے وضوء کرنے پر کوئی فائدہ مرتب نہیں ہوسکتا ورنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ضرور وضوء فرما لیا کرتے۔ صاحب کتاب نے اس روایت کو چھ سندوں کے ساتھ بیان فرمایا ہے۔

فریق ثانی کیطرف سے فریق اوّل کا جواب ص ۴۵ وقالوا هذا الحديث

غلط لانه حدیث مختصر اختصرہ ابو اسحٰق من حدیث طویل فاخطأ فی اختصارہ ایاہ سے جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت کا مدار ابو اسحٰق پر ہے اس کے اندر دو احتمال ہوسکتے ہیں

احتمال نمبر ایک ۱ ابو اسحٰق نے جو روایت نقل کی ہے درحقیقت وہ طویل روایت ہے کہ اسکو انہوں نے اپنے طور پر منقطع کرکے روایت کی ہے اور اختصار کرنے میں ان سے خطا واقع ہوگئی ہے۔ کیونکہ ولا یمس الماء کے بعد وان کان جنباً توضاء وضوء الرجل للصلوٰۃ تک کی عبارت بھی موجود ہے اس کو ابو اسحٰق نے روایت سے ساقط کردیا ہے۔

احتمال نمبر دو ۲ ابو اسحٰق کی روایت کے اندر لا یمس الماء سے مراد لا یغتسل ہے یا لا یمس کمار الغسل مراد ہے۔ صاحب کتاب ان دونوں احتمال پر دلیل قائم کریں گے۔ احتمال نمبر ایک ۱ کی تائید میں پانچ دلیلیں پیش فرمائیں گے اور احتمال دوم ۲ کا ذکر آئندہ آنیوالا ہے۔

احتمال نمبر ایک کی پانچ دلیلیں

دلیل نمبر ایک ۱ ص ۵ س ۴ وذالک ان فہدی حدثنا سے تقریباً ساڑھے پانچ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ خود حضرت ابو اسحٰق کی دوسری روایت میں وضوء کا تذکرہ موجود ہے۔

چنانچہ ابو اسحٰق خود فرماتے ہیں کہ اسود ابن یزید جو میرے بھائی اور دوست ہوتے ہیں ان سے میں نے یہ درخواست کی کہ آپ مجھے وہ حدیث بتلادیجئے جو آپکو ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کے سلسلہ میں بیان کی ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ حضرت صدیقہؓ نے فرمایا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم شروع رات میں سوجایا کرتے تھے اور آخیر رات کو بیدار رہتے تھے اور اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے اہل سے کوئی ضرورت ہوتی تو وہ پوری کرلیتے پھر پانی میں ہاتھ لگائے بغیر سوجایا کرتے تھے پھر اذان اول یعنی تہجد کی اذان کے وقت

اچھل کر اٹھ جاتے اور پھر اپنے اوپر پانی بہا لیتے حضرت صدیقہؓ نے افاض کا لفظ فرمایا ہے اغتسل کا لفظ نہیں فرمایا۔ حضرت اسود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں جانتا ہوں کہ حضرت عائشہؓ مراد لیتی ہیں وان کان جنبا توضأ وضوءہ للصلوٰۃ اور اگر جنبی ہوتے تو نماز کے وضوء کی طرح وضوء فرمالیتے۔ یعنی جب سونے کا ارادہ فرماتے تو وضوء کر کے سوجایا کرتے تھے تو یہ حضرت اسود بن یزید ہیں جنہوں نے اپنی طویل حدیث کے اندر بیان فرمایا ہے کہ سونے سے پہلے وضوء فرمالیا کرتے تھے اور حضرت صدیقہ کے قول میں جو لا یمس ماءً کا لفظ ہے وہ اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ اتنی مقدار پانی نہیں استعمال کرتے تھے جس سے غسل کیا جاسکتا ہے اس سے وضوء کا پانی مراد نہیں ہے۔

دلیل نمبر دو ۲ ص۷۵ س۱۱ وقد بین ذالک غیر ابی اسحٰق عن الاسود عن عائشۃؓ سے تقریباً ڈھائی سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت اسود بن یزید کے دوسرے شاگرد حضرت ابراہیم نخعی حضرت ابو اسحٰق سبیعیؒ کی اس دوسری روایت کے موافق روایت نقل فرماتے ہیں کہ حضرت صدیقہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حالت جنابت میں جب سونے یا کھانے کا ارادہ فرماتے تو وضوء فرمالیا کرتے تھے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ابو اسحٰق سبیعیؒ کی پہلی روایت میں گڑبڑی اور خطاء واقع ہوگئی ہے لہٰذا کہنا ہوگا کہ یہ وضوء کم سے کم استحباب کے درجہ میں ہوگا۔

دلیل نمبر تین ۳ ص۷۵ س۱۳ ثم روی عن الاسود من رأیہ مثل ذالک الخ سے تقریباً ساڑھے تین سطروں کے اندر اسود بن یزید کا فتویٰ نقل کیا جاتا ہے۔ ان کا فتویٰ یہ ہے کہ جب جنبی سونے کا ارادہ کرے تو وہ ضرور وضوء کر لیا کرے۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اسود بن یزید سے ابو اسحٰق نے جو روایت نقل کی ہے اس میں خطاء واقع ہوگئی ہے ورنہ یہ بات محال ہے کہ حضرت اسود بن یزید حضرت عائشہؓ سے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا

عمل عدم وضوء کے سلسلہ میں نقل کریں پھر اس کے خلاف ثبوت وضوء کے سلسلہ میں فتویٰ دیدیں لہٰذا کہنا ہوگا کہ اسود بن یزید سے ابراہیم نخعیؒ نے جو روایت نقل کی ہے وہ اسود بن یزید کے فتویٰ کے موافق ہے اور ابو اسحٰقؒ نے جو روایت نقل کی ہے وہ اسود بن یزید کے فتویٰ کے مخالف ہے اس لئے کہنا ہوگا کہ ابراہیم نخعیؒ کی روایت صحیح ہے اور ابو اسحٰق کی روایت میں خطاء واقع ہوگئی ہے۔

دلیل نمبر چار ص ۵ س ۱۷ وَقد روی غیر الاسود عن عائشة مَا یوافق ذَالك ایضاً سے تقریباً نو سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت اسود بن یزید کے علاوہ حضرت عائشہ صدیقہؓ کے تین شاگرد اور بھی ہیں جنہوں نے اس حدیث شریف کو حضرت صدیقہؓ سے نقل کیا ہے۔

شاگرد نمبر ایک ۱ :۔ ابو سلمہ ابن عبد الرحمٰن ان کی روایت تین سندوں کیساتھ مروی ہے۔

شاگرد نمبر دو ۲ :۔ حضرت عروہ بن زبیرؓ ان کی روایت ایک سند کیساتھ مروی ہے

شاگرد نمبر تین ۳ :۔ حضرت صدیقہؓ کے آزاد کردہ غلام ابو عمرو ان کی روایت ایک سند کیساتھ مروی ہے۔ نیز ابو سلمہ بن عبد الرحمٰن نے اس روایت کو حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی نقل فرمایا ہے لیکن اس کے اندر وضوء کے ساتھ ساتھ فرج کے دھلنے کا بھی ذکر ہے۔

صاحب کتاب نے ان تینوں شاگردوں سے ثبوت وضوء کی روایت کو چھ ۶ سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل نمبر پانچ ص ۵ س ۲۷ وقد روی عن عائشة من قولها مثل ذالك الخ سے تقریباً چار سطروں کے اندر حضرت صدیقہؓ کا فتویٰ نقل کیا جاتا ہے۔ وہ فرماتی ہیں کہ جو شخص حالت جنابت میں سونے کا ارادہ کرے تو وہ بغیر وضوء کے نہ سویا کرے نیز یہ بھی فرماتی ہیں کہ ممکن ہے سوتے سوتے موت

آجائے تو یہ بات بالکل محال ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عدم وضور کی روایت نقل کریں اور پھر اس کیخلاف فتوی دیں۔ ص ۶۷ س ۱ فثبت بماذکرنا فساد ہماروی عن ابی اسحٰق سے ایک سطر کے اندر یہ استدلال کرنا چاہیئے کہ مذکورہ پانچوں دلائل کے ذریعہ سے ابو اسحٰق کی پہلی روایت میں خطار واقع ہوجانا بالکل واضح ہوجاتا ہے اور ابراہیم نخعی کی روایت کا صحیح اور قابل عمل ہونا واضح ہوتا ہے

احتمال نمبر دو ۲ احتمال نمبر ۲ دو یہ تھا کہ ابو اسحٰق سبیعی کی روایت میں لا یمس ماءً اسے مراد لایمس ماء الغسل ہے اس کی تائید میں حضرت امام ابوحنیفہ اور موسیٰ بن عقبہ کی روایت ابو اسحٰق سے نقل کی جاتی ہے۔ ص ۶۷ س ۲ وقد یحتمل ایضاً ان یکون ما اراد ابو اسحٰق فی قوله ولا یمس ماء یعنی الغسل فان ابا حنیفة قد روی عنه من هذا اشیاء سے تقریباً چار سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا سونے سے پہلے پانی پر ہاتھ نہ لگانے سے مراد غسل کے پانی پر ہاتھ نہ لگانا ہے جیسا کہ ابو اسحٰق سبیعی الہمدانی کی روایت امام ابوحنیفہ اور موسیٰ بن عقبہ کے طریق سے ثابت ہے کہ حضرت صدیقہ رضی فرماتی ہیں کہ حضور صلعم جماع کے بعد دوبارہ بغیر وضور کے جماع فرماتے تھے پھر بغیر غسل کے سوجایا کرتے تھے اور یہاں جماع اول کے بعد جماع ثانی بلا وضور ثابت ہے اور جماع ثانی کے بعد بلا غسل سوجانا بھی ثابت ہے لیکن جماع ثانی کے بعد وضور نہ کرنا ثابت نہیں ہے بلکہ غسل کے پانی پر ہاتھ نہ لگانا ثابت ہے نہ کہ وضور کے پانی پر۔ اور صاحب کتاب کا اس روایت سے صرف غسل کے پانی پر ہاتھ نہ لگانے کو ثابت کرنا مقصود ہے! جو کہ عدم وضور کو مستلزم نہیں!

فریق ثانی کے مدعا کی تین دلیلیں پیش کیجاتی ہیں۔

دلیل نمبر ایک ۱ ص ۶۷ س ۶ وقد روی عن ابن عمر عن رسول الله صلی الله

عَلَيْهِ وَسَلَّم مثل ذالك سے تقریباً نو سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ کیا ہم میں سے کوئی حالت جنابت میں سو سکتا ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وضوء کر کے سو سکتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حالتِ جنابت میں سونے کیلئے حضور صلعم خود وضوء فرمالیا کرتے تھے اور دوسروں کو بھی اس کی ترغیب دیا کرتے تھے لہذا آپکا کہنا کہ اس وضوء کا کوئی فائدہ نہیں ہے درست نہیں ہوسکتا۔ صاحب کتاب نے حضرت ابن عمر کی اس روایت کو چھ سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل نمبر ۲ دو ص ۱۵ سطر ۶ سے تقریباً چھ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عمارؓ بن یاسر اور ابو سعید خدریؓ سے بھی ثبوتِ وضوء کے سلسلے میں روایت مروی ہے۔ حضرت عمار بن یاسر کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنبی کیلئے رخصت دی ہے جبکہ وہ کھانے پینے یا سونے کا ارادہ کرے تو نماز کے وضوء کی طرح وضوء کر لیا کرے۔ اور ابو سعید خدری کی روایت کے اندر یہ ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میں نے حضورؐ سے کہا کہ میں اپنی بیوی سے صحبت کر کے سونے کا ارادہ کرتا ہوں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وضوء کر کے سو جایا کرو تو ان متواتر سندوں کیساتھ جنبی کیلئے وضوء کرنا ثابت ہے لہذا وضوء کا انکار نہیں کیا جاسکتا ہے نیز صحابہ کرام میں سے ایک جماعت نے بھی زمانۂ نبوت کے بعد اسی پر فتویٰ دیا ہے جن میں سے عائشہ صدیقہؓ بھی ہیں جن کا فتویٰ ماقبل میں گزرا ہے

دلیل نمبر ۳ تین ص ۱۶ سطر ۶ وَقَد روی ذالك ایضاً عن زید بن ثابت سے تقریباً تین سطروں کے اندر حضرت زید بن ثابت کا فتویٰ نقل کیا جاتا ہے کہ انہوں نے فرمایا جب جنبی وضوء کر کے سو جائے تو وہ حالت طہارت میں سونے کے حکم میں ہوگا تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سونے سے پہلے وضوء کرنیکا فائدہ بہت عظیم ہے لہذا آپکا یہ کہنا درست نہیں ہوسکتا کہ وضوء کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

مسئلہ نمبر دو ص۲۶ س۲۴ وَقد ذکرنا حدیث الحکم عن ابراھیم عن الاسود سے مسئلہ نمبر دو بیان فرمارہے ہیں اور مسئلہ نمبر دو یہ تھا کہ جنبی حالت جنابت میں کھانا پینا چاہے تو وضوء کرنا لازم ہے یا نہیں اس سلسلہ میں تین مذاہب ہیں۔

مذہب نمبر ایک ابن حبیب مالکی داؤد ظاہری وغیرہ کے نزدیک وضوء کرنا واجب ہے یہی لوگ ص۲۶ س۲۵ میں فذھب الی ھذا قوم کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر دو امام ابو حنیفہؒ، امام اوزاعیؒ، حسن ابن حیؒ، امام شافعیؒ سفیان ثوریؒ، وغیرہ کے نزدیک وضوء کرنا واجب نہیں ہے بلکہ مستحب ہے۔ یہی لوگ ص۲۶ س۲۶ وخالفھم فی ذالک اٰخرون کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر تین امام مالکؒ، امام یوسفؒ، امام محمدؒ، مجاہدؒ، ابن شہاب زہریؒ وغیرہ کے نزدیک اس وضوء کا کوئی فائدہ نہیں ہے یہ لوگ بھی فی الجملہ عدم وجوب کے قائل ہیں اس لئے ان کو بھی سطر ۲۶ وخالفھم فی ذالک اٰخرون کے مصداق میں داخل قرار دیں گے۔

ائمہ کے دلائل

فریق اوّل کی دلیل ص۲۵ حضرت ابراہیم نخعی کی سند کے ساتھ حضرت عائشہ کی روایت ہے جو ص۲۶ میں یحیٰی بن عامر سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنبی کو کھانے سے پہلے وضوء کا حکم فرمایا ہے۔ لہٰذا یہ وضوء واجب ہوگا۔

عبارت میں ناسخین سے مسامحت

نوٹ:- ص۶۶ س۲۵ وعن ابی سعید ن الخدریؓ مایوافق یہاں اس عبارت میں ناسخین کی طرف سے مسامحت ہوگئی ہے بجائے ابوسعید خدریؓ کے عمار ابن یاسر ہونا چاہیئے تھا کیونکہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں کھانے کا تذکرہ نہیں ہے بلکہ عمار ابن یاسر کی روایت میں ہے۔

فریق ثانی کیطرف سے تین دلیلیں پیش کیجاتی ہیں

دلیل نمبر ایک ۱ ص۶۶ س۲۶ وکان لهم من الحجة فی ذالک سے تقریباً سات سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عائشہؓ سے یہ روایت مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حالت جنابت میں صرف دونوں ہاتھوں کو دھو کر کھانا کھالیا کرتے تھے اور حضرت عائشہؓ کی دوسری روایت اس کے خلاف ہے جس کو فریق اول نے پیش کی ہے۔

نیز وہ روایت جو باب الجنب والحائض کے تحت ص۵۵ میں گزری ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب بیت الخلاء سے تشریف لاتے تو فوراً وضوء فرمالیا کرتے تھے اور وضوء سے پہلے کام نہیں کیا کرتے تھے اور یہ عمل آیت وضوء کے نزول سے پہلے تھا پھر جب آیت وضوء نازل ہوئی تو یہ حکم منسوخ ہوگیا۔ اس کے بعد سے صرف نظافت کیلئے ہاتھ دھویا کرتے تھے وضوء نہیں کیا کرتے تھے۔ ایسے ہی آپکی روایت کے اندر تاویل ہوگی کہ جو روایت آپنے حضرت صدیقہ اور عمار ابن یاسر سے نقل کی ہے وہ آیت وضوء کے نازل ہونے سے پہلے کی ہے۔ اسی طرح کا حکم ان روایات کا بھی ہے جن کے اندر سونے کے لئے وضوء کرنا ثابت ہے کہ سونے سے پہلے بسم اللہ (اللّٰهم باسمک

امنت و اخیی) پڑھی جاتی ہے اور آیت وضوء کے نزول سے پہلے بغیر وضوء کے بسم اللہ پڑھنا درست نہیں تھا پھر آیت وضوء کے نزول کے بعد یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے جو باب الجنب والحائض کے تحت ص۵۳ میں علقمہ ابن الفغوی کی روایت سے واضح ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ جن روایات کے اندر وضوء کرنیکا حکم ہے وہ منسوخ ہیں اور جن روایات کے اندر وضوء نہ کرنا ثابت ہے وہ ناسخ ہیں لہذا وضوء واجب نہیں ہوگا۔

اشکال اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ آپنے ثبوت وضوء کی روایات کو اپنے دلائل کے ذریعہ منسوخ قرار دیا ہے تو ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک یہ وضوء مستحب کیوں ہے۔ اس کے ۲ دو جواب دیئے جاتے ہیں۔

جواب نمبر ایک ۱ جمہور کے یہاں جو وضوء مستحب ہے اس سے وضوء لغوی مراد ہے وضوء شرعی مراد نہیں۔

جواب نمبر دو ۲ آیت وضوء وغیرہ کے نزول سے حکم وجوب منسوخ ہو چکا ہے حکم استحباب اب بھی موجود ہے لہذا کوئی اشکال نہیں اور ہم نے اپنے دلائل کے ذریعہ سے حکم وجوب کی نفی کو ثابت کر دیا ہے۔

دلیل نمبر دو ۲ ص۴۷ وقد دوینا فی غیر موضع عن ابن عباس سے دو سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ باب الجنب والحائض کے آخر میں ص۵۴ اور ص۵۵ میں حضرت ابن عباس کی روایت موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بیت الخلاء سے باہر تشریف لائے تو کسی نے کہا کہ آپنے وضوء کیوں نہیں فرمایا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نماز کا ارادہ کر رہا ہوں کہ وضوء کروں وضوء تو نماز ہی کیلئے ہوتا ہے۔ اس روایت سے بالکل واضح ہوتا ہے کہ جنبی کا وضوء نماز کو حلال نہیں کر سکتا اسی لئے یہ وضوء جنبی کے اوپر کسی طرح بھی واجب نہ ہوگا چاہے کھانے کی غرض سے

کرتا ہو یا سونے کی غرض سے زیادہ سے زیادہ مستحب ہو سکتا ہے۔

دلیل نمبر ۳ ص ۶ س ۶ ومما یدل علی نسخ ذالک سے تقریباً ساڑھے چار سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ص ۶۶ س ۸ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت گزری ہے کہ حضرت عمرؓ نے جب یہ سوال کیا تھا کہ کیا ہم میں سے کوئی حالت جنابت میں سو سکتا ہے تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا تھا کہ وضوء کر کے سو سکتا ہے اور یہاں پر حضرت ابن عمرؓ کا فتویٰ یہ ہے کہ جب کوئی شخص حالت جنابت میں کھانے پینے اور سونے کا ارادہ کرے تو دونوں ہاتھوں کو دھولے اور مضمضہ اور استنشاق کرے اور اپنے چہرے اور ہاتھ اور فرج کو دھلے اور قدمین کو نہ دھلے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کے فتویٰ میں وضوء سے وضوء تام مراد نہیں ہے چونکہ وضوء تام غسل قدمین کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اور ان کی روایت میں جس میں وضوء کا تذکرہ ہے۔ اس سے وضوء تام مراد ہوگا۔ جب ان کا فتویٰ روایت کے خلاف ہوا تو یہ منسوخ ہونے کی دلیل ہوگا۔ لہٰذا اس سے استدلال کرنا صحیح نہ ہوگا۔

مسئلہ نمبر تین ۳ ص ۱۰ س ۱۰ وقد روی عن رسول اللہ ﷺ فی الرجل یجامع اھلہ سے مسئلہ نمبر تین ۳ بیان کیا جاتا ہے۔ اور مسئلہ نمبر تین ۳ یہ تھا کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے جماع کرے اور کچھ توقف کے بعد دوبارہ جماع کا ارادہ کرے تو جماع ثانی کیلئے وضوء کرنا لازم ہے یا نہیں۔ تو اس سلسلہ میں نیل الاوطار ج ۱ ص ۲۱۰ فتح الملہم ج ۱ ص ۴۶۲ امانی الاحبار ج ۲ ص ۱۹۴ بذل المجہود ج ۱ ص ۱۳۴ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب نمبر ایک ۱ ابن حبیب مالکیؒ، داؤد ظاہریؒ، عطاء ابن رباحؒ، حسن بصریؒ، محمد بن سیرینؒ، حضرت عکرمہؒ وغیرہ کے نزدیک دوبارہ جماع کیلئے وضوء کرنا واجب ہے۔

مذہب نمبر دو [۲] ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک دوبارہ جماع کیلئے وضو کرنا واجب نہیں ہے۔ بلکہ برائے نظافت مستحب ہے۔ نیز حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مستحب نہیں ہے۔

دلائل

مذہب نمبر ایک کی دلیل ص ۱۱ سطر ۲۰ میں ابو سعید خدری کی روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی اپنے اہل کے پاس آئے اور توقف کے بعد پھر دوبارہ ارادہ کرے تو چاہیئے کہ وضو کرے۔ یہاں کلام رسول کے اندر امر کا صیغہ ہے اور صیغۂ امر وجوب کو مستلزم ہے۔ لہٰذا وضو کرنا لازم و واجب ہوگا۔ صاحب کتاب نے اس روایت کو دو سندوں کیساتھ تین سطروں کے اندر بیان کیا ہے۔

فریق ثانی کیطرف سے جواب فریق ثانی کی طرف سے دو جواب دیئے جاتے ہیں۔

جواب نمبر ایک ص ۱۱ سطر ۲۳ فقد یجوز ان یکون امر بھذا سے دو سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ وضو کا جو حکم فرمایا گیا ہے وہ اس زمانہ میں تھا جبکہ آیت وضوء کے نزول سے پہلے بغیر وضوء ذکر اللہ کی ممانعت تھی اور جماع کے وقت دعاء پڑھی جاتی ہے بسم اللہ اللھم جنبنا الشیطان وجنب الشیطان ما رزقتنا یہ بھی ذکر اللہ میں داخل ہے۔ اس کے لئے وضوء کی ضرورت تھی اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضوء کا حکم فرمایا ہے۔ پھر جب آیت وضوء کے نزول کے بعد بغیر وضوء کے ذکر اللہ کی اجازت ہوگئی تو وضوء کا حکم منسوخ ہوگیا۔ اس لئے آپکا استدلال صحیح نہیں ہے۔

جواب نمبر دو ۲ وضوء سے مراد وضوء لغوی ہے کہ اس سے مراد ہاتھ، منہ اور فرج کا دھلنا ہے۔ اور امر کا صیغہ یہاں پر وجوبی نہیں ہے بلکہ ترغیبی ہے۔

فریق ثانی کی دلیل ص ۱۵ وقد روی عن عائشۃ رضی سے تقریباً ڈیڑھ سطر کے اندر یہ دلیل پیش کیجاتی ہے کہ حضرت صدیقہ رضی سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک دفعہ جماع کے بعد دوسری مرتبہ بغیر وضوء کے جماع فرمالیا کرتے تھے تو یہ روایت ہمارے نزدیک ناسخ بن جائے گی حضرت صدیقہ رضی کی اس روایت کے لئے جس کے اندر وضوء کا حکم موجود ہے نیز حضرت ابوسعید رضی خدری کی روایت کیلئے بھی ناسخ بن جائے گی۔ لہذا ثابت ہوا کہ ثبوت وضوء کی روایات منسوخ ہیں اور عدم وضوء کی روایات ناسخ ہیں۔

اشکال فان قال قائل سے تقریباً چار سطروں کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت ابورافع سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب ایک یوم میں متعدد ازواج سے جماع فرماتے تو ہر ایک کیلئے علیحدہ علیحدہ غسل فرمالیتے تو آپ سے سوال کیا گیا کہ اگر سب کے لئے ایک غسل کر لیا جاتا تو کیا حرج تھا تو آپ نے جواب دیا کہ ہر ایک کیلئے غسل کرنے میں زیادہ پاکیزگی ہوتی ہے تو اس حدیث شریف کے اندر ہر ایک کیلئے علیحدہ غسل کرنا ثابت ہے تو ایک بیوی سے متعدد دفعہ جماع کرنے میں ہر مرتبہ میں اگر غسل واجب نہ ہو تو وضوء تو واجب ہونا ہی چاہیئے۔ اس کے دو جواب دیئے جاتے ہیں۔

جواب نمبر ایک ۱ قیل لہ فی ھذا ما یدل علی ان ذالک سے ایک سطر کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ آپ کی پیش کردہ روایت کے اندر صراحت کیساتھ کلام رسول موجود ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر ایک کیلئے الگ غسل کرنے میں زیادہ پاکیزگی ہے اس سے بالکل

واضح ہوتا ہے کہ آپ کا ہر ایک کیلئے غسل کرنا برائے احکام نہیں تھا بلکہ برائے نظافت تھا۔

جواب نمبر دو صفحہ ۱۲ سطر ۱۰ وقد روی عنہ سے آخیر باب تک حضرت انس کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک رات میں اپنی تمام ازواج مطہرات سے جماع فرما کر ایک ہی غسل فرمایا ہے تو معلوم ہوا ہر ایک کیلئے الگ غسل کرنا کوئی ضروری نہیں تھا اسی طرح ایک بیوی سے متعدد مرتبہ جماع کرنے میں بھی متعدد غسل کی ضرورت نہیں ہے اور نہ ہی وضوء کی ضرورت ہے۔ اور حضرت انس کی روایت کو صاحب کتاب نے پانچ سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

کتابُ الصَّلوٰۃ

اس میں سب سے پہلے صاحب کتاب نے مسئلہ اذان کو پیش فرمایا ہے نماز کیلئے طہارت شرط کے درجہ میں ہے اس لئے اس کو مقدم فرمایا اور نماز سے پہلے اذان سنّت مؤکدہ اور شعائر اسلام میں سے ہے اس لئے طہارت کے بعد اذان کو ذکر فرمایا

بَابُ الاذان کیفَ ھُوَ

اس کے اندر دو مسئلے ہیں

مسئلہ نمبر ایک:۔ کمیت کے اعتبار سے کہ کلمات اذان کتنے ہیں

مسئلہ نمبر دو:۔ کیفیت کے اعتبار سے کہ اذان کس طریقے پر دی جائے

مسئلہ نمبر ایک ۱ :۔ کلمات اذان کے سلسلے میں تین مذاہب ہیں۔

مذہب نمبر ایک ۱ :۔ امام مالکؒ، حسن بصریؒ، محمد بن سیرینؒ، عطاء ابن رباح اور اہل مدینہ کے نزدیک کلمات اذان سترہ ۱۷ ہیں۔ اور سترہ کلمات یوں ہوں گے کہ شروع میں اللہ اکبر دو ۲ مرتبہ اور شہادتین میں ترجیع یعنی شہادتین میں آٹھ ۸ کلمات ہوجائیں اور حیعلتین میں چار ۴ کلمات پھر لفظ اللہ اکبر دو ۲ مرتبہ اور آخر میں لا الٰہ الا اللہ ایک مرتبہ۔ تو کل سترہ ۱۷ کلمات ہوگئے۔

مذہب نمبر دو ۲ امام شافعیؒ کے نزدیک کلماتِ اذان انیس ۱۹ ہیں مذہب نمبر ایک ۱ کی طرح ان کے یہاں بھی شہادتین میں ترجیع ہے اور لفظ اللہ اکبر شروع اذان میں چار مرتبہ ہے تو کل انیس ۱۹ کلمات ہوجائیں گے۔

مذہب نمبر تین ۳ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک کلماتِ اذان پندرہ ۱۵ ہیں کہ شروع میں تکبیر چار ۴ مرتبہ اور شہادتین میں ترجیع نہیں ہے تو کل پندرہ ۱۵ کلمات ہوجائیں گے۔ چار کلمۂ تکبیر اور چار ۴ کلمۂ شہادتین اور چار حیعلتین پھر دو مرتبہ کلمۂ تکبیر اور ایک مرتبہ لا الٰہ الا اللہ ہے تو کل پندرہ کلمات ہوجائیں گے۔

مسئلہ نمبر دو ۲ کیفیت اذان کے بارے میں ہے کیفیت اذان بھی ضمنی طور پر مسئلہ نمبر ۱ دو کے تحت آگئی ہے لیکن پھر بھی مزید وضاحت کیجاتی ہے کہ کیفیت اذان کے سلسلے میں دو مقامات میں اختلاف ہے۔

مقام نمبر ایک ۱ :۔ شروع میں کلمات تکبیر کس طرح اور کتنے ہیں۔

مقام نمبر دو ۲ :۔ شہادتین میں ترجیع ہے یا نہیں۔

مقام نمبر ایک ۱ کے سلسلے میں نیل الاوطار ج ۱ ص ۳۴۷ فتح الملہم ج ۲ ص ۵ امانی الاحبار ج ۱ ص ۲۰۲ میں دو ۲ مذاہب نقل فرمائے ہیں

مذہب نمبر ایک ۱ امام مالکؒ، حسن بصریؒ، محمد ابن سیرینؒ اور اہل مدینہ کے نزدیک اذان کے شروع میں تکبیر دو مرتبہ ہوگی یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الی ھذا کے مصداق ہیں

مذہب نمبر دو ۲ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمد ابن حنبلؒ اور جمہور کے نزدیک شروع اذان میں کلمۂ تکبیر چار ۴ مرتبہ ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم آخرون کے مصداق ہیں۔

دلائل

مذہب نمبر ایک ۱ کی دلیل باب کے شروع میں حضرت ابومحذورہ کی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ مجھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان سکھلائی ہے جیسا کہ اس زمانہ میں تم لوگ اذان دیتے ہو یعنی اہل حرم جس طرح اذان دیتے ہیں ایسا ہی مجھے سکھلائی ہے اور اہل حرم شروع میں تکبیر ۲ دو مرتبہ کہا کرتے تھے۔ صاحب کتاب نے اس حدیث شریف کو دو سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

فریق ثانی کی دلیل فریق ثانی کی طرف سے ۲ دو دلیلیں پیش کیجاتی ہیں۔

دلیل نمبر ایک ۱ ص ۸ س ۱۳ واحتجوا فی ذالک الخ سے تقریباً چھ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ خود حضرت ابومحذورہؓ نے شروع میں کلمات تکبیر ۴ چار مرتبہ بیان فرمایا ہے اور چار مرتبہ کی روایت صاحب کتاب نے حضرت ابومحذورہ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمائی ہے۔ نیز اس روایت سے شروع میں کلمۂ تکبیر چار مرتبہ ثابت ہونے کے ساتھ ساتھ شہادتین کی ترجیع بھی ثابت ہوتی ہے جو کہ ضمنی طور پر

انیس ۱۹ کلمات کے قائلین کی دلیل بھی بن جاتی ہے لیکن ہم نے یہاں پر صرف کلمات تکبیر کو ثابت کرنے کیلئے یہ روایت نقل کی ہے۔

دلیل نمبر دو ۲ ص ۱۹۷ س فکان هذا القول عندنا اصح القولین فی النظر الخ سے تقریباً نو سطروں کے اندر عقلی دلیل پیش کیجاتی ہے جو در حقیقت دلیل نمبر ایک ۱ کیلئے تائید ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ کلماتِ اذان کُل دو قسموں پر ہیں۔

قسم نمبر ایک ۱ وہ کلمات جو دو ۲ جگہ کہے جاتے ہیں جیسے کہ کلمۂ تکبیر دو جگہ ہے اور کلمۂ توحید بھی دو ۲ جگہ کہا جاتا ہے۔

(۱) کلمۂ تکبیر کے بعد جو شہادتین سے مشہور ہے۔
(۲) کلمۂ تکبیر اذان کے بالکل آخر میں۔

قسم نمبر دو ۲ دوسری قسم کے کلمات وہ ہیں جو صرف ایک جگہ کہے جاتے ہیں جیسے کہ حیعلتین، جو کہ دو مرتبہ کہے جاتے ہیں تو اب ہم ایک کلیہ بیان کرتے ہیں کہ جو کلمات ایک مقام میں مذکور ہوں گے وہ اذان کے اندر دو مرتبہ کہے جائیں گے اور جو کلمات دو ۲ مقامات میں کہے جاتے ہیں ان میں مقام ثانی میں جتنی مرتبہ ذکر کیا جائے اس کا ڈبل مقام اول میں ذکر کیا جائے گا جیسا کہ کلمۂ توحید (لا الٰہ الا اللہ) آخر میں صرف ایک مرتبہ کہا جاتا ہے اور مقام اول میں شہادتین کے نام سے بالاتفاق دو ۲ مرتبہ کہا جاتا ہے تو یہی اصل کلمۂ تکبیر میں بھی چلے گا اور کلمۂ تکبیر اذان کے اخیر میں دو مرتبہ کہا جانا متفق علیہ مسئلہ ہے تو شروع اذان میں اس کا ڈبل چار مرتبہ کہا جانا چاہیئے۔ یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے البتہ امام ابو یوسف رح کا ایک قول مالکیہ کے موافق بھی ہے۔

نوٹ ص ۲۳ س مثنی یعنی تثنیۃ جو ہمارے مسئلہ زیر بحث میں لایا گیا ہے تو یہ لفظ یہاں پر تین طریقے پر استعمال ہوا ہے جو ص ۲۲ س میں تین مرتبہ مذکور ہوا ہے۔

(۱) ولا یثنی ذالک یعنی دو مرتبہ نہیں کہا جاتا ہے

(۲) فکان ما ثنی من الاذان یعنی کلمات اذان میں سے جو ۲ دو جگہ مذکور ہوتے ہیں

(۳) انما ثنی علی نصف ما ھو یعنی دوسری مرتبہ لایا جاتا ہے۔ پہلی مرتبہ کے نصف پر۔

شہادتین میں ترجیع :-

اختلاف کا مقام نمبر ۲ دو ص ۲۸ س ۹ والموضع الآخر الذی اختلفوا فیہ الخ سے بیان کیا جاتا ہے۔ اختلاف نمبر ۲ دو یہ تھا کہ شہادتین میں ترجیع ہے یا نہیں تو اس سلسلے میں اوجز المسالک ص ۱۸۵ س ۱ فتح الملہم ص ۵ ج ۲ بدایۃ المجتہد ص ۱۰۵ ج ۱ امانی الاحبار ص ۲۰۴ ج ۲ میں ۲ دو مذاہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب نمبر ۱ ایک امام مالکؒ، امام شافعیؒ، حسن بصریؒ، محمد بن سیرینؒ اور اہل مدینہ کے نزدیک شہادتین میں ترجیع ہے۔ یہی لوگ ص ۲۹ س ۸ میں فذھب قوم الی الترجیع کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر ۲ دو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک شہادتین میں ترجیع نہیں ہے یہی لوگ ص ۲۹ س ۸ وترکہ آخرون کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اول کی دلیل شروع باب میں حضرت ابو محذورہؓ کی روایت ہے جس کے اندر شہادتین کی ترجیع کی صراحت موجود ہے۔

فریق ثانی کیطرف سے ۲ دو دلیلیں پیش کیجاتی ہیں

دلیل نمبر ۱ ایک :- ص ۲۹ س ۸ واحتجوا فی ذالک سے ۶ چھ سطروں کے اندر

یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ملک منزل من السماء نے جو اذان حضرت عبداللہ بن زید انصاری کو سکھلایا ہے اس کے اندر شہادتین کی ترجیع مذکور نہیں ہے اور یہی اذان حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے عبداللہ بن زید انصاری نے حضرت بلال رضؓ کو سکھائی ہے

ص۷۹ س۶ فھذا عبد اللہ بن زید لم یذکر فی حدیثہ الترجیع فقد خالف ابا محذورۃ الخ سے تقریباً تین سطروں کے اندر یہ توجیہ فرما رہے ہیں کہ اصل اذان وہی ہے جو حضرت عبداللہ ابن زید انصاری کو ملک منزل نے سکھایا ہے اور اس میں شہادتین کی ترجیع نہیں ہے اور اس کے برخلاف حضرت ابو محذورہ رضؓ کی روایت میں شہادتین کی ترجیع موجود ہے تو حضرت ابو محذورہ رضؓ کی روایت میں تاویل کرنا ضروری ہوگا۔ اور وہ یہ ہے کہ جس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو محذورہ کو اذان سکھائی تھی تو اس میں یہ واقعہ پیش آیا تھا۔ ابو محذورہ جب شہادتین پر پہونچے تو ڈرتے ڈرتے دبے دبے الفاظ میں شہادتین کا تلفظ کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ ان کو حکم کیا کہ لوٹ کر شہادتین کو کھینچکر آواز بڑھاتے ہوئے دوبارہ تلفظ کرو تو حضرت ابو محذورہ رضؓ نے دوبارہ تلفظ فرمایا تو اللہ نے ان کو ہدایت دی اور اسی میں انہوں نے اسلام قبول فرمالیا تھا تو معلوم ہوا کہ حضرت ابو محذورہ رضؓ کی روایت میں جو شہادتین کی ترجیع موجود ہے وہ ایک علت کے ساتھ معلول ہے کہ اس وقت انہوں نے اسلام قبول نہیں کیا تھا اسی وقت میں اذان دے رہے تھے اور شہادتین کا تلفظ کرنا قبولیت اسلام کی دلیل ہے اس لئے وہاں آکر دبے دبے الفاظ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے منشاء کے خلاف شہادتین کا تلفظ کیا تھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر منشاء نبوت کے مطابق بلا جھجک تلفظ کرنے پر ترجیع کا حکم فرمایا تھا۔ یہ نہیں ہے کہ عام اذان کے اندر ترجیع کا حکم ہو۔

دلیل نمبر دو ۲ ص ۹۵ فلما احتمل ذالک وجب النظر لیستخرج به من القولین قولا صحیحا الخ سے اخیر بات تک عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ شہادتین کی ترجیع کے سلسلے میں دو قسم کی روایات اور اقوال مذکور ہیں تو غور کرنے کی ضرورت ہے کہ کون سا قول زیادہ صحیح ہے تو ہم نے غور و خوض کرکے دیکھا کہ اذان کے اندر جتنے کلمات ہیں ان میں سے کسی میں ترجیع نہیں ہے۔ علاوہ شہادتین کے اور خود شہادتین میں اختلاف ہے تو شہادتین کے سلسلے میں ایک قول ترجیع کا ہے اور اس کیلئے کوئی نظیر نہیں ہے اور ایک قول عدم ترجیع کا ہے اس کیلئے نظیر ہے کہ اذان کے دوسرے کلمات میں بالاجماع ترجیع نہیں ہے تو ان پر قیاس کرتے ہوئے شہادتین پر ترجیع نہیں ہونا چاہیئے۔ یہی ہمارے علماء ثلٰثہ کا قول ہے۔

بَابُ الاقامة کیف ھِیَ

اقامت کی کیفیت و کمیت کیا ہے۔ یعنی اقامت میں کتنے کلمات ہیں اور کس طرح کہی جائے تو اس سلسلے میں بدایۃ المجتہد ص ۱۰۵ ج ۱ اوجز المسالک ص ۱۸۷ ج ۱ نیل الاوطار ص ۳۴ ج ۲ فتح الملہم ص ۲ ج ۲ بذل المجہود ص ۱۸۱ ج ۱ الکوکب الدری ص ۱ ج ۱ امانی الاحبار ص ۲۱۲ ج ۲۔ میں تین مذاہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب نمبر ایک ۱ امام مالکؒ، ربیعۃ الرائیؒ اور اہل مدینہ کے نزدیک کلمات اقامت دس ہیں۔ لفظ اللہ اکبر دو مرتبہ۔ شہادتین دو مرتبہ۔ حیعلتین دو مرتبہ۔ قد قامت الصلوٰۃ ایک مرتبہ پھر لفظ اللہ اکبر ایک مرتبہ پھر کلمہ توحید ایک مرتبہ یہ کُل دس کلمات ہوئے

یہی لوگ کتاب کے اندر مذہب قوم کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر دو ۲ امام شافعیؒ، امام احمدؒ، اسحق ابن راہویہؒ، امام اوزاعیؒ حسن بصریؒ، اہل مصر، اہل یمن، اہل شام، اور اہل حجاز کے نزدیک کلمات اقامت گیارہ ہیں۔ یعنی مذہب نمبر ایک ۱ کے نزدیک جس طریقے پر اقامت ہے ان کے نزدیک بھی اسی طریقے پر ہے البتہ قدقامت الصلوٰۃ فریق اوّل کے نزدیک ایک مرتبہ ہے اور فریق ثانی کے نزدیک دو ۲ مرتبہ ہے۔ یہی لوگ ص۹ س۲۳ وخالفھم آخرون فی حرف واحد من ذالک کے مصداق ہیں!

مذہب نمبر تین ۳ امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، عبداللہ بن مبارکؒ اور اہل کوفہ کے نزدیک کلمات اقامت سترہ ہیں۔ یعنی اقامت میں وہ تمام کلمات ہوتے ہیں جو اذان میں کہے جاتے ہیں۔ اور ساتھ ساتھ دو مرتبہ قدقامت الصلوٰۃ کا اضافہ بھی ہے یہی لوگ ص۸۰ س۶ وخالفھم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔

دلائل

مذہب ایک ۱ کی دلیل شروع باب میں حضرت انسؓ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ حضرت بلالؓ کو حکم کیا گیا تھا کہ کلمات اذان میں جفت کریں یعنی کلمات اذان دو دو مرتبہ کہیں اور کلمات اقامت میں طاق یعنی ایک ایک مرتبہ کہیں مصنف کتاب نے اس مضمون کی روایت کو سات سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

فریق ثانی کے دلائل فریق ثانی کی طرف سے دو ۲ دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل نمبر ایک ۱ ص ۹۴ س ۲۲ واحتجوا فی ذالک بما حدثنا الخ سے سات سطروں کے اندر یوں دلیل پیش کی جاتی ہے

کہ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ بلالؓ کو حکم کیا گیا تھا کہ اذان کو جفت طریقہ سے اور اقامت کو طاق طریقہ سے کہا کریں مگر قد قامت الصلوٰۃ میں جفت کریں یعنی اذان دُو مرتبہ دیا کریں اور کلمات اقامت ایک ایک مرتبہ کہا کریں اور قد قامت الصلوٰۃ کو دُو دُو مرتبہ کہا کریں۔ صاحب کتاب نے اس حدیث شریف کو دو صحابی سے تین سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ایک ۱: حضرت انسؓ سے دو سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر دُو ۲: حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک سند کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل نمبر دُو ۲ ص ۹۵ س ۸ ولحتجوا فی ذالک ایضا من النظر الخ سے تقریباً چار سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کیجاتی ہے کہ کلمات اذان دو قسموں پر ہیں۔

قسم نمبر ایک ۱ وہ کلمات جو صرف ایک مقام میں مذکور ہوتے ہیں۔

قسم نمبر دُو ۲ وہ کلمات جو دُو مقام میں کہے جاتے ہیں جیسے کہ کلمۂ تکبیر اور کلمۂ شہادت یہ دوسرے قسم کے کلمات جو دُو مقام میں ذکر کیے جاتے ہیں وہ مقام نمبر دُو میں مقام نمبر ایک کے مقابلہ میں نصف ذکر کیا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ جو بعد میں ذکر کیا جاتا ہے وہ آدھا ہو جاتا ہے اور اقامت فی نفسہ ابتدار اور شروع میں نہیں ہوا کرتی ہے بلکہ اذان کے بعد ہوا کرتی ہے۔

لہٰذا وہ کلمات اقامت جو اذان میں مذکور ہوتے ہیں وہ اقامت میں اذان کے مقابلہ میں آدھے ہو جائیں گے اور وہ کلمات اقامت جو اذان میں مذکور نہیں ہوتے ہیں وہ اقامت میں دُو دُو مرتبہ ہوا کریں گے جیساکہ قد قامت الصلوٰۃ

ہے۔ لہذا اقامت کے اندر نو کلمات اذان میں سے لئے گئے اور دو کلمات قد قامت الصلوٰۃ ہوں گے تو کل گیارہ کلمات ہو جائیں گے۔

مذہب نمبر تین کے دلائل

مذہب نمبر تین کی طرف سے چھ دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل نمبر ایک

ص ۸۰ س ۷ فقالوا اما ذکرتم عن بلال قد روی عنه خلاف ذالك الخ سے تقریباً گیارہ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت بلالؓ سے اس روایت کے خلاف روایات موجود ہیں جس کو تم نے حضرت انسؓ سے نقل فرمایا ہے۔

چنانچہ حضرت بلالؓ کی روایت صاف طریقے سے موجود ہے کہ حضرت عبداللہ بن زید انصاریؓ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے حضرت بلالؓ کو اسی طریقے پر اقامت سکھلائی ہے جس طریقے سے اذان سکھلائی ہے اور وہی کلمات، اقامت میں لاتے ہیں جو اذان میں لائے گئے تھے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن زید انصاریؓ نے حضرت بلالؓ کو اذان سکھلائی تو انہوں نے دو دو مرتبہ اذان دی اور اقامت سکھلائی تو انہوں نے دو دو مرتبہ اقامت کہی ہے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن زید انصاریؓ فرماتے ہیں کہ میں نے اذان و اقامت کو اس طرح خواب میں دیکھا ہے کہ گویا کہ میں جاگ رہا ہوں نیز اگر یہ بات نہ ہوتی اور میں اپنے آپکو تہمت میں ڈال دوں تو میں کہہ دیتا کہ میں نے جاگنے کی حالت میں دیکھا ہے۔ نیز حضرت عمرؓ نے حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی تائید فرمائی کہ فرمایا کہ میں نے بھی یہی کلمات اقامت دیکھی ہے لیکن عبداللہ میرے اوپر سبقت کر گئے اس لئے میں چپ رہا۔ لہذا یہ روایت تمہاری پیش کردہ روایت کے مخالف ہے اور تم نے جو روایت پیش کی ہے وہ مجمل روایت ہے اور ہم نے جو روایت پیش کی ہے وہ مفصل اور واضح روایت ہے اور جب روایت مجمل اور مفصل کے درمیان تعارض ہو جائے تو روایت مفصل

کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔

صاحب کتاب نے اس روایت کو تین سندوں کیساتھ اپنے تین استادوں سے نقل فرمایا ہے۔

استاد نمبر ایک ۱ :۔ ابراہیم ابن مرزوقؒ

استاد نمبر دو ۲ :۔ علی ابن شیبہؒ

استاد نمبر تین ۳ :۔ فہد بن سلیمانؒ

دلیل نمبر دو ۲ ص ۸۰ س ۱۷ ثم قد روی عن بلال انہ کان بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یؤذن مثنیٰ مثنیٰ ویقیم مثنیٰ مثنیٰ الخ سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ زمانۂ نبوت کے بعد حضرت بلالؓ دو دو ۲ مرتبہ اذان دیا کرتے تھے اور دو دو ۲ مرتبہ اقامت بھی کہا کرتے تھے۔ تو معلوم ہوا کہ حضرت بلالؓ کا عمل اس روایت کے مخالف ہے جو حضرت انسؓ نے حضرت بلالؓ کی اذان کے متعلق نقل فرمائی ہے اور حضرت بلال سید المؤذنین ہیں ان کا عمل دوسروں کی روایت کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہوگا اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ صاحبُ البیت اَدری بما فیہ نخبہ ص ۵ اس لئے عمل بلال کو ترجیح حاصل ہوگی اور اذان واقامت میں صرف اتنا فرق ہے کہ اقامت میں دو ۲ مرتبہ قد قامت الصلوٰۃ کا اضافہ ہے اس سے آگے کچھ نہیں۔

دلیل نمبر تین ۳ ص ۸۰ س ۲۲ وفی حدیث ابی محذورۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علمہ الاقامۃ مثنیٰ مثنیٰ الخ سے تقریباً تیرہ ۱۳ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کیجاتی ہے کہ حضرت ابو محذورہؓ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان کی طرح اقامت بھی دو دو ۲ مرتبہ سکھلائی ہے اور حضرت ابو محذورہؓ کی روایت میں الفاظ اقامت سب کے سب موجود ہیں۔

لہذا کہنا ہوگا کہ اذان میں پندرہ کلمات ہیں اور دو مرتبہ قد قامت الصلوٰۃ کا اضافہ کرکے اقامت میں سترہ کلمات ہوں گے۔ ص۹۱

فتصحیح معانی ھذہ الآثار الخ سے تقریباً ڈھائی سطروں کے اندر یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ مذکورہ تمام احادیث شریفہ کو صحیح قرار دینے سے یہ لازم ہوتا ہے کہ اذان و اقامت دونوں کو برابر قرار دیا جائے اس لئے کہ فریق اول و ثانی نے حضرت بلالؓ کو حکم کئے جانے کے سلسلے میں جو روایت نقل کی ہے وہ مجمل روایت ہے نیز اس میں اختلاف بھی واقع ہوا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے بعد حضرت بلالؓ دو دو مرتبہ اقامت کہنے پر ثابت قدم رہے ہیں جو متواتر روایات سے ثابت ہے لہذا اس سے یہ بات مسلم ہوگئی کہ درحقیقت حضرت بلال کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو دو مرتبہ اقامت کا حکم فرمایا تھا۔ نیز حضرت ابو محذورہؓ کی روایت کے اندر بھی دو دو مرتبہ اقامت کہنا ثابت ہے۔ لہذا تسلیم کرنا ہوگا کہ اقامت بھی اذان کیطرح دو دو مرتبہ ہوگی۔

ص۹۱ وأما وجه ذالك من طريق النظر الخ سے تقریباً سات سطروں کے اندر فریق ثالث کی طرف سے فریق ثانی کی عقلی دلیل کا جواب دیا جاتا ہے کہ ان لوگوں نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ اقامت ایک ایک مرتبہ ہوا کرے گی اور اپنے اس دعویٰ میں یہ دلیل قائم کی تھی کہ کلمات اذان دو قسموں پر ہیں۔

(۱) وہ کلمات جو مقرر نہیں ہوتے ہیں۔

(۲) وہ کلمات جو دو مقامات میں مقرر مذکور ہوتے ہیں اور مقام نمبر دو میں مقام نمبر ایک کے مقابلہ میں آدھا مذکور ہوا کرتا ہے۔ یعنی اصول یہ تھا کہ جو بعد میں ہوگا وہ پہلے کا آدھا ہوا کرے گا اور اقامت بھی بعد میں ہوا کرتی ہے اس لئے اذان کا آدھا ہوا کرے گی۔ اس مضمون کو صاحب کتاب

نے وا امام وجہ ذالک من طریق النظر سے وما کان منہ غیر مثنیٰ افرد تک کے اندر ڈھائی سطروں میں نقل فرمایا ہے۔

تو صاحب کتاب نے اس کا ص۱۸ س۱۱ واما الاقامۃ سے آدھی سطر کے اندر ان کی دلیل پر رد فرمایا ہے کہ سلسلۂ اذان ختم ہو جانے کے بعد علیحدہ طور پر اقامت کہی جاتی ہے۔ اس لئے اقامت کیلئے علیحدہ مستقل حکم ہوگا۔ اس لئے اقامت کو اذان کے تابع قرار دیکر اذان کے نصف پر ثابت کرنا درست نہیں ہو سکتا ہے۔

ص۱۸ س۱۲ وَقدرأینا مایختم بہ الخ سے ایک سطر کے زائد کے اندر استدلال کی دوسری نوعیت پیش فرماتے ہیں کہ اذان کے اندر آخری کلمہ لاالٰہ الا اللہ ہے اسی طرح اقامت کے اندر بھی آخری کلمہ لاالٰہ الا اللہ ہے اور دونوں ایک ہی طریقے پر ہیں لہذا بقیہ کلمات کے اندر بھی دونوں کا حکم یکساں ہونا چاہیئے تو ص۱۸ س۱۳ فکان مما یدخل علیٰ ھذہ الحجۃ الخ سے تقریباً تین سطروں کے اندر اس توجیہہ پر رد فرمارہے ہیں کہ کلمہ لاالٰہ الا اللہ غیر منقسم اشیاء میں سے ہے کہ جس کا بعض حصہ ذکر کرنے سے پورا ذکر کرنا لازم ہوا کرتا ہے اس کے اندر انقسام نہیں ہوتا ہے جیسا کہ غلام ہے جب آدھا آزاد کر دیا جائے تو خود بخود پورا آزاد ہو جاتا ہے۔ جب آدھی ام ولد بنائی جائے تو پوری ام ولد بن جاتی ہے اور جب آدھا مدبر بنایا جائے تو خود بخود پورا مدبر بن جاتا ہے ایسا ہی یہ کلمہ ہے کہ جب آدھا کلمہ بولا جائے تو پورا بولنا لازم ہو جاتا ہے تو ہو سکتا ہے کہ اقامت کے اندر آدھا مراد ہو۔ لہذا اس کے اندر اذان واقامت کو برابر قرار دینے یا نہ دینے کے لئے کوئی دلیل نہیں بن سکتی!

دلیل نمبر چار ص۱۸ س۱۵ ثم نظرنا فی ذالک فرأیناھم لم یختلفوا ان بعد الصلوٰۃ والفلاح سے

تقریباً چار سطروں کے اندر عقلی دلیل پیش کیجاتی ہے کہ تعلیتین کے بعد لفظ اللہ اکبر کے دو مرتبہ کہے جانے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اور اس میں تنصیف ممکن ہے تو ہم نے غور کر کے دیکھا کہ جس طرح اذان کے اندر حی علی الفلاح کلمہ تکبیر دو مرتبہ کہا جاتا ہے اسی طرح اقامت کے اندر بھی کلمہ تکبیر دو مرتبہ کہا جاتا ہے لہٰذا اقامت کے بقیہ کلمات بھی اذان کے بقیہ کلمات کی طرح مستعمل ہوں گے۔ اسلئے کہ یہاں پر تنصیف ممکن ہونے کے باوجود اقامت میں تنصیف نہیں کی گئی یہ اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں کا حکم یکساں ہے تو جس طرح اذان دو دو مرتبہ دی جاتی ہے اسی طرح اقامت بھی دو دو مرتبہ کہی جائے گی یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول بھی ہے۔

دلیل نمبر پانچ

ص۸۱ س۱۹ وَقد روی ذالک عن نفر من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ساڑھے چار سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ زمانۂ نبوت کے بعد صحابہ کی ایک جماعت نے بھی اقامت دو دو مرتبہ کہی ہے۔

یہاں پر تین صحابی کے عمل کو تین سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ایک :۔ سلمۃ ابن الاکوعؓ

صحابی نمبر دو :۔ حضرت ثوبانؓ

صحابی نمبر تین :۔ حضرت ابو محذورہؓ

دلیل نمبر چھ

ص۸۱ س۲۴ وَقد روی عن مجاھد سے دو سطروں کے اندر امام مجاہد کا فتویٰ نقل کیا جاتا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اصل اقامت دو دو مرتبہ ہے۔ اور امراء نے اپنی تخفیف کیلئے ایک ایک مرتبہ کا رواج ڈالا ہے۔ اسلئے کہنا ہوگا کہ اقامت بھی دو دو مرتبہ ہے۔

باب قول المؤذن فی اذان الصبح الصلوٰۃ خیر من النوم

صبح کی اذان میں الصلوٰۃ خیر من النوم کہنے کو تثویب کہتے ہیں۔ اور تثویب کے دو معنی آتے ہیں۔

(۱) معنیٰ لغوی:۔ لغت کے اندر تثویب کے معنی اعلان بعد الاعلان ہے۔

(۲) معنیٰ اصطلاحی:۔ یہ بھی دو قسموں پر ہے۔

(۱) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں آپکے حکم سے یہ جاری ہوا ہے وہ یہ ہے کہ فجر کی اذان میں حی علی الفلاح کے بعد الصلوٰۃ خیر من النوم کہنا ہے اس کو تثویب قدیم کہا جاتا ہے۔

(۲) تثویب حادث جو زمانہ نبوت کے بعد کے لوگوں نے ایجاد کیا ہے اور وہ حیعلتین کو اذان واقامت کے درمیان کہنا ہے۔ اس تثویب حادث کے جواز کے اندر تین اقوال ہیں

قول نمبر ایک:۔ حضرت امام ابویوسف کے نزدیک ہر نماز کے لئے مستحب ہے یعنی اذان کے بعد الصلوٰۃ کا لفظ پکارنا ہے۔

قول نمبر دو:۔ امام محمدؒ کے نزدیک ہر نماز کیلئے مکروہ ہے۔

قول نمبر تین:۔ عام مشائخ کے نزدیک فجر کے لئے لا بأس بہ کے درجے میں ہے اور بقیہ نمازوں کیلئے مکروہ ہے۔

اور تثویب قدیم یعنی فجر کی نماز میں حی علی الفلاح کے بعد الصلوٰۃ خیر من النوم کہنا جائز ہے یا نہیں اور یہی مسئلہ یہاں پر زیر بحث بھی ہے۔ تو اس سلسلے

میں اوجز المسالک ج ۱ صفحہ ۱۸۵ امانی الاحبار ج ۲ صفحہ ۲۲۶ میں دو مذاہب نقل فرمائے ہیں

مذہب نمبر ایک ۱ امام عطار، ابن رباحؒ، طاؤسؒ، اسود ابن یزیدؒ کے نزدیک یہ تثویب مکروہ ہے۔ یہی لوگ باب کے شروع پہلی سطر میں کرہ قوم کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر دو ۲ ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک یہ تثویب مسنون ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل شروع باب کی پہلی حدیث ہے کہ حضرت عبد اللہ بن زید انصاریؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے حضرت بلالؓ کو جو اذان سکھلائی تھی اس میں تثویب نہیں تھی۔ اس لئے تثویب صبح کی اذان میں مکروہ ہے۔

جواب جس ذات پاک نے حضرت عبد اللہ ابن زید انصاریؓ کی اذان کو مشروع قرار دیا ہے اسی ذات پاک نے دوسرے موقع پر تثویب کو بھی مشروع فرمایا ہے اسی لئے تثویب پر کراہت کا حکم لگانا جائز نہیں ہو سکتا ہے۔

فریق ثانی کے دلائل فریق ثانی کی طرف سے دو دلیلیں پیش کیجاتی ہیں۔

دلیل نمبر ایک ۱ صفحہ ۸۱ س ۲۹ وکان من الحجۃ لہم فی ذالک سے تقریباً سات سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت ابو محذورہؓ فرماتے ہیں کہ جس وقت ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان سکھلائی تھی اس وقت فجر کی اذان میں تثویب کو بھی سکھلایا تھا اور

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو محذورہؓ کو حکم فرمایا تھا کہ اس کو فجر کی اذان میں شامل کر دو تو معلوم ہوا کہ حضرت عبد اللہ ابن زید انصاری کی اذان پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے اس تثویب کا اضافہ کیا گیا ہے لہٰذا اس کا استعمال لازم ہوگا۔

حضرت ابو محذورہؓ کی اس روایت کو صاحب کتابؒ نے دو سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل نمبر دو ص۸۲ وَقد استعمل ذالك اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من بعده الخ سے اخیر باب تک یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ دورِ نبوت کے بعد صحابہ کرامؓ نے اس تثویب کو صبح کی اذان میں استعمال فرمایا ہے۔ صاحب کتابؒ نے بطور مثال کے حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ اور حضرت انسؓ کا عمل اور فتویٰ دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور یہی ہمارے علماء ثلٰثہ کا قول بھی ہے

نوٹ: مقام تثویب میں علماء کے اقوال

اس تثویب کے مقام کے بارے میں علماء کے درمیان چار اقوال ہیں

قول نمبر ایک ۱:۔ امام حسن بن صالحؒ کے نزدیک اس کا مقام عشاء کی اذان ہے

قول نمبر دو:۔ امام عامر شعبیؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک عشاء اور فجر دونوں کی اذان میں تثویب مشروع ہے۔

قول نمبر تین ۳:۔ امام ابو یوسف اور ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک ہر نماز کی اذان میں جائز ہے لیکن امام ابو یوسفؒ کی طرف اس قول کو منسوب کرنا درست نہیں ہے۔ ان کے نزدیک وہی قول معتبر ہے جو اذان فجر کے سلسلے میں ہے

قول نمبر چار ۴:۔ حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور جمہور کے نزدیک یہ تثویب صرف اذان فجر میں مشروع ہے باقی میں نہیں۔

بَابُ التَّأْذِيْنِ لِلْفَجْرِ أَيَّ وَقْتٍ هُوَ بَعْدَ طُلُوْعِ الْفَجْرِ أَوْ قَبْلَ ذٰلِكَ

تمام ائمہ اور علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ فجر کے علاوہ باقی تمام نمازوں کی اذان وقت سے پہلے جائز نہیں ہے۔ اگر وقت سے پہلے دیجائے تو وقت پر دوبارہ لوٹانا واجب ہے لیکن اختلاف فجر کی اذان کے سلسلہ میں ہے کہ فجر کی اذان طلوع فجر سے پہلے جائز ہے یا نہیں اس سلسلہ میں نیل الاوطار ج ۱ ص ۳۴۸ بذل المجہود ج ۱ ص ۳۰۵ اوجز المسالک ج ۱ ص ۱۹۱ معارف السنن ج ۲ ص ۲۱۳ امانی الاحبار ج ۲ ص ۲۳۶ و ج ۲ ص ۲۳۷ میں ۲ دو مذہب نقل فرمائے گئے ہیں۔

مذہب نمبر ایک ۱ امام ابویوسفؒ، امام شافعیؒ، امام اوزاعیؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اسحٰق ابن راہویہؒ عبد اللہ ابن مبارکؒ اور جمہور کے نزدیک فجر کی اذان طلوع فجر سے پہلے دینا جائز ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر قال ابو جعفر فذهب قوم الى ان الفجر يؤذن لها قبل دخول وقتها الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر دو ۲ امام ابوحنیفہؒ، امام محمدؒ، امام سفیان ثوریؒ، حضرت علقمہؒ اور اسود بن یزیدؒ، حسن بصریؒ، ابراہیم نخعیؒ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک، طلوع فجر سے پہلے اذان مشروع نہیں ہے۔ اگر طلوع فجر سے پہلے اذان دی جائے تو طلوع فجر کے بعد دوبارہ لوٹانا واجب ہوگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفهم فى ذالك آخرون کے مصداق ہیں۔

اذان قبل طلوعِ فجر کے قائلین جواز میں اختلاف جن حضرات کے نزدیک طلوع فجر

سے پہلے اذان مشروع ہے ان میں یہ اختلاف ہے کہ بعض لوگوں کے نزدیک رات کو چودھ حصے میں تقسیم کرکے جب ایک حصہ باقی رہ جائے تو اذان جائز ہے۔ بعض کے نزدیک جب نواں حصہ باقی رہ جائے تب جائز ہے اور بعض کے نزدیک جب چوتھائی رات باقی رہ جائے تب جائز ہے اور بعض کے نزدیک جب دو ثلث باقی رہ جائے تب جائز ہے اور بعض کے نزدیک نصف لیل کے بعد تک جائز ہے اور بعض کے نزدیک عشاء کے بعد سے جائز ہے

ائمہ کے دلائل

مذہب نمبر ایک کی دلیل شروع باب کی حدیث شریف ہے جس کے اندر طلوع فجر سے پہلے اذان کی مشروعیت ثابت ہے اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے چار صحابی سے پندرہ سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ایک ۱ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ ان سے نو ۹ سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے ان کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بلالؓ رات میں اذان دیا کرتا ہے تم بلالؓ کی اذان کے بعد کھایا پیا کرو یہاں تک کہ عبداللہ بن ام مکتومؓ اذان دیدیں اس لئے کہ عبداللہ بن ام مکتومؓ اس وقت اذان دیتے ہیں جب صبح ہونے پر لوگ ان سے اصبحت اصبحت کہیں یعنی صبح ہوگئی ہے صبح ہوگئی ہے کہیں لہذا روزہ رکھنے والوں کو بلالؓ کی اذان سے دھوکہ میں نہیں پڑنا چاہیئے۔

صحابی نمبر دو ۲ حضرت صدیقہؓ سے ایک سند کیساتھ۔ ان کی روایت کے اندر یہ ہے کہ حضرت بلالؓ اذان دے کر اترتے اور عبداللہ بن ام مکتوم اذان دینے کیلئے چڑھ جاتے دونوں کی اذانوں

کے درمیان صرف چڑھنے اور اترنے کا فاصلہ ہوتا تھا۔

صحابی نمبر تین ۳ انیسہ بنت غبیب انصاریہؓ۔ ان سے تین سندوں کیساتھ۔ ان کی روایت کے اندر یہ ہے کہ حضرت بلالؓ یا حضرت عبداللہ بن ام مکتومؓ دونوں میں سے کوئی ایک رات میں اذان دیا کرتے تھے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان کی اذان پر سحری کھانا بند نہ کرو یہاں تک کہ دوسرے صحابی اذان دیدیں اور فرماتے ہیں کہ جب دونوں میں سے ایک طلوع فجر سے قبل رات میں اذان دے کر نیچے اتر جاتے اور دوسرے اذان دینے کے ارادہ سے اوپر چڑھنا چاہتے تو لوگ ان کے دامن پکڑ کر لٹک جاتے تھے اور یہ کہتے تھے کہ ابھی رک جاؤ وقت نہیں ہوا ہے ہم سحری کھالیں۔

صحابی نمبر چار ۴ حضرت سمرہ ابن جندبؓ سے دو سندوں کیساتھ ان کی روایت میں ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بلالؓ کی اذان اور صبح کاذب تم کو دھوکہ میں نہ ڈالے یہاں تک کہ صبح صادق طلوع ہوجائے۔ ان تمام روایات کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ طلوع فجر سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان کو مشروع رکھا ہے۔

فریق ثانی کے دلائل ان کا دعویٰ یہ تھا کہ طلوع فجر سے پہلے اذان دینا جائز نہیں ہے جس طرح تمام نمازوں کے اندر وقت سے پہلے اذان درست نہیں ہے۔ اس طرح پر نو ۹ دلیلیں پیش فرمائی ہیں۔

دلیل نمبر ایک ۱ ص ۸۳ س ۱۰ وَاحْتَجُّوا فِی ذَالِكَ فَقَالُوا اِنَّمَا کَانَ اَذَانُ بِلَالٍ الَّذِیْ کَانَ یُؤَذِّنُ بِهٖ بِلَیْلٍ لِغَیْرِ الصَّلٰوةِ الخ سے سات سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کیجاتی ہے کہ حضرت بلالؓ کی اذان جو رات میں ہوا کرتی تھی وہ صلوٰۃ فجر کیلئے نہیں ہوا کرتی تھی بلکہ

اس کا مقصود دوسرا تھا جیسا کہ حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ کی روایت سے واضح ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اذان بلالؓ تم کو سحری کھانے سے نہ روکے اس لئے کہ بلالؓ جو اذان دیتے ہیں وہ سونیوالوں کو جگانے کیلئے ہے تاکہ کھانے پینے اور دوسری ضروریات سے فارغ ہوسکیں اور جو لوگ غائب ہوں اذان بلالؓ کو سن کر حاضر ہوجائیں۔ صورت یہ تھی کہ صحابۂ کرامؓ میں سے بعض شروع رات میں آرام فرماتے تھے اور آخری رات میں اذان بلالؓ سنکر جاگ جاتے تھے۔ اور بعض حضرات شروع رات سے عبادت میں مصروف رہتے تھے اور اخیر رات میں اذان بلالؓ سن کر گھر میں حاضر ہوکر ضروریات پوری کرلیا کرتے تھے پھر تھوڑی دیر کیلئے آرام کرلیا کرتے تھے۔ حدیث شریف کے اندر غائبین کے لوٹنے سے مراد یہ ہے کہ لوگ اپنی خوابگاہوں اور بیویوں سے غائب اور الگ رہتے تھے وہ اذان بلالؓ سن کر واپس آتے تھے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ حضرت بلالؓ کی اذان نماز فجر کیلئے نہیں تھی اس لئے اس سے استدلال درست نہیں ہوسکتا۔

دلیل نمبر دو ص ۸۳ س ۱۷ وقد روی عن ابن عمرؓ سے تقریباً چھ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ روایت فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ حضرت بلالؓ نے طلوع فجر سے پہلے نماز کی اذان دی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلالؓ سے کہا کہ اپنی معذرت کا اعلان کرو کہ آگاہ ہوجاؤ کہ اللہ کا بندہ سو گیا تھا اور سونے سے جلدی اٹھ کر غنودگی کی حالت میں وقت سے پہلے اذان دی ہے اور یہ حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ ہیں جن سے ماقبل میں حضرت بلالؓ کا رات میں اذان دینا ذکر کیا گیا ہے اور یہاں پر طلوع فجر سے پہلے حضرت بلالؓ کی اذان پر نکیر بیان کی جارہی ہے لہٰذا یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ رات میں جو اذان دی جاتی تھی وہ نماز تہجد کیلئے وغیرہ تھی اور یہاں پر جس اذان کا ذکر ہے یہ نماز فجر کی

اذان ہے اس لئے آپؐ نے وقت سے پہلے اذان دینے میں نکیر فرمائی ہے لہٰذا کہنا ہوگا کہ طلوع فجر سے پہلے فجر کی اذان جائز نہیں ہو سکتی۔

دلیل نمبر تین ص ۸۳ س ۲۲ وقد روی عن ابن عمرؓ ایضاً الخ سے تقریباً سات سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کیجاتی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ اپنی بہن ام المومنین حفصہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اذان فجر کے بعد فجر کی دو رکعت سنت پڑھکر مسجد تشریف لیجاتے تھے حالانکہ وہ ایسا وقت ہوتا تھا کہ جسمیں سحری وغیرہ کھانا حرام ہوجاتا ہے اور اس زمانہ میں نماز کی اذان طلوع فجر سے پہلے نہیں دی جاتی تھی تو یہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ ہیں جو حضرت حفصہؓ سے یہ خبر دے رہے ہیں کہ طلوع فجر سے پہلے نماز کی اذان نہیں دی جاتی تھی نیز جب ایکدفعہ حضرت بلالؓ نے مغالطہ میں طلوع فجر سے پہلے نماز کی اذان دی تو اس پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر نکیر فرمائی اور ساتھ ساتھ معذرت کا اعلان کروایا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ زمانہ نبوت اور زمانہ صحابہ میں نماز کی اذان طلوع فجر سے پہلے متعارف نہیں تھی اور طلوع فجر سے پہلے رات میں جو اذان متعارف تھی وہ نماز کے لئے نہیں تھی بلکہ تہجد اور سحری کیلئے جگانے کے واسطے متعارف تھی۔

دلیل نمبر چار ص ۸۳ س ۲۸ وقد یحتمل ان یکون بلالؓ کان یؤذن فی وقت الخ سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کیجاتی ہے کہ فجر کی اذان دور صحابہ میں طلوع فجر کے بعد متعارف تھی لیکن حضرت بلالؓ کی نگاہ کمزور تھی اس لئے کبھی کبھی صبح کاذب کو صبح صادق سمجھکر مغالطہ میں صبح صادق سے پہلے اذان دے دیا کرتے تھے لیکن اس غلطی کا اعلان بھی کر دیا جاتا تھا اس کی دلیل حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ تمہیں بلالؓ کی اذان دھوکے میں نہ ڈالے اس لئے کہ بلالؓ کی بصیرت

میں کچھ کمی ہے اسلئے ضعف بصر کی وجہ سے عام طور پر یہ غلطی کر جاتے ہیں تو یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ طلوع فجر سے پہلے نماز کی اذان معتبر نہیں ہے۔

دلیل نمبر پانچ ص ۸۴ وقد حدثنا الربیع بن سلیمان الجیزی سے تین سطروں کے اندر پیش کیجاتی ہے کہ حضرت ابوذر غفاریؓ فرماتے ہیں کہ حضورؐ نے حضرت بلالؓ سے فرمایا کہ تم صبح کاذب میں اذان دیا کرتے ہو کہ صبح کی لمبائی بلندی میں نہیں ہوتی بلکہ چوڑائی میں ہوتی ہے اور اس کو مثال سے سمجھایا اور فرمایا کہ وہ درحقیقت صبح نہیں ہوتی ہے اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے طلوع صبح صادق سے قبل اذان فجر کو مشروع نہیں قرار دیا ہے۔

دلیل نمبر چھ ص ۸۴ ثم قد روی عن عائشۃ الخ سے تین سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت صدیقہؓ فرماتی ہیں کہ بلالؓ رات میں اذان دیا کرتے تھے۔ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بلالؓ کی اذان کے بعد عبد اللہ بن ام مکتومؓ کی اذان تک کھا پی سکتے ہو اور دونوں اذان کے درمیان میں اتنی مقدار کا فاصلہ ہوتا تھا کہ ایک اذان دیکر نیچے اترتے تو دوسرا اوپر چڑھ جاتے تھے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کے دونوں ایک ہی اذان کا ارادہ کرتے تھے لیکن حضرت بلالؓ ضعف بصر کی وجہ سے غلطی سے صبح کاذب کو صبح صادق سمجھ کر اذان دیدیا کرتے تھے اور ان کے اذان دیکر فارغ ہوتے ہوتے صبح صادق ہوجاتی تھی تو حضرت عبد اللہ بن ام مکتومؓ تدارک کیلئے (وقت پر دوبارہ) اذان دیتے تھے۔ اور ابن ام مکتوم کی اذان میں غلطی اس لئے نہیں ہوتی تھی کیونکہ وہ بالکل نابینا تھے جب تک ان کو ایک جماعت اذان دینے کیلئے تنبیہ نہ کرتی اس وقت تک اذان نہیں دیتے تھے۔

نوٹ ص۸۴ س۶ کان الفجر ساطعاً وکان لیس ذالک الصبح انما الصبح ھکذا معترضا فجر ساطع فجر مستطیل فجر کاذب یہ سب ہم معنی ہیں سبھی کے مصداق صبح کاذب ہے۔ فجر صادق اور فجر معترض یہ دونوں ہم معنی ہیں دونوں صبح صادق کے لئے بولے جاتے ہیں

دلیل نمبر ۷ ص۸۴ س۱۰ ثم قد روی عن عائشۃ من بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تقریباً چھ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کیجاتی ہے کہ حضرت اسود بن یزید نے مدینۃ المنورہ میں حضرت عائشہ رضی سے معلوم کیا کہ اے ام المومنین آپ وتر کب پڑھا کرتی ہیں تو فرمایا کہ جب مؤذن اذان دیدے اور اسود بن یزید فرماتے ہیں کہ حضرات صحابہ صبح صادق کے بعد اذان دیا کرتے تھے اور یہ واقعہ مدینۃ المنورہ کے اندر مسجد نبوی میں اذان کے سلسلے میں تھا۔ اور صبح صادق کے بعد مؤذنین کے اذان دینے پر حضرت صدیقہ رضی نے نکیر نہیں فرمائی اور صبح صادق سے پہلے اذان دینے پر ترغیب بھی نہیں فرمائی اور نہ صحابہ میں سے کسی نے صبح صادق کے بعد اذان دینے پر نکیر کی ہے اور یہ طلوع فجر کے بعد اذان دینا دو صحابہ میں بالکل متعارف رہا ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت بلال کا اذان دینا نماز فجر کیلئے تھا لیکن بسا اوقات وہ غلطی کر کے طلوع فجر سے پہلے دیدیا کرتے تھے جو متعارف اذان کے خلاف تھا اور عبداللہ ابن ام مکتوم طلوع فجر کے بعد صحیح وقت پر اذان دیا کرتے تھے اسی لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ میں اعلان کیا کہ اذان بلال تم کو دھوکہ میں نہ ڈالے بلکہ اذان ابن ام مکتوم کا انتظار کیا کرو اس سے واضح ہوتا ہے کہ اذان فجر طلوع فجر کے بعد ہی ہے۔

نوٹ اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ آپ نے جو دلیل پیش کی ہے اس کے اندر اذان فجر کے بعد وتر پڑھنا ثابت ہے اور

وتر کی نماز کا وقت طلوع فجر کے بعد ختم ہو جاتا ہے تو کہنا پڑے گا کہ فجر کی اذان چوں کہ فجر سے پہلے ہوا کرتی تھی اس لئے حضرت صدیقہ طلوع فجر سے پہلے وتر کی نماز پڑھ لیا کرتی تھیں لہذا یہ دلیل تمہارے حق میں نہیں ہو سکتی

جواب حضرت صدیقہؓ کا مذہب یہی تھا کہ وتر کی نماز فجر سے پہلے پہلے تک پڑھنا جائز ہے وہ اپنے مسلک کے اعتبار سے وتر کی نماز طلوع فجر کے بعد نماز فجر سے پہلے پہلے پڑھ لیا کرتی تھیں لہذا اشکال کی بات نہیں۔

ص $\frac{۸۴}{۱۵}$ فلما رویت ھذہ الآثار الخ سے تقریباً چار سطروں کے اندر یہ استدلال فرما رہے ہیں کہ مذکورہ روایات کے اندر حضرت حفصہ رضؓ کی حدیث میں اس کی وضاحت ہے کہ طلوع فجر سے پہلے فجر کی اذان نہیں دی جاتی تھی تو اگر واقعہ ایسا ہی ہے جو طلوع فجر سے پہلے جواز اذان کے قائلین نے حدیث شریف کے جو معنی مراد لیئے ہیں وہ باطل ہوں گے اور اگر بات اس کے خلاف ہے اور مؤذنین قبل الفجر اذان دیا کرتے تھے تو قبل الفجر اذان کا مطلب حضرت عبد اللہ بن مسعود کی روایت میں گذر چکا ہے کہ قبل الفجر جو اذان دی جاتی تھی وہ نماز فجر کے لئے نہیں تھی بلکہ دوسرے مقاصد کے لئے دی جاتی تھی جس کی تفصیل اپنی جگہ گذر چکی ہے اور نماز فجر کے لئے جو اذان ہوتی تھی وہ طلوع فجر کے بعد ہی ہوا کرتی تھی۔ اس کی تفصیل بھی ماقبل کی تمام روایات میں گذر چکی ہے۔

دلیل نمبر آٹھ ص $\frac{۸۴}{۱۹}$ فلما ابیح ذالک ثبت ان ذالک الوقت وقت الاذان سے تقریباً چھ سطروں کے اندر عقلی دلیل پیش کیجاتی ہے دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم نے مختلف دلائل کے ذریعے سے یہ ثابت کر دیا ہے کہ فجر کی اذان کا وقت طلوع فجر کے بعد ہی کا وقت ہے جس میں عبد اللہ ابن ام مکتوم اذان دیا کرتے تھے

لیکن ماقبل میں حضرت بلالؓ کا اس وقت سے پہلے اذان دینا بھی ثابت ہو چکا ہے جب فجر کی اذان کے وقت میں اختلاف ہوا تو ہمیں غور وفکر سے کام لینے کی ضرورت ہوگی تاکہ دونوں قولوں میں سے صحیح قول ہمارے سامنے آجاتے تو ہم نے غور کرکے دیکھا کہ فجر کے علاوہ باقی تمام نمازوں کی اذان وقت ہونے پر دینا لازم ہے۔ وقت سے پہلے دینا جائز نہیں ہے اور فجر کی اذان کے سلسلے میں علماء نے اختلاف کیا ہے۔ چنانچہ بعض نے کہا کہ وقت سے پہلے جائز نہیں ہے لیکن فجر کی اذان کو دوسری نمازوں کی اذانوں پر قیاس کرکے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ فجر کی اذان بھی وقت سے پہلے جائز نہ ہو تاکہ تمام نمازوں کی اذان کا حکم یکساں ہو جاتے یہی نظر وفکر کا تقاضہ ہے۔

دلیل نمبر ۹ ص۸۴ س۲۵ وقد روی عن علقمہ من ھذا الشئ الخ سے آخر باب تک حضرات تابعین کا فتوی پیش فرماتے ہیں کہ تابعین میں سے حضرت علقمہؒ اور سفیان ثوری کا فتوی یہی ہے کہ طلوع فجر سے پہلے اذان فجر جائز نہیں ہے چنانچہ حضرت سفیان ثوری نے طلوع فجر سے پہلے اذان دینے سے ممانعت فرمائی ہے اور حضرت علقمہ نے طلوع فجر سے پہلے اذان کو خلاف سنت ثابت فرمایا ہے لہذا کہنا ہوگا کہ اذان فجر بھی وقت سے پہلے پہلے جائز نہیں ہے۔

بَابُ الرَّجُلَيْنِ يُؤَذِّنُ اَحَدُهُمَا وَيُقِيْمُ الْاٰخَرُ

دو آدمیوں میں سے ایک اذان دیدے اور دوسرا آدمی تکبیر کہے تو اس میں زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ دوسرے آدمی کا تکبیر کہنا جائز ہے یا نہیں تو اس سلسلے میں بذل المجہود ج۲ ص۲۴۷ اوجز المسالک ج۱ ص۱۹۱ معارف السنن ج۱ ص۲۰۷ امانی الاحبار ج۲ ص۲۴۷ میں دو مذہب نقل فرماتے ہیں۔

مذہب نمبر ۱ امام شافعیؒ، احمد بن حنبلؒ، لیث بن سعدؒ، امام اوزاعیؒ وغیرہ کے نزدیک دوسرا آدمی کا اقامت کہنا جائز نہیں ہے موذن راضی ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں ناجائز ہے یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الی ھذا الحدیث فقالوا لا ینبغی ان یقیم للصلوۃ غیر الذی اذن لہا کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر ۲ حنفیہ، مالکیہ، امام ابراہیم نخعیؒ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک موذن کے علاوہ دوسرے آدمی کیلئے تکبیر کہنا جائز ہے یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذالک اٰخرون کے مصداق ہیں۔

نوٹ حنفیہ کے یہاں دوسرے آدمی کی تکبیر کے جواز میں تفصیل یہ ہے کہ بعض حضرات کے نزدیک علی الاطلاق دوسرے آدمی کا تکبیر کہنا بلا کراہت جائز ہے اور بعض حضرات کے نزدیک موذن کی رضامندی کے بغیر دوسرا آدمی کا تکبیر کہنا مکروہ ہے اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ بھی ہے

مذہب نمبر ۱ کی دلیل باب کے شروع میں حضرت زیاد بن حارث صدائیؓ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوا تو جب صبح کا اول وقت ہوا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ کو حکم فرمایا کہ میں اذان دوں تو میں نے حضورؐ کے حکم سے اذان دی اور جب نماز کھڑی ہو گئی تو حضرت بلالؓ نے تکبیر شروع کر دی تو حضورؐ نے حضرت بلالؓ سے فرمایا کہ بیشک تمہارے صدائی بھائی نے اذان دی اور جو شخص اذان دے وہی اقامت بھی کہا کرے تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ موذن کے علاوہ دوسرے کیلئے اقامت کہنا جائز نہیں ہے صاحب کتاب نے اس روایت کو دو صحابی سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ۱۔ حضرت زیاد بن حارث صدائیؓ

صحابی نمبر ۲۔ عبداللہ بن حارث صدائیؓ

مذہب نمبر ۲ کے دلائل

مذہب نمبر ۲ کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں

دلیل نمبر ۱ ص ۸۵ س ۶ واحتجوا فی ذالك الخ سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کیجاتی ہے کہ حضرت عبداللہ بن زید انصاریؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ جس وقت انہوں نے خواب میں اذان کو دیکھا تھا تو اس وقت حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلالؓ کو اذان دینے کا حکم فرمایا تھا تو انہوں نے اذان دی پھر عبداللہ بن زید کو تکبیر کہنے کا حکم فرمایا تھا تو انہوں نے تکبیر کہی تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ موذن کے علاوہ دوسرے آدمی کا تکبیر کہنا جائز ہے نیز حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی دوسری روایت میں یہ ہے کہ حضرت بلال کی آواز زیادہ بلند تھی اس لئے حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے بلال کو اذان دینے کا حکم فرمایا تھا تو اس پر عبداللہ بن زید نادم ہو گئے تو حضورؐ نے ان کو تکبیر کہنے کا حکم فرمایا تھا۔

صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو دو سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے تو معلوم ہوا کہ غیر موذن کا تکبیر کہنا جائز ہے۔

دلیل نمبر ۲ دو ص ۸۵ س ۱۱ فلمّا تضاد هذان الحديثان اردنا ان نلتبس حكم هذا الباب من طريق النّظر لنستخرج به من القولين قولاً صحيحاً الخ سے آخر باب تک عقلی دلیل پیش کیجاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جب روایات کے درمیان تعارض واقع ہو گیا ہے۔ تو ہمیں دونوں قولوں پر غور وخوض کر کے صحیح قول کا استخراج کرنا ضروری ہوا چنانچہ ہم نے اس سلسلے میں غور وخوض کر کے دیکھا تو ہمیں متفق علیہ اصول ملا وہ یہ ہے کہ دو آدمی مل کر اگر ایکدن اذان دینا چاہیں تو جائز نہیں کہ آدھی اذان ایک آدمی دیدے اور آدھی اذان دوسرا آدمی دیدے تو یہ جائز نہیں تو ہم نے اذان واقامت دونوں

میں غور کیا کہ دونوں ایک چیز ہے یا الگ الگ تو اس میں دو احتمال ہیں۔

احتمال نمبر ایک ۱ اذان و اقامت دونوں شئی واحد ہیں تو اس صورت میں اذان و اقامت دونوں ایک ہی آدمی کو دینا چاہیئے۔

احتمال نمبر دو ۲ اذان و اقامت دونوں الگ الگ مستقل چیزیں ہیں تو اس صورت میں ایک آدمی کا اذان دینا اور دوسرے کا تکبیر کہنا جائز ہو جائے گا۔ ہم نے اس پر نظیر تلاش کر کے دیکھا کہ نماز کے لئے نماز سے پہلے کچھ اسباب ہوا کرتے ہیں انہی اسباب میں سے اذان و اقامت بھی ہیں۔ اور ان اسباب کو نماز کے ساتھ قرب و اتصال ہوا کرتا ہے اور یہ تمام نمازوں کیلئے ہوتے ہیں اور آگے بڑھکر دیکھا کہ جمعہ کے اندر جمعہ سے پہلے اسباب جمعہ میں سے خطبہ بھی ہے اور خطبہ کا اتصال وقرب نماز کیساتھ شدید ہوا کرتا ہے۔ اس لئے اگر کوئی بغیر خطبہ کے جمعہ کی نماز پڑھ لیگا تو اس کی نماز جمعہ نہیں ہوتی ہے تو اس اتصال وقرب کی وجہ سے دونوں شئی واحد کے حکم میں ہو جاتے ہیں اس لئے دونوں کا ذمہ دار ایک ہی ہونا چاہیئے۔ لہٰذا جمعہ کے اندر امام کے علاوہ دوسرے آدمی کا خطبہ دینا مناسب نہیں ہے بلکہ خطبہ اور نماز دونوں کے ذمہ دار ایک ہی ہونا مناسب ہے تو اسی طرح ہم نے دیکھا کہ اقامت کا اتصال وقرب نماز کیساتھ خطبہ جمعہ سے بھی زیادہ ہے کیونکہ خطبہ پہلے ہوتا ہے اور اقامت بعد میں ہوتی ہے۔ اس شدتِ اتصال کی وجہ سے اقامت کے ذمہ دار بھی موذن کے مقابلہ میں امام کا ہونا زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ دونوں شئی واحد کے حکم میں ہو جاتے ہیں اور تمام علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جمعہ کا خطبہ اور ہر نماز کی اقامت امام کے علاوہ دوسرے آدمی کا کہنا جائز ہے لیکن امام زیادہ حقدار ہے اور جب غیر امام (موذن) کی اقامت و خطبہ جائز ہے تو امام کے مقابلے میں کم درجہ کا حقدار

(موذن) کے علاوہ غیر آدمی کا اقامت کہنا بطریق اولیٰ جائز ہونا چاہیئے۔ یہی ہمارے علماء ثلٰثہ کا قول ہے البتہ دوسرے آدمی کے مقابلہ میں موذن کا اقامت کہنا زیادہ بہتر ہے

بَابُ مَا یُسْتَحَبُّ لِلرَّجُلِ اَنْ یَّقُوْلَہٗ اِذَا سَمِعَ

اس بابُ کے تحت دو مسئلے زیر غور ہیں

مسئلہ نمبر ۱ موذن کی اذان سنکر سننے والا اذان کا جواب کس طرح اور کن الفاظ کے ساتھ دے۔

مسئلہ نمبر ۲ اذان کا جواب دینا واجب ہے یا سنت۔

اب سنو تفصیل!

مسئلہ نمبر ۱ مجیب موذن کی اذان سن کر تمام الفاظ کے اندر انہیں کلمات کے ساتھ جواب دیگا جن کو موذن نے کہا ہے یا ان کے علاوہ بعض کلمات کے اندر دوسرے الفاظ کے ساتھ بھی جواب دیا جا سکتا ہے تو اس سلسلے میں نیل الاوطار ج ۱ ص ۳۵۱ اوجز المسالک ج ۱ ص ۱۷۴ فتح الملہم ج ۲ ص ۸ امانی الاحبار ج ۲ ص ۲۵۳ ج ۲ ص ۲۵۴ میں دو مذاہب نقل فرماتے ہیں

مذہب نمبر ۱ امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام مالکؒ کے قول غیر مشہور کے مطابق اور ابراہیم نخعیؒ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک مجیب تمام کلمات کے اندر موذن کی طرح کہا کریگا یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الی ھذہ الاثار کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر ۲ ائمہ ثلاثہ کے قول غیر مشہور کے مطابق اور حنفیہ اور جمہور کے نزدیک حیعلتین کے علاوہ باقی تمام کلمات کا جواب موذن کی طرح کہے گا اور حیعلتین میں حوقلہ (لا حول ولا قوۃ الا باللہ) پڑھے گا یہی لوگ کتاب کے اندر ص ۸۶/۵ وخالفھم فی ذالک اٰخرون کے

مصداق ہیں۔

دلائل

مذہب نمبر ا کی دلیل شروع باب کی وہ حدیث شریف ہے جس کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول موجود ہے کہ جب تم موذن کی اذان سنو تو تم بھی موذن کی طرح تلفظ کرو صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو چار صحابی سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے

صحابی نمبر ایک ا حضرت ابو سعید خدری رضؓ ان سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر دو ۲ حضرت عبداللہ ابن عمرو ابن العاص رضؓ ان سے ایک سند کے ساتھ لیکن ان کی روایت کے اندر دعا روسیلہ کا اضافہ بھی ہے اور دعا روسیلہ کے اندر لفظ وسیلہ سے مراد جنت کا ایک اعلیٰ مقام ہے جس کا اللہ کے تمام بندوں میں سے ایک بندہ مستحق ہوگا۔ اس مقام کو مقام محمود بھی کہا جاتا ہے۔

صحابی نمبر تین ۳: ۔ حضرت ام حبیبہ رضؓ ہیں ان سے ایک سند کیساتھ۔

صحابی نمبر چار ۴: ۔ حضرت معاویہ رضؓ ہیں ان سے ایک سند کے ساتھ۔

فریق ثانی کیطرف سے جواب ص ۸۶ س ۵ فقالوا لیس لقولہ حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح معنی سے تقریباً تین سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ مؤذن کی اذان کے جواب دینے سے مراد ذکر کرنا ہے اور انہی الفاظ کیساتھ ذکر کرنا ہے جو مؤذن استعمال کرتا ہے اور اذان کے اندر حیعلتین کے علاوہ باقی تمام کلمات ذکر میں داخل ہیں اور حیعلتین ذکر میں داخل نہیں ہیں۔ بلکہ یہ الفاظ دعو ہیں ان کے ذریعے سے نماز اور کامیابی کی طرف مؤذن بلاتا ہے اب اگر مجیب جواب کے اندر وہی کلمات کہے جو مؤذن اس دعوت کے اندر کہتا ہے تو مذاق اور سخریہ لازم آتا ہے اسی لئے حیعلتین میں وہی کلمات استعمال کرنا

جائز نہیں ہوگا جو مؤذن کہتا ہے۔ بلکہ اس کی جگہ پر ایسے کلمات آجانے چاہئیں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حیعلتین کی جگہ پر حوقلہ پڑھنا ثابت ہے لہذا کہنا ہوگا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا تھا کہ تم مؤذن کی طرح کہا کرو تو اس سے مراد کلمات اذان میں جو الفاظ ذکر ہیں ان کے اندر تمام مؤذن کی طرح کہا کرو تو اس سے حیعلتین کی جگہ بھی مؤذن کی طرح کہنے کی ترغیب لازم نہیں آتی اس لئے کہ حیعلتین الفاظ ذکر نہیں ہیں بلکہ الفاظ دعوت ہیں لہذا ان کی جگہ پر حوقلہ پڑھنا ہوگا۔

فریق ثانی کے دلائل

فریق ثانی نے اپنے اس مدعا پر تین دلیلیں پیش کی ہیں۔

دلیل نمبر ایک ۱ ص ۸۶ س ۸ فکان من الحجۃ لھم فی ذالک الخ سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ جو فرمایا تھا کہ تم مؤذن کی طرح کہتے جاؤ یہاں تک کہ مؤذن خاموش ہو جائے تو اس سے مراد یہ ہے کہ تم مؤذن کی طرح الفاظ ذکر کہتے جاؤ یہاں تک کہ مؤذن شہادتین پر جا کر سکوت اختیار کرلے اور اس کے بعد حیعلتین کے بارے میں ترغیب ثابت نہیں ہوتی اس کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم جب مؤذن کو شہادتین کہتے ہوئے سنو تو تم بھی مؤذن کی طرح کہو تو ابو ہریرہؓ کی اس روایت کے اندر شہادتین کی قید موجود ہے لہذا ہمارا دعویٰ ثابت ہے۔

دلیل نمبر دو ۲ ص ۸۶ س ۱۳ واما ماروی عن النبی ﷺ فی قولہ عند ذالک لا حول ولا قوۃ الا باللہ الخ سے سطر ۲۹ تک حضور ﷺ

کا حیعلتین کی جگہ پر حوقلہ پڑھنا اور اس پر صحابہ کو ابھارنا ثابت کیا جاتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم خود بھی حیعلتین کی جگہ پر حوقلہ پڑھتے تھے اور صحابہ کو بھی اس طرح ترغیب دلاتے تھے کہ جو شخص کلمات اذان کے اندر مؤذن کی طرح کہے اور حیعلتین کی جگہ پر حوقلہ دل سے پڑھے تو وہ جنت میں داخل ہوگا۔ تفصیلی حدیث شریف کتاب کے اندر موجود ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جو قول ماقبل میں گذرا ہے کہ تم مؤذن کی طرح کہو تو اس سے مراد کلماتِ ذکر میں مؤذن کی طرح کہنا ہے۔ اور حیعلتین چونکہ کلمۂ ذکر نہیں ہے بلکہ کلمۂ دعوت ہے اس لئے دوسرا کلمۂ ذکر یعنی حوقلہ پڑھنے کو دوسری روایت کے اندر ثابت کیا گیا ہے اور اثبات حوقلہ کی روایت کو صاحب کتاب نے تین صحابی سے چھ سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ایک ۱ :۔ حضرت عمرؓ سے ایک سند کیساتھ

صحابی نمبر دو ۲ :۔ حضرت ابو رافعؓ سے ایک سند کیساتھ

صحابی نمبر تین ۳ :۔ حضرت معاویہؓ سے چار سندوں کیساتھ

دلیل نمبر تین ۳ ص ۸۶ س ۲۹ وَقد روی عن رسول اللہ ﷺ سے ص ۸۷ س ۱۶ تک یہ دلیل پیش کیجاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اپنے قول میں فرمایا ہے اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما یقولو، اس سے مراد یہ ہے کہ جب مؤذن کی اذان تم سنو تو تم بھی مؤذن کی طرح ذکر میں مشغول ہو جاؤ تو حضور صلعم کی مراد صرف ذکر میں مشغول ہونا ہے اور مؤذن کے کلام کے اندر حیعلتین کلمۂ ذکر نہیں ہے تو اس کی جگہ پر مجیب پر کلمۂ ذکر کہنا لازم ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد مجیب کی زبان پر صرف کلمۂ ذکر کا جاری ہونا ہے اس کی دلیل مذکورہ عبارت کے ذیل میں مختلف طریقے سے الفاظ حدیث سے ثابت ہے تو اس سلسلے میں صاحب کتاب نے تین صحابی کی روایت کو چھ سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ۱ حضرت سعد بن وقاصؓ ان کی روایت میں ہے کہ مجیب شہادتین ہی پڑھے اور اس کے بعد حیعلتین کی جگہ پر رضیت باللہ ربا وبالاسلام دینا پڑھے تو اس کے گناہوں کو معاف کر دیا جائے گا۔ صاحب کتاب نے ان کی روایت کو تین سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر دو ۲ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ہیں ان کی روایت کے اندر کلمۂ تکبیر کی جگہ پر کلمۂ تکبیر اور کلمۂ شہادتین کی جگہ پر شہادتین۔ اس کے بعد دعار وسیلہ کا ذکر ہے۔ ان کی روایت کو صاحب کتاب نے دو سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر تین ۳ حضرت ام سلمہؓ ہیں۔ ان کی روایت کے اندر صرف اذان کے وقت میں دعار مغفرت کرنا ثابت ہے تو ان کی روایت کو صاحب نے ایک سند کیساتھ نقل فرمایا ہے تو یہ تمام روایات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اذان میں جو الفاظ کہے جائیں ان سے مراد ذکر ہے اور پورے کے پورے الفاظ ذکر میں داخل ہیں سوائے حیعلتین کے اس لئے کہ وہ کلمۂ دعوت ہیں کلمۂ ذکر نہیں اس لئے انکی جگہ پر کلمۂ ذکر کو لانا ضروری ہوگا۔

مسئلہ نمبر دو ۲ مسئلہ نمبر دو یہ تھا کہ اذان کا جواب دینا واجب ہے یا سنّت اور مستحب ہے تو اس سلسلے میں نیل الاوطار صـ۳۵۳ ج۱ فتح الملہم صـ ج۲ اوجز المسالک صـ۱۷۳ ج۱ امانی الاحبار صـ۲۶۳ ج۲ میں دو ۲ مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب نمبر ایک ۱ حنفیہ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک اذان کا جواب دینا واجب ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر صـ۸۷ س۱۶ میں وَقد قال قوم قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما یقول علی الوجوب۔الخ
کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر دو ائمہ ثلثہ اور امام طحاوی، شمس الائمہ حلوانی کے نزدیک واجب نہیں ہے بلکہ سنت یا مستحب ہے۔
یہی لوگ کتاب کے اندر صفحہ ۸۷/۱ وخالفہم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں

دلائل

مذہب نمبر ایک کی دلیل ماقبل کی وہ روایت ہے جس کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صیغۂ امر کیساتھ حکم فرمایا ہے اور صیغۂ امر وجوب کیلئے ہوتا ہے اس لئے جواب اذان واجب ہوگا۔

مذہب نمبر دو کی دلیل فقالوا ذالک علی الاستحباب لا علی الوجوب سے اخیر باب تک
یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ بعض اسفار میں چل رہے تھے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اذان دینے والے کی اذان سنی جب مؤذن نے کلمۂ تکبیر کہا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ فطرت اسلام پر ہے اور جب کلمۂ شہادت کہا تو فرمایا جہنم سے نکل گیا تو ہم نے جھپٹ کر دیکھنے کی کوشش کی کہ یہ کون شخص ہے کہ جس کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بشارت دی ہے تو ہم نے دیکھا کہ وہ ایک مویشی چرانے والا تھا۔ نماز کا وقت آگیا تھا تو نماز کیلئے اس نے اذان دی ہے۔ اس حدیث شریف میں واضح طور پر یہ بات ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان کا جواب نہیں دیا۔

بلکہ ایسے الفاظ کہے ہیں جو جواب اذان کے خلاف ہیں تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جن روایات میں امر کے صیغہ کیساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم موجود ہے ان میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم وجوب پر محمول نہیں ہے بلکہ سنت یا استحباب پر محمول ہوگا۔ اگر واجب ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہاں پر مؤذن کی فلاح وتعریف بیان کرنے کے بجائے اذان کا جواب دیتے۔

نوٹ: حنفیہ کا فتویٰ حنفیہ کے یہاں فتویٰ امام طحاویؒ اور شمس الائمہ حلوائیؒ کے قول پر ہے کہ اذان کا جواب دینا سنت ہے واجب نہیں۔

بَابُ مَوَاقِیتِ الصَّلٰوۃ

مواقیت میقات کی جمع ہے بمعنی وقت کے ہیں اور مواقیت جمع کثرت ہے۔ اور نماز واوقات نماز پانچ ہیں جو جمع قلت ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ صاحب کتاب نے جمع قلت کیلئے جمع کثرت کا صیغہ کیوں استعمال کیا ہے تو اس کے چار جوابات دیئے جاتے ہیں۔

جواب نمبر ایک: نماز کے اوقات کل تین طرح کے ہوتے ہیں وقت استحباب، وقت جواز اور وقت قضاء۔ تو ان تین کو پانچ میں ضرب دینے سے پندرہ ہو جاتا ہے جو جمع کثرت ہے۔ اس لئے جمع کثرت کا صیغہ لائے ہیں۔

جواب نمبر دو: اصل نماز پچاس ہیں جو شب معراج میں مقرر ہوئی ہیں۔

جواب نمبر تین: ہر نماز میں دس نمازوں کا ثواب ملتا ہے۔ تو

پانچ نمازوں میں پچاس نمازوں کا ثواب ملتا ہے۔ تو اس اعتبار سے جمع کثرت کا صیغہ لائے ہیں۔

جواب نمبر ۴ چار:۔ پوری زندگی میں ہر روز اوقات نماز لوٹ لوٹ کر آیا کرتے ہیں۔ تو زندگی بھر میں اوقات نماز ان گنت ہو جاتے ہیں تو اس اعتبار سے جمع کثرت کا صیغہ لائے ہیں۔

حل کتاب سے پہلے اوقات صلوٰۃ کے سلسلے میں اجمالی تفصیل کی ضرورت محسوس ہوتی ہے اس لئے تمام نمازوں کے اوقات کے سلسلے میں اجمالی تفصیل بیان کیجاتی ہے اب سنو تفصیل:۔

اوجزالمسالک ص ج۱، بذل المجہود ص۲۲۷ ج۱، امانی الاحبار ص۲۶۴ ج۲ میں جو تفصیلات بیان کی گئی ہیں ان کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہم تفصیل بیان کرتے ہیں۔ اور مذکورہ کتابوں میں ظہر کے وقت سے تفصیل شروع کی گئی ہے۔ لیکن ہمارے صاحب کتاب نے فجر کے وقت سے شروع فرمایا ہے۔ اسلئے ہم بھی فجر کے وقت سے شروع کرتے ہیں۔

وقت فجر کی تفصیل فجر کے اوّل وقت کے سلسلے میں تمام علماء کا اتفاق ہے کہ طلوع صبح صادق سے شروع ہوتا ہے۔ فجر کے آخری وقت کے سلسلے میں دو۲ مذہب ہیں

مذہب نمبر ایک ۱ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے ایک قول کے مطابق اسفار (چاندنا) ہونے پر فجر کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔

مذہب نمبر دو ۲ حنفیہ، حنابلہ اور جمہور کے نزدیک، نیز امام شافعیؒ و مالکؒ کے ایک قول کے مطابق فجر کا وقت طلوع شمس پر ختم ہوتا ہے۔ اسی تفصیل کی طرف ہمارے مذہب حنفی کے ترجمان امام طحاویؒ نے کتاب کے اندر ص۸۹ ج۱ فاما ما روی عن

رسول اللّٰہ فی ھذہ الاٰثار فی صلوٰۃ الفجر سے دو سطروں کے اندر اشارہ فرمایا ہے۔

وقت ظہر کی تفصیل ظہر کے اول وقت کے سلسلے میں تمام ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ زوال شمس سے شروع ہوتا ہے۔ اس کی طرف صاحب کتاب نے ص ۸۹/۵ وَاَمَّا مَا ذکرنٰہ فی صلوٰۃ الظہر سے ایک سطر کے اندر اشارہ فرمایا ہے۔

نوٹ:۔ بعض صحابہ کے نزدیک زوال سے پہلے ظہر کی نماز جائز ہے اور امام احمد بن حنبل اور اسحٰق ابن راہویہ کے نزدیک جمعہ کی نماز زوال شمس سے پہلے جائز ہے لیکن ان اقوال کی طرف فقہاء و محدثین نے کوئی توجہ نہیں کی ہے ظہر کے آخری وقت کے سلسلے میں چار اقوال ہیں۔

قول نمبر ایک ۱ امام مالکؒ کے نزدیک ایک مثل پر ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے لیکن ظہر اور عصر کے بیچ میں چار رکعت پڑھنے کی مقدار وقت مشترک ہوتا ہے کہ اس وقت کے اندر ظہر کی نماز بھی جائز ہے اور عصر کی نماز بھی جائز ہے۔

قول نمبر دو ۲ امام شافعیؒ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک ایک مثل پر ختم ہو جاتا ہے لیکن ظہر اور عصر کے بیچ میں چار رکعت پڑھنے کی مقدار وقت فاصل ہوتا ہے کہ اس وقت کے اندر ظہر کی نماز قضاء ہو جاتی ہے اور عصر کی نماز جائز ہی نہیں ہے۔

قول نمبر تین ۳ صاحبین اور جمہور کے نزدیک ایک مثل پر ختم ہو جاتا ہے اور ظہر و عصر کے بیچ میں وقت مشترک یا وقت فاصل نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ متصلاً عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔

قول نمبر چار امام ابوحنیفہ کے نزدیک ظہر کا وقت دو مثل پر ختم ہو جاتا ہے اس کے بعد متصلاً عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔ اس کی طرف ہمارے مصنف نے کتاب کے اندر ص ۸۹/۱۱ وَ اَمَّا اٰخر وقتھا سے تقریباً سترہ سطروں کے اندر اشارہ فرمایا ہے۔

عصر کے وقت کی تفصیل عصر کے اول وقت کے سلسلے میں چار اقوال ہیں۔

قول نمبر ایک ۱ امام مالکؒ کے نزدیک ایک مثل سے ذرا پہلے عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔ یعنی وقت مشترک سے عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔

قول نمبر دو ۲ امام شافعیؒ اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک عصر کا وقت ایک مثل کے ختم ہونے کے بعد پھر چار رکعت پڑھنے کی مقدار وقت فاصل گزرنے کے بعد شروع ہو جاتا ہے۔

قول نمبر تین ۳ صاحبین اور جمہور کے نزدیک ایک مثل گزرنے کے بعد متصلاً عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔ اسمیں نہ وقت مشترک ہوتا ہے اور نہ وقت فاصل۔

قول نمبر چار ۴ امام اعظمؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک دو مثل گزرنے پر متصلاً عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔ اسی تفصیل کی طرف صاحب کتاب نے ص ۸۹/۲۲ واما ما ذکر عنہ فی صلوٰۃ العصر الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

عصر کے آخری وقت کی تفصیل عصر کے آخری وقت کے سلسلے میں چار اقوال ہیں۔

قول نمبر ایک ۱ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک عصر کا وقت دو مثل پر ختم ہو جاتا ہے اور اسکے بعد وقت قضاء

شروع ہو جاتا ہے۔

قول نمبر دو ۲ امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک عصر کا وقت اصفرار شمس پر ختم ہو جاتا ہے اس کے بعد وقت قضاء شروع ہو جاتا ہے

قول نمبر تین ۳ اصحاب ظواہر کے نزدیک غروب شمس سے پہلے ایک رکعت کے بقدر وقت باقی رہنے پر عصر کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔

قول نمبر چار ۴ حنفیہ اور جمہور کے نزدیک غروب شمس پر عصر کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔ اسی تفصیل کی طرف صاحب کتاب نے ص۹۰ ففی ھذہ الآثار ان آخر وقتھا حین تصفر الشمس سے اشارہ فرمایا ہے۔

مغرب کی نماز کے وقت کی تفصیل

مغرب کے اول وقت کے سلسلے میں دو ۲ مذہب ہیں۔

مذہب نمبر ایک ۱ امام عطاء ابن رباح، طاؤس ابن کیسان، اور وہب بن منبہ کے نزدیک مغرب کا وقت طلوع نجوم سے شروع ہو جاتا ہے۔

مذہب نمبر دو ۲ ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک مغرب کا وقت غروب شمس سے شروع ہو جاتا ہے۔ اسی کی طرف صاحب کتاب نے ص۹۱ س۱ وَاَمَّا وقت المغرب سے اشارہ فرمایا ہے

مغرب کے آخری وقت کی تفصیل

مغرب کے آخری وقت کے سلسلے میں تین اقوال ہیں

قول نمبر ایک ۱ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق غروب شمس کے بعد اطمینان کے ساتھ وضو کر کے

خشوع وخضوع کیساتھ تین رکعت پڑھنے کے بقدر وقت گزرنے پر مغرب کا وقت ختم ہوجاتا ہے۔

قول نمبر دو ۲ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے قول ثانی اور صاحبین اور جمہور کے نزدیک شفق احمر پر ختم ہوجاتا ہے۔ یعنی غروب شمس کے بعد تقریباً پون گھنٹہ تک مغرب کا وقت باقی رہتا ہے اس کے بعد ختم ہوتا ہے۔

قول نمبر تین ۳ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک شفق ابیض کے ختم ہونے پر مغرب کا وقت ختم ہوجاتا ہے۔ یعنی غروب شمس کے بعد تقریباً سوا گھنٹہ تک مغرب کا وقت باقی رہتا ہے اس کے بعد ختم ہوجاتا ہے۔ اسی اختلاف کی طرف صاحب کتاب نے ص ۹۲ س ۲۷ وَ اختلفَ النّاس فی خروج وقت المغرب سے اشارہ فرمایا ہے۔

عشار کے وقت کی تفصیل

عشار کے اوّل وقت کے سلسلے میں تین اقوال ہیں۔

قول نمبر ایک ۱ امام شافعیؒ، امام مالکؒ کے ایک قول کے مطابق عشار کا وقت غروب شمس کے بعد اطمینان کیساتھ وضو کرکے خشوع وخضوع کیساتھ تین رکعت پڑھکر فارغ ہونے کی مقدار وقت گزرنے کے بعد شروع ہوتا ہے۔

قول نمبر دو ۲ صاحبینؒ اور جمہور کے نزدیک نیز امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے دوسرے قول کیمطابق شفق احمر کے ختم ہونے پر شروع ہوجاتا ہے۔

قول نمبر تین ۳ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک عشار کا وقت شفق ابیض کے ختم ہونے پر شروع ہوجاتا ہے اسی تفصیل کی طرف صاحب کتاب نے ص ۹۳ س ۲ وَ اما العشار الآخرۃ

فان تلك الآثار كلها فيها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلها في اول يوم بعد ما غاب الشفق الخ سے تقریباً چار سطروں کے اندر اشارہ فرمایا ہے۔

عشاء کے آخری وقت کی تفصیل

عشاء کے آخری وقت کے سلسلے میں چار اقوال ہیں۔

قول نمبر ایک ۱ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے ایک قول کیمطابق عشاء کا وقت ثلث لیل پر ختم ہو جاتا ہے۔

قول نمبر دو ۲ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے قول ثانی کے مطابق عشاء کا وقت نصف لیل پر ختم ہو جاتا ہے اس کے بعد وقت قضاء شروع ہو جاتا ہے

قول نمبر تین ۳ امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ضرورت شدیدہ کے نہ ہونے کے وقت میں ثلث لیل پر ختم ہو جاتا ہے اس کے بعد وقت قضاء شروع ہو جاتا ہے۔ اور ضرورت شدیدہ کی حالت میں طلوع فجر تک عشاء کا وقت باقی رہتا ہے لہذا ضرورت کی بنا پر عشاء کی نماز پڑھی جائے تو کہا جائے گا کہ ادا کیا ہے نہ کہ قضاء۔

قول نمبر چار ۴ حضرات حنفیہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک طلوع صبح صادق پر عشاء کا وقت ختم ہو جاتا ہے اسکے بعد وقت قضاء شروع ہو جاتا ہے۔ اسی تفصیل کی طرف صاحب کتاب نے ص ۹۳ سطر ۷ واما اخر وقت العشاء الآخرة الخ سے اشارہ فرمایا ہے یہ تفصیل اوقات صلوٰۃ کے سلسلے میں جو آپکے سامنے آئی ہے یہ وقت جواز کے سلسلے میں ہے اور وقت استحباب اور وقت فضیلت کے سلسلے میں تفصیل آئندہ کتاب میں آنیوالی ہے۔

حل عبارت صاحب کتاب نے اوقات صلوٰۃ کی تفصیل پر استدلال کرنے سے پہلے سات صحابی سے سات روایات نو سندوں کیساتھ نقل فرمائی ہے اور ان میں سے تین روایات امامت جبرئیل کے بارے میں ہیں اور چار روایات مدینۃ المنورہ میں سائل کے اوقات نماز کے سلسلے میں سوال کرنے پر عملی شکل میں جواب دینے کے سلسلے میں ہیں۔ امامت جبرئیل کی روایت تین صحابی سے پانچ سندوں کیساتھ نقل کی گئی ہے۔

صحابی نمبر ایک ۱ حضرت عبداللہ بن عباسؓ۔ ان کی روایت تین سندوں کیساتھ نقل کی گئی ہے۔ ان کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حضرت جبرئیل امینؑ خانہ کعبہ کے دروازہ پر دو مرتبہ میری امامت کی ہے۔ پہلی مرتبہ میں ظہر کی نماز جس وقت سورج ڈھل چکا تھا اور عصر کی نماز جس وقت ہر چیز کا سایہ اس کے ایک مثل ہو چکا تھا اور مغرب کی نماز جس وقت روزہ دار افطار کرتا ہے اور عشاء کی نماز جس وقت شفق غائب ہو جاتا ہے اور فجر کی نماز جس وقت روزہ دار پر کھانا پینا حرام ہو جاتا ہے۔ اس وقت پڑھائی ہے۔ اور دوسرے دن ظہر کی نماز ایک مثل پر اور عصر کی نماز دو مثل پر اور مغرب کی نماز جس وقت روزہ دار روزہ افطار کرتا ہے اور عشاء کی نماز ثلث لیل کے گزرنے پر اور فجر کی نماز اسفار اور چاندنا ہونے پر پڑھائی ہے۔

صحابی نمبر دو ۲ حضرت ابو سعید خدریؓ۔ ان کی روایت ایک سند کیساتھ نقل فرمائی ہے۔ ان کی روایت میں ہے کہ ظہر کی نماز یوم اول میں سورج ڈھلنے پر پڑھائی اور عصر کی نماز ایک مثل پر اور مغرب کی نماز غروب شمس پر اور عشاء کی نماز غروب شفق

پر اور فجر کی نماز طلوع فجر پر پڑھائی ہے۔ پھر دوسرے دن میں فجر کی نماز طلوع فجر پر پھر دوسرے دن میں ظہر کی نماز ایک مثل پر اور عصر کی نماز دو مثل پر اور مغرب کی نماز غروب شمس پر اور عشاء کی نماز ثلث لیل پر اور فجر کی نماز ایسے وقت میں پڑھائی کہ قریب تھا کہ سورج طلوع ہو جائے۔

صحابی نمبر تین ۳ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ ان کی روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ جبرئیل امین ہیں جو تم کو تمہارا دین سکھانے کیلئے آئے ہیں اس کے بعد بقیہ روایات ابو سعید خدریؓ کی روایت کی طرح ہیں۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ایک سوال اور جواب

نوٹ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں یہ بات بالکل واضح ہے کہ جبرئیل امین جس وقت تشریف لائے تھے اسی وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ یہ جبرئیل امین ہیں یہ تمکو تمہارا دین اور نماز سکھانے کیلئے آئے ہیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول جبرئیلؑ کے وقت کا ہے اور امامت جبرئیل مکہ میں ہوئی ہے اور حضرت ابو ہریرہؓ کا اسلام لانا ۶ھ کے بعد ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ کلام نہیں سُنا ہے۔

جواب حضرت ابو ہریرہؓ نے براہ راست نہیں سُنا بلکہ انہوں نے دوسرے صحابہ سے سُنا تھا اور محدثین کی اصطلاح میں اس طرح کی روایات کو مرسل صحابی کہا جاتا ہے اور مرسلِ صحابی قابل استدلال ہوا کرتی ہے اس لئے صاحب کتاب نے اس روایت کو نقل فرمایا ہے یہ تینوں روایات امامت جبرئیل کے بارے میں ہیں۔

ص۸ س۹ وصلى العصر حين قامت قائمة یعنی عصر کی نماز

پڑھی اس وقت جبکہ ہر چیز کا سایہ اس کی قامت کے برابر ہوچکا تھا اور سطر ۸ فصلی الظہر وفیٔ کل شیٔ مثلہ میں ہوتا ہے۔ **لفظ فیٔ کی تحقیق** لفظ فیٔ جب کتاب الجہاد میں بولا جاتا ہے تو مال غنیمت کے معنی میں ہوتا ہے اور جب کتاب الطلاق میں بولا جاتا ہے تو رجعت کرنے کے معنی میں ہوتا ہے جیسا کہ ایلاء کر کے رجعت کرنے کیلئے فیٔ کا لفظ بولا جاتا ہے اور جب کتاب الصلوٰۃ میں بولا جاتا ہے تو اس کا معنی سایہ کا ہوتا ہے تو یہاں پر فیٔ بمعنی سایہ کے ہے۔ چار حدیثیں چار صحابی سے سائل کو نماز پڑھکر دکھانے کے سلسلے میں ہیں۔

صحابی نمبر ایک ۱ حضرت جابر ہیں ان کی روایت کے اندر ص ۸۸ س ۱۲ حدثنا ابن ابی داؤد سے ایک سند کیساتھ نقل فرمائی ہے ان کی روایت کے اندر صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اوقات صلوٰۃ کے متعلق سوال کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میرے ساتھ نماز پڑھ لو تو آپ ؐ نے دو دن تک نماز پڑھا کر دکھایا۔

یوم اوّل میں طلوع صبح صادق پر صبح کی نماز اور زوال شمس پر ظہر کی نماز پڑھائی اور ایک مثل پر عصر کی نماز اور غروب شمس پر مغرب کی نماز اور غیبوبۃ شفق سے پہلے عشاء کی نماز پڑھائی پھر یوم ثانی میں چاندنا ہونے پر صبح کی نماز اور ایک مثل پر ظہر کی نماز اور دو مثل پر عصر کی نماز اور غیبوبۃ شفق سے پہلے مغرب کی نماز پڑھائی اور عشاء کی نماز پڑھائی اس حال میں کہ بعض نے کہا کہ ثلث لیل ہو گئی اور بعض نے کہا کہ نصف لیل ہو گئی۔

صحابی نمبر دو ۲ ایک مجہول صحابی کی روایت ہے ص ۸۸ س ۱۷ حدثنا محمد بن خزیمہ سے تین سطروں کے اندر

نقل فرمایا ہے ان کی روایت کے اندر یوم اول میں ہر نماز کو جلدی سے پڑھنے کا ذکر ہے اور یوم ثانی میں ہر نماز کو موخر کرنے کا ذکر ہے۔

صحابی نمبر ۳ تین حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ ہیں ان کی روایت ص ۸۸ س ۲۰ حدثنا فہد سے چھ سطروں کے اندر نقل فرمایا ہے۔ ان کی روایت کے اندر ہے کہ سائل نے اوقات صلوٰۃ کے سلسلے میں سوال کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب نہیں دیا بلکہ دونوں نماز پڑھا کر دکھایا۔ یوم اول میں فجر کی نماز صبح صادق اور ایسی غلس میں پڑھائی ہے کہ ایک دوسرے کو پہچاننا مشکل تھا اور ظہر کی نماز زوال شمس پر پڑھائی اس حال میں کہ لوگ آپس میں ایک دوسرے سے کہہ رہے تھے کہ بالکل نصف النہار ہے۔ یا نصف النہار ہی نہیں ہوا ہے۔ یہ لوگوں کی باہم قیاس کی بات تھی ورنہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان میں سب سے زیادہ جاننے والے تھے اور عصر کی نماز پڑھائی اس حال میں کہ سورج بالکل بلندی پر تھا اور مغرب کی نماز پڑھائی سورج غروب ہونے پر اور عشا کی نماز غیبوبت شفق پر پڑھائی۔ پھر یوم ثانی میں فجر کی نماز کو اتنا موخر کیا کہ کہنے والا کہہ رہا تھا کہ سورج بالکل طلوع ہونے والا ہے۔ اور ظہر کی نماز کو عصر کے قریب تک موخر کر دیا۔ اور عصر کی نماز اصفرار شمس تک موخر کر دیا۔ اور مغرب کی نماز کو غیبوبت شفق تک موخر کر دیا۔ اور عشا کی نماز کو ثلث لیل تک مؤخر کر دیا۔

صحابی نمبر چار حضرت بُریدہؓ کی روایت ہے ان کی روایت ص ۸۸ س ۲۶ حدثنا احمد بن داؤدؒ الخ سے تقریباً چھ سطروں کے اندر نقل فرمایا ہے۔ ان کی روایت کے اندر ہے کہ سائل کے سوال کرنے پر یوم اول میں ظہر کی نماز زوال شمس پر

پڑھائی۔ اور عصر کی نماز اس حال میں پڑھائی کہ سورج بالکل بلندی پر چمک رہا تھا۔ اور مغرب کی نماز غروب شمس پر پڑھائی۔ اور عشاء کی نماز غروب شفق پر پڑھائی اور فجر کی نماز طلوع صبح صادق پر پڑھائی۔ پھر یوم ثانی میں ظہر کی نماز بالکل ٹھنڈا پڑجانے پر پڑھائی۔ اور عصر کی نماز اس حال میں پڑھائی کہ سورج بلندی پر تھا۔ لیکن پہلے دن کے مقابلے میں مؤخر کر دیا تھا۔ اور مغرب کی نماز غیبوبت شفق سے پہلے پڑھائی۔ اور عشاء کی نماز ثلث لیل کے بعد پڑھائی اور فجر کی نماز چاندنا ہونے پر پڑھائی۔ یہ کل سات احادیث شریفہ آپکے سامنے پیش کی گئی ہیں۔ ان میں سے تین امامت جبرئیل کے بارے میں ہے اور چار سائل کے سوال کے سلسلے میں عملی طور پر جواب دینے کے بارے میں ہے۔ اور بعد میں حضورؐ نے سائل سے مخاطب ہوکر یہ بھی کہا ہے کہ ان دونوں دنوں میں ہر نماز کو دو وقتوں میں پڑھا گیا ہے یوم اول میں شروع وقت میں اور یوم ثانی میں بالکل آخری وقت میں تو ان دونوں کے مابین نماز کا وقت ہے۔

ائمہ کے مسلک اور استدلال

وقت فجر

فجر کے اول وقت کے سلسلے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ کہ طلوع فجر کے بعد فجر کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔ اسی کی طرف صاحب کتاب نے صہ ۸۹/س۳ واما ماروی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ھذہ الآثار فی صلوۃ الفجر فلم یختلفوا فیہ الخ۔ سے ایک سطر کے اندر اشارہ فرمایا ہے کہ مذکورہ تمام روایات کے اندر فجر کا اول وقت طلوع فجر کو

بتایا گیا ہے۔ اور اس میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے۔

فجر کے آخری وقت میں اختلاف فجر کے آخری وقت کے سلسلے میں دو مذہب ہیں۔

مذہب نمبر ایک امام شافعیؒ اور امام مالک کے نزدیک اسفار اور چاندنا ہونے کے بعد فجر کا وقت ختم ہوجاتا ہے۔ اس کے بعد وقت قضاء شروع ہوجاتا ہے۔

مذہب نمبر دو حنابلہ، حنفیہ اور جمہور کے نزدیک اسفار اور چاندنا ہونے کے بعد بھی فجر کا وقت شروع ہوجاتا ہے۔ بلکہ طلوع شمس پر فجر کا وقت ختم ہوتا ہے۔ امامت جبرئیلؑ میں عبد اللہ ابن عباسؓ کی روایت یوم ثانی میں فجر کی نماز چاندنا ہونے پر پڑھنا ثابت ہے۔ اس لئے یہی آخری وقت ہوگا۔ جیسا کہ ص ۸۸ س ۱۱ وصلی بی الغداۃ عندما اسفر الخ سے ظاہر ہوتا ہے اور اسی طرح حضرت جابرؓ کی روایت ص ۸۸ س ۱۵ ثم صلی الصبح فاسفر اور بریدہؓ کی روایت ص ۸۹ س ۲ وصلی الفجر فاسفر بہا الخ تو ان الفاظ سے بالکل واضح ہوتا ہے کہ فجر کا آخری وقت چاندنا ہونے تک ہے اسکے بعد وقت قضاء شروع ہوجاتا ہے۔

جواب چاندنا ہونے سے مراد ان روایات کے اندر وہ وقت نہیں ہے جو سورج طلوع ہونے سے پندرہ، بیس منٹ پہلے ہوتا ہے۔ بلکہ وہ وقت مراد ہے کہ جس میں سورج طلوع ہونے کے وقت میں خوب چاندنا ہوجاتا ہے۔

فریق ثانی کی دلیل حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت میں امامت جبرئیلؑ کے سلسلے میں یوم ثانی میں فجر کی نماز سورج طلوع ہونے کے قریب پڑھنا جیسا کہ ص ۸۸ س ۹ وصلی الفجر حین کادت الشمس ان تطلع الخ میں ہے۔ اسی طرح حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ

کی روایت میں ہے کہ ثم اخر الفجر من الغد حتی انصرف منها والقائل یقول طلعت الشمس او کادت الخ۔ ان روایات سے بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ فجر کا آخری وقت طلوع شمس ہے۔ اسی کی طرف صاحب کتاب نے ص۸۹ س۵ واخر وقتها حین تطلع الشمس سے اشارہ فرمایا ہے۔

ظہر کا اول وقت

ظہر کے اول وقت کے سلسلے میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے۔ ظہر کا وقت زوال شمس سے شروع ہو جاتا ہے اور اسی پر امت کا اجماع ہے اور یہی ماقبل کی تمام روایات سے ثابت ہوتا ہے۔ نیز اسی کی طرف صاحب کتاب نے ص۸۹ س۵ واما ما ذکر عنه فی صلوٰۃ الظهر سے اتفاق المسلمین ان ذالك اول وقتها تک ایک سطر کے اندر اشارہ فرمایا ہے۔

ظہر کے آخری وقت میں اختلاف

ص۸۹ س۶ واما اخر وقتها سے ظہر کے آخری وقت کی تفصیل بیان کی جاتی ہے اور ظہر کے آخری وقت کے سلسلے میں ماقبل میں چار مذاہب بیان کئے گئے تھے۔

نمبر ایک:۔ وقت مشترک کے قائلین جیسا کہ امام مالکؒ وغیرہ۔

نمبر دو:۔ وقت فاصل کے قائلین جیسا کہ امام شافعیؒ وغیرہ۔

نمبر تین:۔ وہ حضرات جن کے نزدیک ظہر کا وقت ایک مثل پر ختم ہو جاتا ہے اور متصلاً عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے جیسا کہ صاحبین اور جمہور کا قول ہے۔

نمبر چار:۔ وہ حضرات جن کے نزدیک دو مثل تک ظہر کا وقت باقی رہتا ہے اس کے بعد عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے جیسا کہ امام اعظم

ابو حنیفہ رحؒ کے نزدیک۔

تو شروع کے تینوں مذاہب فی الجملہ اس بات پر متفق ہیں کہ ظہر کا وقت ایک مثل کے بعد ختم ہو جاتا ہے اس لئے یہاں پر آسانی کے لئے ان سب حضرات کو ایک فریق قرار دیں گے اور امام اعظم ابو حنیفہ کو مستقل ایک فریق قرار دیں گے لیکن امام اعظم کو استدلال کرنے میں فریق اول قرار دیں گے اور دوسرے حضرات کو فریق ثانی۔

فریق اوّل کی دلیل فریق اوّل کی دلیل یہ ہے کہ ماقبل میں حضرت ابن عباسؓ حضرت ابو سعید خدریؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت جابرؓ کی روایات میں اس بات کی صراحت ہے کہ یوم ثانی میں ظہر کی نماز اس وقت پڑھی گئی ہے جبکہ ہر چیز کا سایہ اس کے ہم مثل ہو چکا تھا تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مثل اوّل کے ختم ہو جانے کے بعد مثل ثانی میں ظہر کی نماز پڑھی ہے لہٰذا کہا جا سکتا ہے کہ ظہر کا وقت ایک مثل کے بعد بھی باقی رہتا ہے جو دو مثل تک پہونچ سکتا ہے۔ اس کی طرف صاحب کتاب نے ص۸۹ س۷ صلہا فی الیوم الثانی حین کان ظل کل شئ مثلہ فاحتمل ان یکون ذالک بعد ما صار ظل کل شئ مثلہ سے ایک سطر کے اندر اشارہ فرمایا ہے۔

فریق ثانی کیطرف سے جواب مذکورہ روایات کے اندر جو یہ کہا گیا ہے کہ ایک مثل پر ظہر کی نماز ادا فرمائی ہے۔ یہ دو احتمال رکھتا ہے۔

احتمال نمبر ۱: ۔ وہی ہے جو فریق اول نے پیش کیا ہے۔

احتمال نمبر ۲: ۔ یہ ہے کہ اس سے مراد ہر چیز کا سایہ اس کے

ہم مثل ہونے کے قریب تھا کہ ظہر کی نماز ادا کرلی ہے اور ایسا لغت اور محاورہ کے اندر بہت استعمال ہوتا ہے صاحب کتاب نے اس محاورہ کو ثابت کرنے کے لئے تو آیت کریمہ پیش کی ہے دونوں کے اندر فبلغن اجلھن کا لفظ ہے لیکن ایک آیت کریمہ کے اندر اس لفظ سے مراد عدت پوری ہونے کے قریب ہونا ہے اور دوسری آیت کریمہ کے اندر عدت پوری ہوجانا مراد ہے۔

ص ۸۹/۸ واذا طلقتموا النساء فبلغن اجلھن فامسکوھن بمعروف اوسرحوھن بمعروف الخ کہ اپنی مطلقہ عورتوں کی جب عدت گذرنے کے قریب ہوجائے تو تم کو دو اختیار ہیں کہ یا تو حقوق زوجیت ادا کرتے ہوئے باعزت طریقہ سے روک لو یا ان کو عزت کے ساتھ رخصت کردو۔ اس آیت کریمہ کے اندر عدت گذرجانے کے قریب ہونا مراد ہے نہ کہ عدت کا گذرجانا۔ کیونکہ اگر عدت کا گذرجانا مراد لیا جائے تو رجعت کرنا بوجہ بائنہ ہوجانے کے جائز نہیں ہوگا اور آیت کریمہ میں رجعت کی اجازت دی گئی ہے۔ ایسا ہی حدیث شریف کے اندر ایک مثل پر نماز پڑھنے سے مراد ایک مثل کے قریب ہونے پر نماز پڑھنا ہے اور

اور دوسری آیت کریمہ ص ۸۹/۱۰ واذا طلقتم النساء فبلغن اجلھن فلا تعضلوھن ان ینکحن ازواجھن الآیۃ اس آیت کریمہ کے اندر فبلغن اجلھن سے مراد عدت گذرکر ختم ہوجانا مراد ہے۔ پوری عدت گذرنے سے عورت بائنہ ہوجاتی ہے اسی لئے اللہ تعالیٰ نے نکاح کرنے کا حکم فرمایا ہے تو پھر اگر نکاح میں لانا ہو تو تجدید نکاح کی ضرورت ہوتی ہے اور پہلی آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے رجعت کی اجازت دی ہے اور عدت گذرنے کے بعد رجعت جائز نہیں ہے تو کہنا پڑے گا کہ وہاں پر عدت گذرنے کے قریب ہونا مراد ہے۔

اسی طرح حدیث شریف کے اندر بھی ایک مثل کے قریب ہونا مراد ہے نا کہ ایک مثل ہو چکنا۔ کیونکہ ایک مثل ہو چکنے کے بعد ظہر کا وقت نکل جاتا ہے۔ جو صاحب کتاب نے اس جواب کو ص۸۹ س۱۰ میں واحتمل ان یکون ذلك على قرب ان یصیر کل شیٔ مثلہ، سے تقریباً ساڑھے چھ سطروں کے اندر نقل فرمایا ہے۔

فریق ثانی کی طرف سے تین۳ دلیلیں پیش کی جاتی ہیں

دلیل نمبر (۱) ص۸۹ س۱۴ والدلیل علی ما ذکرنا من ذلك الخ سے تقریباً تین سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ مذکورہ روایات کے اندر یوم اول میں ایک مثل پر عصر کی نماز پڑھنا ثابت ہے تو اگر ایک مثل ہو چکنے کے بعد ظہر کا وقت باقی رہنے کو کہا جائے تو ہم آپ سے سوال کرتے ہیں کہ ایک مثل پر یوم اول میں عصر کی نماز پڑھنے کا کوئی معنیٰ نہیں رکھتا اس لئے کہ تمام ائمہ کے نزدیک اگر وقت سے پہلے نماز ادا کی جائے تو اعادہ واجب ہوتا ہے اور جب ایک مثل پورا ہونے کے بعد دو مثل تک ظہر میں داخل ہے تو مذکورہ تمام روایات کے اندر یوم اول میں ایک مثل پر عصر کی نماز پڑھنے کا کوئی صحیح معنیٰ ثابت نہیں ہو سکتا ہے اسلئے کہنا پڑے گا کہ ایک مثل سے پہلے پہلے ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے کلام میں یہ بھی بیان فرمایا تھا کہ یوم اول میں اول وقت میں نماز پڑھی گئی اور یوم ثانی میں آخر وقت میں نماز پڑھی گئی ہے اور ان دونوں کے درمیانی حصہ پر نماز کا وقت ہوا کرے گا۔ اور تمہارے قول کے مطابق ظہر اور عصر دونوں کو ایک وقت میں جمع کرنا لازم آجاتا ہے۔ جس کی وجہ سے حدیث شریف کے معنیٰ بگڑ جاتے ہیں۔

دلیل نمبر (۲) ص ۸۹ س ۱۶ وقد دل علی ذلک الخ سے تین سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ماقبل میں حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی روایت میں صاف لفظوں کے ساتھ ثابت ہے کہ یوم ثانی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز کو عصر کے قریب تک مؤخر فرمایا ہے تو دوسری روایات کے اندر جو کچھ کہا گیا ہے صلی الظہر حین کان فئ الانسان مثلہ، اس سے مراد ہر چیز کا سایہ اس کے ہم مثل ہونے کے قریب ہونا ہے جس کی تفصیل حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی روایت میں موجود ہے جیسا کہ ص ۸۸ س ۲۴ ثم اخر الظہر حتی کان قریبًا من العصر سے واضح ہوتا ہے۔ تو اس سے ثابت ہوجاتا ہے کہ ظہر کا وقت ایک مثل کے بعد باقی نہیں رہتا۔ نیز ایک مثل کے بعد باقی رہنا اس وجہ سے بھی محال ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زبان مبارک سے فرمایا ہے کہ اول وقت اور آخر وقت کے مابین ہر نماز کا وقت ہے۔

دلیل نمبر (۳) ص ۸۹ س ۱۹ وقد دل علی ذلک ایضا ماحدثنا ربیع المؤذن سے تقریبًا ڈھائی سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر نماز کے لئے ایک ابتدائی نشان ہوتا ہے اور ایک آخری نشان ہوتا ہے اور ان دونوں نشانوں کے درمیان ہر نماز کا وقت ہوا کرے گا چنانچہ ظہر کا زوال شمس سے دخول عصر تک کے درمیان ہوا کرے گا۔ لہذا عصر کے وقت کا دخول ظہر کے وقت کے خروج کے بعد ہوسکتا ہے اور ماقبل کی تمام روایات کے اندر عصر کے وقت کا دخول ایک مثل پر ثابت ہوگیا ہے جو ظہر کے وقت کے نکلنے کے بعد ہوسکتا ہے اسلئے ایک مثل کے بعد ظہر کے وقت کے باقی رہنے کا قول کرنا ہرگز درست نہیں ہوسکتا۔

عصر کے اول وقت کی تفصیل و اختلاف

ص ۸۹ س ۲۳ واما ما ذکر عنہ فی صلوٰۃ العصر سے ایک سطر کے اندر عصر کے اول وقت کے سلسلے میں اشارہ فرمایا ہے اور عصر کے اول وقت کے سلسلہ میں وہی اختلاف اور وہی دلیل و تفصیل ہے جو ظہر کے آخری وقت کے سلسلہ میں گزری ہے

عصر کے آخری وقت کی تفصیل و اختلاف

عصر کے آخری وقت کے سلسلے میں دو طرح کے اختلاف ہیں۔

اختلاف نمبر ۱:۔ ص ۸۹ س ۲۳ وذکر عنہ انہ صلھا فی الیوم حین صار ظل کل شئ مثلیہ سے بیان کیا جاتا ہے۔ اب سنو! اختلاف نمبر ۱ میں دو مذہب ہیں۔

مذہب نمبر ۱:۔ امام اصطخریؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق عصر کا وقت دو مثل پر ختم ہو جاتا ہے۔

مذہب نمبر ۲:۔ حنفیہ، حنابلہ اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے قول ثانی اور جمہور کے نزدیک عصر کا وقت دو مثل کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔

ائمہ کے دلائل

مذہب نمبر ایک ۱ کی دلیل

ماقبل کی تمام دلیل میں صراحت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم ثانی میں عصر کی نماز دو مثل پر یا سورج کے بالکل بلندی پر رہنے کی حالت میں ادا فرمائی ہے۔ اور نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے کہ

ان دونوں نمازوں کے مابین عصر کا وقت ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عصر کا وقت دو مثل پر ختم ہو جاتا ہے۔

مذہب نمبر (۲) کے دلائل

مذہب نمبر دو کی جانب سے تین دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل نمبر (۱) ص ۵۹ س ۲۲ فاحتمل ان یکون ذلک ھو آخر وقتھا سے تقریباً دو سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یوم ثانی میں دو مثل پر عصر کی نماز ادا فرمانا دو احتمال رکھتا ہے۔

احتمال نمبر ۱:- وہی ہے جو تم نے کہا ہے۔ کہ مثلین پر عصر کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔

احتمال نمبر ۲:- مثلین پر وقت استحباب اور وقت فضیلت ختم ہو جاتا ہے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ جو فرمایا ہے کہ ان دونوں کے مابین ہر نماز کا وقت ہے تو اس سے مراد وقت فضیلت ہے۔ ورنہ عصر کے وقت میں دو مثل کے بعد بھی وقت جواز باقی رہ جاتا ہے۔

دلیل نمبر (۲) ص ۵۹ س ۲۲ وقد روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تقریباً تین سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بعض لوگ ایسے نماز ادا کرتے ہیں کہ ان سے وقت جواز فوت نہیں ہوتا ہے اور یقیناً ایسی چیز فوت ہو جاتی ہے جو اس کے مال و دولت اور اہل و عیال سے زیادہ بہتر ہے۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کے وقت کے اندر ایسا خاص وقت بھی ہوتا ہے جس کے ذریعہ بقیہ حصہ کے مقابلہ میں زیادہ فضیلت حاصل ہو جاتی ہے تو اسی کو پیش نظر رکھتے ہوئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم ثانی میں

عصر کی نماز دو مثل پر ادا فرمائی ہے جو وقت فضیلت میں فرمائی ہے۔

دلیل نمبر (۳) ص ۸۹ س ۲۸ وقد دل علی ما ذکرنا سے تقریباً سات سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ہمارے نزدیک متضاد روایات آئی ہیں۔ مثلاً حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ اصفرار شمس تک عصر کا وقت باقی رہتا ہے اور حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ اصفرار شمس سے پہلے پہلے عصر کا وقت ختم ہوجاتا ہے۔ جب دونوں روایات کے درمیان تعارض واقع ہوا تو تطبیق کی یہی صورت ہوسکتی ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں وقت جواز مراد ہے اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت اسی طرح امامت جبرئیلؑ میں جو دو مثل پر نمازِ عصر کو ثابت کیا ہے اور اسی طرح سائل کے سوال کے جواب میں یوم ثانی میں جس وقت عصر کی نماز پڑھی گئی ہے ان سب کے اندر وقتِ فضیلت مراد ہے۔

اختلاف نمبر ۲

غیر ان قوما ذھبوا الی ان آخر وقتھا الی غروب الشمس سے اختلاف نمبر ۲ بیان کیا جارہا ہے۔ اختلاف کی صورت یہ ہے کہ جن لوگوں کے نزدیک دو مثل کے بعد بھی عصر کا وقت باقی رہتا ہے ان میں آپس میں یہ اختلاف ہے کہ دو مثل کے بعد اصفرار اور تغیر شمس پر عصر کا وقت ختم ہوجاتا ہے یا غروب شمس پر ختم ہوتا ہے تو اس سلسلے میں دو مذہب ہیں "

مذہب نمبر (۱) امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسف، محمد بن الحسن امام زفرؒ اور ابن وہب مالکی کے نزدیک عصر کا وقت اصفرارِ شمس کے بعد بھی باقی رہتا ہے اور غروبِ شمس پر ختم

ہو جاتا ہے یہی لوگ کتاب کے اندر ص۹/۷ میں غیر ان قوما الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر (۲) امام احمد بن حنبلؒ، اسحاق بن راہویہؒ، حسن بن زیادؒ اور امام طحاویؒ کے نزدیک عصر کا وقت اصفرار اور تغیر شمس پر ختم ہو جاتا ہے۔

نیز یہی امام شافعیؒ امام مالکؒ کا ایک قول ہے یہی لوگ کتاب کے اندر ص۹۰ س۱۵ فکان من الحجۃ من ذھب الی ان آخر وقتھا الی تغیر الشمس الخ کے مصداق ہیں۔

ائمہ کے دلائل

اب دلائل لف ونشر غیر مرتب کے طریقہ سے پیش کئے جاتے ہیں

مذہب نمبر (۲) کی دلیل ص۹/۷ واحتجوا الی ذلک الخ سے تقریباً نو سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص طلوع شمس سے پہلے فجر کی نماز میں سے ایک رکعت پالے گا تو کہا جائے گا کہ اس نے پوری نماز کے وقت کو پالیا ہے اور جو شخص غروب شمس سے پہلے پہلے عصر کی نماز میں سے ایک رکعت پالے گا تو گویا کہ اس نے پورے کے پورے عصر کے وقت کو پالیا ہے۔ اس سے بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ عصر کا وقت تغیر شمس کے بعد بھی غروب شمس تک باقی رہتا ہے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے دو صحابی سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ۱: حضرت ابو ہریرہؓ ہیں ان کی روایت تین سندوں کے ساتھ ہے۔

صحابی نمبر ۲: حضرت عائشہؓ ہیں ان کی روایت ایک

سند کے ساتھ ہے۔

نوٹ: ان روایات کے اندر من ادرک رکعۃ من الصلوٰۃ اس طرح کی روایات کی محدثین نے مختلف توجیہات بیان کی ہیں۔ ان میں سے تین توجیہات آپ کے سامنے پیش کی جاتی ہیں۔

توجیہ نمبر (۱) اس سے مراد یہ ہے کہ جو شخص جماعت کیساتھ ایک رکعت پالے گا تو اس کو پوری نماز جماعت کے ساتھ پڑھنے کا ثواب ملے گا۔

توجیہ نمبر (۲) حدیث شریف کے اندر لفظ رکعت رکوع کے معنیٰ میں ہے اور لفظ صلوٰۃ رکعت معنیٰ میں ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ جو شخص کسی رکعت کا رکوع پالے گا تو کہا جائے گا کہ اس نے پوری رکعت پالی ہے اور یہ حدیث شریف غیر مکلفین کے سلسلے میں وارد ہوئی ہے۔ یعنی سورج طلوع ہونے سے اتنی دیر پہلے جتنی دیر میں ایک رکعت پڑھی جاسکتی ہے۔ اسی طرح سورج غروب ہونے سے اتنی دیر پہلے جتنی دیر میں ایک رکعت پڑھی جاسکتی ہے جیسے کہ غیر مسلم مسلمان ہوجائے یا کوئی حائضہ پاک ہوجائے یا نابالغ بالغ ہوجائے یا کوئی مجنون افاقہ پا جائے تو ان تمام لوگوں کے اوپر اس نماز کی قضا واجب ہے۔ اسلئے کہ یہ لوگ وقت جواز کے اندر مکلف ہوگئے۔

ان تینوں توجیہات میں سے حضرت علامہ کشمیریؒ نے توجیہ نمبر ۲ کو پسند فرمایا ہے جیسا کہ فیض الباری ص ۱۱۹ ج ۲ کے اندر صراحۃً موجود ہے نیز اوجز المسالک ص ۱۰۸ ج ۱ کے اندر حضرت شیخ قدس سرہٗ نے بھی بہت شاندار توجیہ بیان کی ہے اور یہی توجیہ نمبر تین کو یہاں پر مذہب نمبر ۲ نے اختیار کیا ہے۔

مذہب نمبر دو کی دلیل

مذہب نمبر دو کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ھیں

دلیل نمبر (۱)

ص ۹۰ س ۱۷ فمن ذلك ما حدثنا سلیمان بن شعیب الخ سے تقریباً ۱۹ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طلوع شمس، غروب شمس اور نصف نہار کے وقت میں نماز پڑھنے سے ممانعت فرمائی ہے اور تمہارے قول کے اندر ان اوقات میں نماز کا جواز ثابت ہوتا ہے اسلئے ہم کہتے ہیں کہ ان اوقات کے اندر نماز جائز نہیں ہے لہذا کہنا پڑے گا کہ اس سے پہلے عصر کا وقت ختم ہو جاتا ہے جس کی حد اصفرار شمس ہے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے سات صحابہ سے نو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ۱ :۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ایک سند کیساتھ

صحابی نمبر ۲ :۔ حضرت زید بن ثابتؓ سے ایک سند کے ساتھ

صحابی نمبر ۳ :۔ حضرت عقبہ بن عامر جہنیؓ سے ایک سند کیساتھ

صحابی نمبر ۴ :۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے تین سندوں کے ساتھ

صحابی نمبر ۵ :۔ حضرت صدیقہؓ سے ایک سند کے ساتھ

صحابی نمبر ۶ :۔ حضرت عمرو بن علبسہؓ سے ایک سند کیساتھ

صحابی نمبر ۷ :۔ حضرت سمرہ بن جندبؓ سے ایک سند کیساتھ

نوٹ :۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت میں لاتحروا بصلوٰتکم طلوع الشمس ولا غروبها الخ یہاں پر تحری بمعنی انتظار کرنے کے ہیں، یعنی تم اپنی نماز میں طلوع شمس اور غروب شمس کا انتظار نہ کرو۔ اور حضرت صدیقہؓ کی روایت میں ہے کہ عن عائشۃ قالت وهم عمر بن الخطابؓ انما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يتحرى طلوع

الشمس او غروبہا، اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ اصفرار شمس کے بعد غروب شمس سے پہلے عصر کی نماز کو جائز کہتے تھے اور طلوع شمس کے وقت تک فجر کی نماز کو ناجائز کہتے تھے۔ تو اس پر حضرت صدیقہؓ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ممانعت میں حضرت عمرؓ کو وہم ہوگیا ہے اور حضورؐ کی ممانعت سے یہ مراد ہے کہ تم ان دونوں نمازوں کو۔۔ غفلت کی بنا پر اس طرح مؤخر نہ کرو کہ سورج بالکل طلوع ہوجائے یا بالکل غروب ہوجائے۔ اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ سورج طلوع ہونے تک فجر کا وقت باقی نہیں رہتا اور نہ یہ مراد ہے کہ سورج غروب ہونے تک عصر کا وقت باقی نہیں رہتا۔ ص۹۱ قالوا فلما نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، یہاں سے صاحب کتاب فریق ثانی کا استدلال ذکر فرماتے ہیں کہ فریق اول نے حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایت سے غروب شمس کے وقت میں جواز عصر کو ثابت کیا ہے اور ہم نے جو سات صحابی سے نو سندوں کے ساتھ روایت پیش کی ہے اس میں غروب شمس کے وقت میں نماز کی صاف ممانعت موجود ہے۔ اس لئے کہنا پڑے گا کہ تمہاری پیش کردہ روایت منسوخ ہے کیونکہ جب حلت وحرمت میں تعارض ہوجائے تو روایت حرمت کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔

ص۹۱ فکان من حجۃ الاخرین علیہم سے تقریباً تین سطروں کے اندر مذہب ممنوعہ کی جانب سے تقریباً تین سطروں کے اندر جواب دیا گیا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ تمہاری پیش کردہ روایت میں غروب شمس کے وقت میں نماز کی ممانعت ہے اور ہم نے جو حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایت پیش کی ہے اس میں غروب شمس کے وقت میں عصر کی نماز کی اجازت موجود ہے لہذا تطبیق کی یہی صورت ہوسکتی ہے کہ غروب شمس کے وقت میں عصر کی نماز مباح ہو اور جائز اور ادا ہوجاتی ہے تو

ہماری روایت کے اندر وقت جواز ہی مقصود ہے جس سے وقت کے خارج ہونے پر کوئی دلیل ثابت نہیں ہوتی ہے اور جو روایت تم نے پیش کی ہیں ان میں عدم اباحت ثابت ہے اور عدم اباحت عدم جواز کی دلیل نہیں ہے بلکہ مع الکراہیۃ جواز ثابت ہو سکتا ہے اور کراہت کی علت بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ص۹۱ میں وھی ساعۃ صلوٰۃ الکفار اور ص۹۱ میں فانہا ساعۃ تفتح فیہا ابواب جہنم الحدیث سے بیان فرمائی ہے۔

مذہب نمبر دو کی دلیل نمبر (۲)

ص۹۱ واما وجہ النظر عندنا فی ذلک الخ سے

تقریباً سات سطروں کے اندر عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم نے غور و خوض کر کے دیکھا کہ اوقات کل تین قسموں پر ہیں۔

وقت نمبر ۱:۔ ایسا وقت جس کے اندر نفل فرض اور قضا سب جائز ہیں جیسا کہ ظہر کا وقت، نیز طلوع شمس کے بعد زوال تک وقت مہمل۔

وقت نمبر ۲:۔ ایسا وقت جس کے اندر فرض اور قضاء نمازیں جائز ہیں اور نفل نماز جائز نہیں ہے جیسا کہ طلوع صبح صادق کے بعد طلوع شمس تک اور نماز عصر کے بعد غروب شمس سے پہلے پہلے تک۔

وقت نمبر ۳:۔ ایسا وقت جس کے اندر فرض و نوافل کچھ بھی جائز نہیں ہے جیسا کہ طلوع شمس اور نصف النہار اور غروب شمس کا وقت ہے ــــ اس توجیہ سے معلوم ہوا کہ یہ تینوں اوقات ممنوعہ کسی بھی نماز کے لئے وقت نہیں بن سکتے ہیں۔ لہذا غروب شمس کے وقت کو عصر کا وقت ثابت کرنا اور اس میں عصر کی نماز کو جائز قرار دینا ہرگز درست نہیں ہو سکتا ہے۔ لہذا کہنا ہوگا کہ جو روایات غروب شمس کے

وقت میں ممانعت کے سلسلہ میں مروی ہیں وہ من ادرک رکعۃ من العصر قبل ان تغرب الشمس الحدیث کے لئے ناسخ بن جائیں گی۔ یہی نظر کا تقاضا بھی ہے اور صاحب کتاب نے اس دلیل کو امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کی طرف منسوب کیا ہے جو ص ۹۱/۱۹ فھذا ھو النظر عندنا وھو قول ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ ومحمدؒ سے ظاہر ہوتا ہے حالانکہ یہ دلیل ان حضرات کی نہیں ہے بلکہ ان کے خلاف ہے اسلئے کہنا ہوگا کہ یہاں پر صاحب کتاب یا ناسخین کو سہو ہو گیا ہے۔

نوٹ :۔ حنفیہ کا مفتی بہ قول یہی ہے کہ طلوع شمس کے وقت میں اگر اسی دن کی فجر کی نماز پڑھی جائے تو فاسد اور واجب الاعادہ ہوتی ہے اور غروب شمس کے وقت میں اسی دن کی عصر کی نماز پڑھی جائے تو جائز ہوتی ہے تو اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب اصول یہ ہے کہ جو نماز وقت کامل میں شروع کی جاتی ہے اس کو وقت کامل ہی میں پورا کرنا واجب ہوتا ہے اور فجر کا وقت پورا کا پورا وقت کامل ہے اور جب طلوع شمس سے پہلے شروع کی جائے اور بعد میں ختم کی جائے۔ تو کامل میں شروع کر کے ناقص میں ختم کرنا لازم آتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے اس لئے نماز کو فاسد قرار دیا گیا ہے اور عصر کا وقت تغیر شمس سے پہلے پہلے کامل رہتا ہے اور تغیر شمس کے بعد وقت ناقص شروع ہوجاتا ہے تو اگر غروب شمس سے پہلے تغیر شمس کے بعد عصر کی نماز شروع کی جائے اور غروب کے بعد ختم کی جائے تو ناقص میں شروع کر کے ناقص ہی میں ختم کرنا ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے جائز ہے

مغرب کے وقت کی تفصیل و اختلاف

ص ۹۱/۱۹ واما وقت المغرب سے مغرب کے وقت کی تفصیل بیان کیجاتی ہے

مغرب کے اوّل وقت کی تفصیل

مغرب کے وقت اول کے سلسلے میں دو مذہب ہیں ۔

مذہب نمبر (۱) امام عطاء بن رباحؒ طاؤس بن کیسانؒ، وہب بن منبہؒ کے نزدیک مغرب کا وقت نجوم سے شروع ہوتا ہے ۔ یہی لوگ کتاب کے اندر صہ ۹۱ س ۱۷ وقد ذھب الی خلاف ذلک فقالوا اول وقت المغرب حین یطلع النجم کے مصداق ہیں ۔

مذہب نمبر (۲) ائمۂ اربعہ اور جمہور کے نزدیک مغرب کا وقت غروب شمس سے متصلاً شروع ہوجاتا ہے ۔

ائمہ کے دلائل

مذہب نمبر (۱) کی دلیل

صہ ۹۱ س ۱۱ واحتجوا فی ذلک الخ سے تقریباً چھ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت ابو بصرہ الغفاریؓ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مقام مخمص میں عصر کی نماز پڑھا کر ارشاد فرمایا کہ یہ نماز اگلی امت پر بھی فرض کی گئی تھی لیکن ان لوگوں نے اس نماز کو ضائع کر دیا ۔ لہذا تم میں سے جو بھی اس کی حفاظت کرے گا اس کو دو اجر دیئے جائیں گے اور اس نماز کے بعد کوئی نماز نہیں ہے "حتی یطلع الشاھد" یہاں تک ستارے طلوع ہو جائیں ۔ صاحب کتاب نے اس روایت کو دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے ۔

مذہب نمبر (۱) کی دلیل کے جوابات

صہ ۹۱ س ۲۳ وکان قولہ عندنا ولا صلوۃ الخ سے جواب دیا جاتا ہے کہ

چنانچہ اس کے تین جوابات دیئے جاتے ہیں۔

جواب نمبر (۱) حضرت ابوبصرہؓ کی روایت کا مدار خیر بن نعیم پر ہے اور خیر ابن نعیم کے دو شاگرد ہیں۔

نمبر ۱ لیث بن سعدؒ، یہ الثقہ راوی ہیں۔

نمبر ۲ یزید بن حبیب، یہ ثقہ راوی ہیں۔ اور لیث بن سعد کی روایت میں صرف **لاصلوٰۃ بعدھا حتی یطلع الشاھد** کا لفظ ہے۔ اور شاہد بمعنیٰ رات کے ہوگا اسلئے کہ غروب شمس پر غیبوبت نہار کے بعد شہود لیل ہوتا ہے اسلئے یہاں پر لیل کو شاہد سے تعبیر کیا ہے اور یزید بن ابی حبیب کی روایت میں **لاصلوٰۃ بعدھا حتی یری الشاھد والشاھد النجم**، تو ان کی روایت میں الشاہد النجم کا اضافہ ہے اور اصول کا قاعدہ ہے کہ جب ثقہ راوی اثقہ کی مخالفت کرے تو ثقہ کی روایت شاذ کہلاتی ہے اور اثقہ کی روایت مقبول کہلاتی ہے۔ اس لئے یہاں پر یزید بن ابی حبیب کی روایت قابل استدلال نہیں ہوسکتی ہے۔ بلکہ لیث بن سعد کی روایت قابل حجت ہوگی۔ اور یزید بن حبیب کی روایت میں جو اضافہ ہے، وہ کلامِ رسول میں سے نہیں ہے بلکہ انھوں نے اپنی طرف سے اضافہ کردیا ہے۔ ص ۹۱/۲۲ **وکان قولہ عندنا** الخ سے اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

جواب نمبر (۲) حدیث شریف کے اندر اگر شاہد سے مراد ستارے لیے جائیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ نماز عصر کے بعد سے طلوع نجم تک کے درمیان کسی قسم کی نماز جائز نہیں ہے چاہے نفل ہو یا قضا تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس درمیان میں قضا نماز سب کے نزدیک جائز ہے تو حدیث شریف کے کیا معنیٰ ہوسکتے ہیں؟ لہٰذا یہی توجیہ ہوسکتی ہے کہ نماز عصر کے بعد کوئی نفل نماز جائز نہیں ہے یہاں تک کہ ستارے طلوع ہوجائیں جو مغرب کی نماز سے فراغت تک ہوتا ہے۔

جواب نمبر (۳) بسا اوقات طلوع نجوم غروب شمس کے ساتھ ساتھ ہو جاتا ہے تو یہاں پہ اس اعتبار سے حتی یطلع الشاھد کا لفظ لائے ہیں ان توجیہات کی ضرورت اس لئے پڑی ہیکہ غروب شمس کے بعد متصلاً مغرب کی نماز پڑھنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے متواتر سندوں کے ساتھ ثابت ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

فریق ثانی کی طرف سے تین دلیلیں پیش کی جاتی ہیں

دلیل نمبر (۱) ص ۹۱ س ۲۵ وقد تواترت الآثار عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تقریباً دس سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مغرب کی نماز سورج کے غروب ہوتے ہی متصلاً ادا فرمالیا کرتے تھے۔ چاہے ستارہ طلوع ہو یا نہ ہو۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے چار صحابی سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر (۱) حضرت عائشہ صدیقہ رض ہیں ان کی روایت میں ہے کہ ابو عطیہ اور حضرت مسروق نے حضرت عائشہ کی خدمت میں حاضر ہو کر سوال کیا کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دو صحابی ہیں یعنی ابوموسیٰ اشعری رض اور عبداللہ بن مسعودؓ کو دیکھتے ہیں کہ یہ دونوں حضرات خیر سے گریز نہیں کرتے ہیں اور نہ خیر کی باتوں میں کوتاہی کرتے ہیں لیکن دونوں میں سے ایک افطار اور مغرب کی نماز میں جلدی کرتے ہیں اور دوسرے افطار اور مغرب کی نماز میں تاخیر کرتے ہیں، تو ان دونوں میں سے کون زیادہ افضل ہیں تو حضرت عائشہ رض نے فرمایا، جو جلدی کرتے ہیں وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح کرتے ہیں۔

(یعنی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ)

صحابی نمبر ۲:- حضرت ابوسعید انصاریؓ

صحابی نمبر ۳:- حضرت جابر بن عبداللہؓ

صحابی نمبر ۴:- حضرت سلمہ بن اکوعؓ۔

ان سب کی روایت کے اندر سورج غروب ہوتے ہی فوراً مغرب کی نماز پڑھنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے تو یہ کہنا پڑے گا کہ مغرب کا وقت غروب شمس کے بعد متصلاً شروع ہو جاتا ہے۔

دلیل نمبر (۲) ص ۹۲/۱ وقد روی فی ذلک عن من بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تقریباً انیس ۱۹ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ زمانہ نبوت کے بعد دور صحابہ میں اجلہ صحابہ کا فتویٰ اور عمل اسی پر رہا ہے کہ مغرب کی نماز سورج غروب ہوتے ہی اور چاندنا باقی رہنے کی حالت میں پڑھی جائے طلوع نجوم کا انتظار نہ کیا جائے اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے چار صحابہ سے گیارہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ۱ حضرت عمر فاروق ہیں انھوں نے فتویٰ دیا کہ مغرب کی نماز اس حال میں پڑھو کہ راستہ اور سڑکیں بالکل صاف اور شفاف ہوں۔ نیز انھوں نے اپنے حکام اور گورنروں کی طرف حکم نامہ بھیجا کہ ہے کہ مغرب کی نماز طلوع نجوم سے پہلے پڑھی جائے۔ صاحب کتاب نے حضرت عمرؓ کے فتویٰ اور عمل کو پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے ان کی پہلی روایت کے اندر ایک لفظ ہے الفجاج مسفرۃ، فجاج بمعنی راستے و سڑکیں۔ مسفرۃ بمعنی صاف شفاف۔

صحابی نمبر ۲:- حضرت عبداللہ بن مسعود کا فتویٰ اور عمل چار سندوں کے ساتھ مروی ہے۔

صحابی نمبر ۳ :۔ حضرت ابوہریرہؓ ہیں ان کا فتویٰ ایک سند کے ساتھ مروی ہے کہ جب رات کا وقت ہوا تو حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا کہ جب سورج غروب ہو جائے تو مغرب میں جلدی کرو۔

صحابی نمبر ۴ :۔ حضرت عثمان غنیؓ کا عمل ہے نیز اس میں حضرت کا عمل بھی شامل ہے کہ یہ دونوں حضرات رمضان المبارک میں افطار سے پہلے مغرب کی نماز پڑھ لیتے تھے۔

تو ان تمام روایات کے اندر مغرب میں جلدی کرنا اور غروب شمس کے بعد فوراً مغرب کی نماز پڑھنا واضح ہے۔

اشکال اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ کثیر تعداد کی روایات میں افطار کے بعد مغرب کی نماز پڑھنا ثابت ہے تو حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ مغرب کی نماز کے بعد افطار کیسے کرتے تھے؟

جواب اس کے مختلف جوابات دیئے جاتے ہیں ان میں سے ایک جواب یہ ہے کہ کثیر تعداد کی روایات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا غروب شمس کے بعد متصلاً نماز مغرب سے پہلے افطار کرنا ثابت ہے تو کہیں لوگ یہ نہ سمجھ بیٹھیں کہ افطار میں جلدی کرنا اور نماز مغرب سے پہلے کرنا واجب ہے۔ اس احتمال کو دور کرتے ہوئے بیان جواز کے لئے مغرب کے بعد افطار فرمایا ہے۔ اور ساتھ ساتھ یہ بات بھی ثابت ہو جائے کہ مغرب کی نماز کا وقت غروب شمس کے بعد ہی شروع ہو جاتا ہے۔

دلیل نمبر (۳) ص ۹۲ س ۱۵ وھذا ھو النظر ایضاً سے تقریباً ایک سطر کے اندر یہ عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ دخول نہار یعنی طلوع فجر سے متصلاً فجر کا وقت شروع ہونے

میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اسی طرح دخولِ لیل یعنی غروبِ شمس کے بعد متصلاً مغرب کا وقت شروع ہونے میں بھی کسی کا اختلاف نہیں ہونا چاہیے تھا۔ تو جس طرح دخولِ نہار سے متصلاً فجر کا وقت شروع ہو جاتا ہے اسی طرح دخولِ لیل سے متصلاً مغرب کا وقت بھی شروع ہو جانا چاہیے۔ یہی ہمارے علماء ثلثہ اور تمام فقہاء کا قول ہے۔

مغرب کے آخری وقت کی تفصیل و اختلاف

مغرب کے آخری وقت کے سلسلہ میں تین اقوال ہیں۔

قول نمبر (۱) امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے ایک قول کے مطابق اطمینان و سکون سے وضو کرکے خشوع و خضوع کے ساتھ تین رکعت پڑھنے کے بعد وقت گزرنے پر مغرب کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔

قول نمبر (۲) صاحبین، اسحاق بن راہویہؒ، احمد بن حنبلؒ اور سفیان ثوریؒ اور جمہور کے نزدیک، نیز امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق مغرب کا وقت شفقِ احمر پر ختم ہو جاتا ہے یعنی شفق احمر کے غائب ہونے پر متصلاً ختم ہو جاتا ہے اسی قول کی طرف صاحب کتاب نے ص ۹۲ س ۲۷ وقال قوم اذا غاب الشفق سے اشارہ فرمایا ہے۔

قول نمبر (۳) امام ابوحنیفہؒ عبداللہ بن مبارکؒ، ابوالعباسؒ مبرد اور ابوالحسن فراء وغیرہ کے نزدیک شفق احمر پر مغرب کا وقت ختم ہوتا ہے بلکہ شفق ابیض پر ختم ہوتا ہے۔ یہی لوگ ص ۹۲ س ۲۸ فقال آخرون اذا غاب الشفق وھو البیاض الخ کے مصداق ہیں۔

ائمہ کے دلائل

قول نمبر(۱) کی دلیل

شروع باب میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے ان کی روایت میں

ص۸۸ س۱۰ ثم صلی المغرب قبل غیبوبۃ الشفق ہے اس سے واضح ہوتا ہے کہ شفق احمر و شفق ابیض سے پہلے یوم ثانی میں مغرب کی نماز ادا کی گئی ہے۔

جواب

حضرت جابرؓ کی روایت میں شفق سے مراد شفق ابیض ہے۔ یعنی شفق ابیض کے ختم ہونے سے پہلے مغرب کی نماز ادا فرمائی ہے اس سے تمہارا دعویٰ ثابت نہیں ہو سکتا ہے۔

قول نمبر(۲) کی دلیل

امامت جبرئیلؑ اور امامت رسولؐ میں یوم ثانی پر غیبوبت شفق پر مغرب کی نماز ادا فرمائی اور یہی دلیل قول نمبر ۳ کی بھی ہے لیکن اختلاف کی وجہ یہ ہوئی ہے کہ شفق کے تعین میں اختلاف ہو گیا ہے جو لوگ شفق احمر کے قائل ہیں وہ امامت جبرئیل اور امامت رسولؐ میں شفق سے شفق احمر مراد لیتے ہیں اور جو لوگ شفق ابیض پر مغرب کا وقت ختم ہونے کے قائل ہیں وہ لوگ شفق ابیض مراد لیتے ہیں جب شفق کی تعیین میں اختلاف ہوا تو نظر و فکر سے کام لینے کی ضرورت ہوئی تو ہم نے غور کر کے دیکھا کہ جس طرح سورج غروب ہونے کے بعد رات کی تاریکی چھا جانے سے پہلے دو شفق ہوتے ہیں شفق احمر اور شفق ابیض، اسی طرح طلوع فجر کے بعد طلوع شمس سے پہلے پہلے حقیقی معنی میں دن کی روشنی چھا جانے سے پہلے پہلے دو شفق ہوتے ہیں شفق احمر اور شفق ابیض، اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ فجر کے دونوں شفق فجر کے وقت میں داخل ہیں، تو اسی طرح مغرب کے دونوں شفق بھی مغرب کے وقت میں داخل ہونا چاہئے۔ لہذا کہنا پڑے گا کہ مغرب کا وقت شفق ابیض کے ختم

ہونے پر ختم ہوتا ہے اور حدیث شریف کے اندر شفق سے مراد شفق ابیض ہوگا۔

عشاء کے وقت کی تفصیل و اختلاف

عشاء کے اول وقت کے بارے میں وہی تین اقوال ہیں جو مغرب کے آخری وقت کے بارے میں گزرے ہیں۔ مزید توجہ کے لئے دوبارہ وہ اقوال پیش کئے جاتے ہیں

قول نمبر (۱) امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا یہ قول ہے کہ غروب شمس کے بعد اطمینان سے وضو کر کے خشوع وخضوع سے تین رکعت نماز پڑھنے کے بقدر وقت گذرنے کے بعد شفق سے پہلے پہلے عشاء کا وقت شروع ہوتا ہے

قول نمبر (۲) صاحبین اور جمہور فقہاء کے نزدیک نیز امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے قول مشہور کے مطابق عشاء کا اول وقت شفق احمر کے اختتام پر شروع ہوتا ہے۔

قول نمبر (۳) امام ابوحنیفہؒ، عبداللہ بن مبارکؒ، ابوالعباسؒ، مبرد، ابوالحسن، فراء وغیر کے نزدیک عشاء کا وقت شفق ابیض کے اختتام کے بعد شروع ہوتا ہے۔

ائمہ کے دلائل

قول اوّل کی دلیل حضرت جابرؓ کی روایت ہے۔ انکی روایت میں صاف لفظوں میں مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عشاء کی نماز یوم اول میں غیبوبت شفق سے پہلے ادا فرمائی ہے جیسا کہ ص ۸۸ س ۱۵ ثم صلی العشاء قبل غیبوبۃ الشفق سے واضح ہوتا ہے۔

جواب

حضرت جابرؓ کی روایت کے تین جوابات دیئے جاتے ہیں :

جواب نمبر (۱) حضرت جابرؓ کی روایت میں شفق سے مراد شفق ابیض ہے یعنی شفق احمر کے ختم ہونے کے بعد عشا کی نماز ادا فرمائی ہے اور جمہور کا قول بھی یہی ہے کہ شفق احمر کے بعد عشاء کا وقت شروع ہو جاتا ہے ۔ اسی کی طرف صاحب کتاب نے ص ۹۳ س ۱۴ فیحتمل ذلک عندنا واللہ اعلم ان یکون جابر عنیٰ الشفق الذی ھوالبیاض سے اشارہ فرمایا ہے ۔

یہ تو ہوا جواب، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے قول کو ثابت کرنے کے لئے مغرب کے آخری وقت کے سلسلے میں جو نظر قائم کی گئی تھی یہ جواب اس کے خلاف ہے ۔

جواب نمبر (۲) حضرت جابرؓ کی روایت منسوخ ہے اور باقی تمام روایات جن میں متواتر سندوں کیساتھ غیبوبت شفق کے بعد عشا کی نماز پڑھنا ثابت ہے وہ ساری روایات ناسخ ہیں اس صورت میں مذکورہ نظروں کی مخالفت بھی لازم نہیں آتی ہے ۔

جواب نمبر (۳) حضرت جابرؓ کی روایت جو طحاوی اور بیہقی شریف کے اندر ہے اس میں عشاء کی نماز غیبوبت شفق سے پہلے پڑھنا ثابت ہے مگر حضرت جابرؓ کی یہی روایت نسائی شریف ص ۹۰ س ۱۴ میں بھی موجود ہے اس میں یوم اول میں عشاء کی نماز غیبوبت شفق کے بعد پڑھنا ثابت ہے لہذا کہنا پڑے گا کہ راویوں میں سے کسی کو وہم ہو گیا ہے جس کی بنا پر غیبوبت شفق کے بعد عشاء کی نماز ذکر کرنے کے بجائے غیبوبت شفق سے پہلے ذکر فرمایا ہے اور نسائی شریف کی روایت ہی قابل حجت ہوگی ۔ ص ۹۳ س ۱۶ وفی ثبوت ما ذکرنا مایدل علی ما قال بعضھم سے تقریباً

ایک سطر کے اندر یہ کہنا چاہتے ہیں کہ حضرت جابرؓ کی روایت میں تاویل کرنے کی صورت میں یہ توجیہ کی جاسکتی ہے کہ شفق احمر کے بعد شفق ابیض کے غائب ہونے تک مغرب کا وقت باقی رہتا ہے اور اس کے بعد عشار کا وقت شروع ہوجاتا ہے اس صورت میں امام ابو حنیفہ رح کا قول بھی ثابت ہوجاتا ہے

عشاء کے آخری وقت کی تفصیل و اختلاف

ص ۹۳ سطر ۷ واما آخر وقت العشار الآخرۃ سے عشاء کے آخری وقت کی تفصیل بیان کی جاتی ہے اور اس سلسلے میں ما قبل میں اجمالی تفصیل کے تحت چار مذاہب نقل کئے گئے تھے۔

مذہب نمبر ۱:۔ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے ایک قول کے مطابق عشار کا وقت ثلث لیل پر ختم ہوجاتا ہے۔

مذہب نمبر ۲:۔ امام مالک اور امام شافعیؒ کے قول ثانی کے مطابق عشار کا وقت نصف لیل پر ختم ہوجاتا ہے۔

مذہب نمبر ۳:۔ امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک اگر شدید ضرورت نہیں ہے تو ثلث لیل پر ختم ہوجاتا ہے اور شدت ضرورت کی وجہ سے طلوع فجر تک باقی رہتا ہے۔

مذہب نمبر ۴:۔ اور جمہور کے نزدیک عشار کا وقت جواز طلوع فجر تک رہتا ہے۔ ان چاروں مذاہب میں سے مذہب نمبر ۱ اور مذہب نمبر ۲ اور مذہب نمبر ۴ مدغم ہیں۔ اس لئے اس کے اثبات میں مستقل دلیل نہیں پیش کریں گے۔ باقی تین مذاہب کے دلائل سنو!

ائمہ کے دلائل

ثلث لیل کے قائلین کی دلیل

ما قبل میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ، اور حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے جو

امامت جبرئیل میں گزری ہے اور حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اور حضرت بریدہؓ کی روایت جو امامت رسولؐ میں گزری ہے ان سب کے اندر یوم ثانی میں عشاء کی نماز ثلث لیل پر پڑھنا ثابت ہے اسلئے کہنا پڑے گا کہ عشاء کا آخری وقت ثلث لیل پر ختم ہو جاتا ہے نیز حضرت جابرؓ کی روایت جو امامت رسولؐ کے سلسلہ میں گزری ہے اس میں دو قول ہیں بعض لوگوں نے کہا کہ ثلث لیل پر عشاء کی نماز پڑھی ہے اور بعض لوگوں نے کہا کہ نصف لیل پر عشاء کی نماز پڑھی ہے اور ہمارے سامنے حضرت جابرؓ کی روایت کے علاوہ دوسرے صحابہ کرامؓ کی روایات جو امامت جبرئیل اور امامت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلہ میں گزری ہیں ان سب میں ثلث لیل کا ذکر ہے اسلئے حضرت جابرؓ کی روایت میں سے ثلث لیل والی توجیہ کو لینا زیادہ بہتر ہوگا۔ لہذا ثلث لیل کے بعد وقت قضاء شروع ہو جائے گا۔

نصف لیل کے قائلین کی دو دلیلیں دلیل نمبر ۱

حضرت جابرؓ کی روایت کے اندر ثلث لیل اور نصف لیل دونوں احتمال موجود ہیں اور یہ امامت رسولؐ کے سلسلہ میں ہے لہذا دونوں توجیہوں میں سے ایک کو ترجیح دینے کے لئے دوسری قسم کی روایت تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔ تاکہ کسی ایک جہت کو ترجیح دی جا سکے۔ چنانچہ ہم نے غور و خوض کر کے دیکھا تو ہمیں نصف لیل والے احتمال کے لئے تائیدات مل جاتی ہیں، چنانچہ بطور تائید کے ہم آپ کے سامنے دو روایتیں پیش کرتے ہیں۔

نمبر ایک ۱: حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیشک عشاء کا آخری وقت نصف لیل تک رہتا ہے

نمبر دو ۲: حضرت عبداللہ بن عمرؓ بن العاص کی ہے۔ ہے ان کی روایت میں بھی یہی مضمون ہے کہ عشاء کا آخری وقت نصف

لیل تک رہتا ہے۔ اس لئے کہنا پڑے گا کہ حضرت جابرؓ کی روایت جو کہ محتمل ہے اس میں سے وہ توجیہ قابل استدلال ہو سکتی ہے جو حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی واضح روایت کے موافق ہے۔ صاحب کتاب نے اس دلیل کو ص ۹۳/۸ سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر ذکر فرمایا ہے

اشکال: اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ اگر عشاء کا وقت آخر نصف لیل تک تسلیم کیا جائے تو امامت جبرئیل اور امامت رسولؐ میں جو ثلث لیل تک کا ذکر ہے اس کا معنی کیا ہوگا۔

جواب: ثلث لیل سے پہلے پہلے پڑھنا زیادہ افضل ہے، اور اس کے بعد پڑھنا جائز تو ہے لیکن اتنا ثواب نہیں ملے گا جتنا ثلث لیل سے پہلے پڑھنے میں ملتا ہے۔ اسی لئے حضورؐ نے اور حضرت جبرئیلؑ نے ثلث لیل پر عشا کی نماز ادا فرمائی ہے تاکہ وقت فضیلت کی طرف زیادہ رغبت پیدا ہو جائے

دلیل نمبر (۲) ص ۹۳/۱۵ وقد روی فی ذلک ایضا ما یدل علی ذلک سے تقریباً سولہ سطروں کے اندر دوسری دلیل پیش کی جاتی ہے اور یہ دلیل چار صحابہ کی روایتوں سے پانچ سندوں کے ساتھ پیش کی جاتی ہے۔

صحابی نمبر ۱: حضرت عبداللہ بن عمرؓ ہیں وہ فرماتے ہیں کہ ایک دن ہم عشاء کی نماز میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتظار کرتے رہے یہاں تک کہ ثلث لیل یا اس سے زیادہ وقت گزر چکا تھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تشریف لاکر ارشاد فرمایا کہ اگر میری امت پر بار نہ ہوتا تو میں اسی وقت عشا کی نماز پڑھایا کرتا۔ ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے۔

صحابی نمبر ۲: حضرت جابرؓ ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک لشکر کو رخصت فرمایا یہاں تک کہ نصف لیل ہو چکی اور صحابہ کرامؓ عشاء

کی نماز کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتظار فرما رہے تھے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تک تم انتظار میں رہوگے تو گویا یوں سمجھا جائے گا کہ تم حالتِ نماز میں ہو ان کی روایت بھی ایک سند کے ساتھ ہے۔

صحابی نمبر ۳:- حضرت عائشہ صدیقہ رضؓ ہیں۔ ان کی روایت میں ہے کہ ایک دفعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عشاء کی نماز میں تاخیر کردی یہاں تک کہ حضرت عمر رضؓ نے پکارا کہ لوگ اور بچے سوگئے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ روئے زمین پر تمھارے علاوہ کسی نے اس نماز کا انتظار نہیں کیا ہے۔ حضرت صدیقہ رضؓ فرماتی ہیں کہ اس زمانہ میں صرف مدینہ منورہ میں باجماعت نماز ہوتی تھی اور عشا کی نماز ثلث لیل سے پہلے پہلے پڑھی جاتی تھی اور اس دن خلاف عادت ثلث لیل کے بعد تک تاخیر فرمائی ہے ان کی روایت بھی ایک سند کے ساتھ ہے۔

صحابی نمبر ۴:- حضرت انس رضؓ ہیں۔ ان کی روایت میں ہے کہ ایک حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عشاء کی نماز کو نصف لیل تک موخر فرمایا ہے ان کی روایت دو سندوں کے ساتھ ہے

ان تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ثلث لیل کے گزر جانے سے عشاء کا وقت ختم نہیں ہوتا ہے۔ ہاں البتہ ثلث سے پہلے پڑھنے میں فضیلت زیادہ ہوتی ہے اور اس کے بعد پڑھنے میں فضیلت میں کچھ کمی آجاتی ہے لہذا کہنا پڑے گا کہ نصف لیل تک عشا کا وقت باقی رہتا ہے۔

طلوع فجر تک کے قائلین کی چار دلیلیں

ان کی طرف سے چار دلیلیں پیش کی جاتی ھیں

دلیل نمبر (۱) ص ۹۴ س ۳ ثم اردنا ان ننظر هل بعد خروج نصف اللیل من وقتها شئی سے تقریباً سات سطروں

کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے۔ کہ حضرت انس رضؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عشاء کی نماز کو نصف لیل تک موخر فرمایا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نصف لیل کے گزرنے کے بعد بھی نماز عشاء ادا فرمائی ہے لہذا کہنا ہوگا کہ نصف لیل کے گزرنے کے بعد بھی عشاء کا وقت باقی رہتا ہے صاحب کتاب نے حضرت انس رضؓ کی اس روایت کو تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

اشکال اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ حضرت انس رضؓ کی روایت میں صراحت کے ساتھ نصف لیل کے گزرنے کے بعد نماز پڑھنا ثابت نہیں ہے بلکہ نصف لیل تک موخر کرنا ثابت ہے تو اس سے نصف لیل کے بعد نماز پڑھنا کہاں سے ثابت ہو رہا ہے۔

جواب حدیث شریف کا مطلب بالکل واضح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عشاء کی نماز کو نصف لیل پر جاکر شروع فرمائی تو لامحالہ اختتام نصف لیل کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔

دلیل نمبر (۲) ص ۹۴ وقد روی فی ذلک ایضاً ما ہو اول من ذلک سے چھ سطروں کے اندر اور زیادہ واضح دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت صدیقہ رضؓ فرماتی ہیں کہ ایک رات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عشا کی نماز اکثر لیل یا عام رات گزرنے کے بعد بالکل آخر میں عشاء کی نماز ادا فرمائی جب کہ اہل مسجد سو چکے تھے۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نکل کر فرمایا کہ یہی اس نماز کا وقت ہے۔ اگر میری امت پر بار نہ گزرتا تو اس سے کہا جا سکتا ہے کہ پوری رات عشاء کے وقت میں داخل ہے۔ لیل افضلیت کو پیش نظر رکھتے ہوئے پوری رات کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

حصہ اول:۔ شفق کے بعد سے ثلث لیل تک کا درمیانی حصہ ہے

حصہ دوم:۔ ثلث لیل سے نصف لیل تک کا درمیانی حصہ ہے۔
حصہ سوم:۔ نصف لیل سے طلوع فجر تک کا درمیانی حصہ ہے۔
پہلے حصہ میں نماز ادا کرنے سے بہت فضیلت حاصل ہوتی ہے۔ اور دوسرے حصہ میں کچھ کم ہوجاتی ہے اور تیسرے حصہ میں اور زیادہ کم ہوجاتی ہے لیکن ہر حصہ میں عشا کی نماز ادا کرنے سے ادا ہی کہا جائے گا قضا نہیں کہا جاسکتا ہے۔

دلیل نمبر (۳) ص ۹۴/۱۵ فقد روی ایضا عن اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تقریباً تیرہ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ رضی اللہ عنہم کا فتویٰ بھی عشا کے وقت کا طلوع فجر تک باقی رہنے پر ثابت ہے۔ چنانچہ اس سلسلے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فتویٰ آپ کے سامنے پیش کیا جاتا ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فتویٰ یہاں پر تین طرح سے پیش کیا گیا ہے۔

فتویٰ نمبر (۱) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عمال کے پاس حکم نامہ بھیجا کہ عشا کی نماز کو بالکل ثلث لیل تک مؤخر نہ کیا جائے مگر کسی مصروفیت کی بنا پر۔ اور جو شخص عشا کی نماز سے پہلے سوجائے تو اس کی آنکھوں نہ سوئیں، اللہ تعالیٰ اس کی آنکھوں میں نیند نہ لاویں۔
مطلب یہ ہے کہ غفلت کی بنا پر عشا کی نماز کو ثلث لیل تک مؤخر نہ کیا جائے اور جو شخص عشاء کی نماز سے پہلے سوجاتا ہے اس کے بارے میں خطرہ ہے کہ نیند کی غفلت میں عشاء کی نماز فوت ہوجائے اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ایسے شخص کی آنکھوں میں نیند نہ آنا ہی بہتر ہے۔

فتویٰ نمبر (۲) حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کے پاس حکم نامہ بھیجا کہ عشا کی نماز نصف لیل تک پڑھ سکتے ہیں یا رات کے کسی حصہ تک پڑھ سکتے ہو لیکن غفلت نہ ہونی چاہئے اور ثلث لیل کے مقابلہ میں نصف ثواب ملے گا۔

فتویٰ نمبر (۳) حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کے پاس یوں حکم نامہ بھیجا ہے کہ عشاء کی نماز رات کے کسی بھی حصہ میں پڑھ سکتے ہو لیکن غفلت نہ برتنی چاہیے۔

اب ان تینوں فتووں کو جمع کرنے کی صورت میں ہوگی کہ عام طور پر نصف لیل تک مؤخر کرنا ہی غفلت کی بنا پر ہوتا ہے اس لئے اس میں نصف ثواب مل سکتا ہے اور ثلث لیل تک مؤخر کرنا غفلت کی بنا پر نہیں ہوتا ہے اس لئے ثواب میں کمی نہیں ہوسکتی بلکہ پوری فضیلت حاصل ہوجائیگی اور ثلث لیل گزرنے کے بعد نصف لیل کے درمیان کے حصہ میں۔ فضیلت بھی درمیانی ہوگی یعنی ثلث لیل کے مقابلہ میں کم اور نصف لیل کے مقابلہ میں کچھ زیادہ ہوگی تو حضرت عمرؓ کے تینوں فتاویٰ پر غور کرنے سے واضح ہوجاتا ہے کہ طلوع فجر تک پوری رات عشاء کے وقت میں داخل ہے لہذا پوری رات کے اندر کوئی وقت قضاء کا وقت نہیں رہے گا۔

دلیل نمبر (۴) ص ۹۴/۲۸۳ وقد روی عن ابی ھریرۃ فی ذلک سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر حضرت ابوہریرہؓ کا فتویٰ نقل کیا ہے نیز ان کی روایتوں کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے کہ ان کا فتویٰ یہ ہے کہ جب حضرت عبید بن جریج نے حضرت ابوہریرہؓ سے معلوم کیا کہ عشا کی نماز میں ایسی افراط و تعدی کیا ہے جس سے عشا کی نماز فوت ہوجانے پر حکم لگایا جاسکتا ہے تو حضرت ابوہریرہؓ نے جواب دیا کہ طلوع فجر تک مؤخر کرنا ہے کہ طلوع فجر کے بعد عشاء کی نماز فوت ہوجاتی ہے تو حضرت ابوہریرہؓ کے فتوے سے بھی طلوع فجر تک عشا کی نماز کا وقت باقی رہنا ثابت ہوتا ہے۔ حالانکہ امامت جبرئیل علیہ السلام کی روایت جس کو حضرت ابوہریرہؓ نے روایت کیا ہے اس کے اندر اس کی وضاحت ہے کہ یوم ثانی میں عشاء

کی نماز رات کی ایک گھڑی گذرنے کے بعد ادا کی گئی تھی تو معلوم ہوا کہ امامت جبرئیل میں وقت فضیلت میں نماز ادا کی گئی۔

ص ۹۵ س ۲ انہ صلی العشاء فی الیوم الثانی حین سئل عن مواقیت الصلوٰۃ درست نہیں ہے بلکہ صرف انہ صلی العشاء فی الیوم الثانی بعد ما مضی ساعۃ من اللیل ہونا چاہیے کیونکہ سائل کے سوال والی روایت حضرت ابوہریرہؓ سے مروی نہیں ہے اور ان کی دوسری روایت ص ۹۳ س ۱۲ وان اخر وقتہا حین ینتصف اللیل میں واضح ہوتا ہے کہ امامت جبرئیلؑ میں جس وقت انماز ادا کی گئی ہے۔ اس کے بعد بھی عشاء کا وقت باقی رہتا ہے۔ لہذا کہنا ہوگا کہ عشاء کا وقت طلوع فجر تک باقی رہتا ہے البتہ باب فضیلت میں تفاوت ضرور ہوگا جیسا کہ ہم نے ماقبل میں اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے اور یہ سارے سارے دلائل ہمارے علماء ثلثہ کے قول کے مطابق ہیں۔

ص ۹۵ س ۱۴ الا ما بینا من ما اختلفوا فیہ سے آخر باب تک اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ظہر کے وقت کے اندر ہمارے علماء کے درمیان جو اختلاف واقع ہوا ہے وہ دراصل یہ ہے کہ امام اعظم رح ابوحنیفہ رح کی ایک روایت حضرت امام ابویوسف رح اور امام محمد رح سے بھی ثابت ہے کہ ظہر کا وقت دو مثل پر ختم ہو جاتا ہے اور دوسری روایت حضرت امام حسن بن زیاد رح کی ہے جس کے اندر ایک مثل پر ختم ہونے کو کہا گیا ہے اور اس کو امام ابویوسف رح اور امام محمد رح نے بھی اختیار کر لیا تھا۔ اور امام طحاوی رح نے بھی اسی قول کو پسند فرمایا ہے۔

بابُ الجمع بَین الصّلوٰتین کیف ھو؟

جمع بَینَ الصّلوٰتین کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں

۱۔ جمع صوری اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اول نماز کو اپنے وقت کے بالکل اخیر میں پڑھا جائے۔ اور ثانی نماز کو اپنے وقت کے بالکل شروع میں پڑھا جائے۔ تو دونوں نمازیں اپنے اپنے وقت پر پڑھی جائیں گی۔ لیکن صورت وشکل کے اعتبار سے جمع بین الصلوٰتین ہے۔ کیونکہ اس سے فارغ ہوتے ہی بلاکسی توقف کے دوسری نماز ادا کی گئی ہے۔ ایسی جمع کو جمع صوری کہا جاتا ہے۔ اور یہ سب کے نزدیک جائز ہے۔

۲۔ جمع حقیقی اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ دو نمازوں کو کسی ایک کے وقت میں جمع کر کے پڑھی جائے۔ چاہے پہلی والی نماز کو اپنے وقت سے ہٹا کر دوسری والی نماز کے وقت میں جمع کر کے پڑھی جائے جیسا کہ یوم مزدلفہ میں مغرب وعشاء دونوں کو عشاء کے وقت میں جمع کر کے پڑھا جاتا ہے۔ اس طرح کی جمع کو جمع تاخیر کہا جاتا ہے۔

اور یا بعد والی نماز کو اپنے وقت سے مقدم کر کے پہلی والی نماز کے وقت میں پڑھا جائے جیسا کہ یوم عرفہ میں عصر کی نماز کو مقدم کر کے ظہر اور عصر کو جمع کر کے دونوں کو ظہر کے وقت میں پڑھا جاتا ہے۔ اس طرح کی جمع کو جمع تقدیم کہا جاتا ہے۔ تو جمع حقیقی کی یہ دونوں صورتیں عرفات اور مزدلفہ میں بالاتفاق جائز ہیں۔

لیکن اختلاف اس بارے میں ہے کہ اس طرح کی جمع عرفات اور

مزدلفہ کے علاوہ دوسرے مقامات اور دوسرے زمانوں میں جائز ہے یا نہیں ؟ تو اس سلسلہ میں فتح الملہم ج۲ ص۲۶۰، اوجز المسالک ج۲ ص۵۰، بذل المجہود ج۲ ص۲۳۳، معارف السنن ج۲ ص۱۶۱، نووی ج۱ ص۲۴۵، امانی الاحبار ج۲ ص۳۱۹ و ج۲ ص۳۲۲ میں چھ اقوال نقل کئے گئے ہیں۔ ان میں سے اہم ترین تین اقوال آپ کے سامنے پیش کئے جاتے ہیں۔

قول ۱ حضرت عطاء ابن رباحؒ، طاؤس ابن کیسانؒ، محمد ابن منکدرؒ، صفوان ابن سلیمؒ۔ اور امام مجاہدؒ وغیرہ کے نزدیک یہ جمع حقیقی، سفر، حضر، عذر، غیر عذر ہر حال میں علی الاطلاق جائز ہے۔

قول ۲ امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد ابن حنبلؒ اسحٰق ابن راہویہؒ، اور سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک حالت عذر میں جائز ہے اور بغیر عذر کے جائز نہیں ہے۔ لیکن نفس جواز میں دونوں قول کے قائلین شریک ہیں۔ اس لئے ان دونوں قولوں کے قائلین کو فریق اول قرار دیتے ہیں۔ اور یہی لوگ کتاب کے اندر ص۹۶ قال ابوجعفر فذھب قومٌ کے مصداق ہیں۔

نوٹ جو لوگ عذر کی وجہ سے جمع حقیقی کو جائز قرار دیتے ہیں ان میں آپس میں یہ اختلاف ہے کہ امام شافعیؒ۔ اور امام احمدؒ، اسحٰق ابن راہویہؒ۔ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک ہر سفر و مرض عذر میں شامل ہیں۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک مطلقاً سفر عذر میں داخل نہیں ہے۔ بلکہ صرف حالت سیر میں داخل ہے۔ لہٰذا جب کسی جگہ رک جائے گا تو جمع کرنا جائز نہیں ہوگا۔

قول ۳ امام ابوحنیفہؒ، امام یوسفؒ، امام محمدؒ، حسن بصریؒ محمد ابن سیرینؒ، اور ابراہیم نخعیؒ وغیرہ کے نزدیک

جمع حقیقی علی الاطلاق جائز نہیں ہے۔ ان کو فریق ثانی قرار دیا جاتا ہے۔ اور یہی لوگ کتاب کے اندر ص۹۶/۱۲ وخالفہم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اول کی دلیل شروع باب کی وہ احادیث شریفہ ہیں جن کے اندر ظہر اور عصر کو ایک ساتھ جمع کرنا اور مغرب وعشاء کو ایک ساتھ جمع کرنا ثابت ہے۔ اس مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے چھ صحابی سے سترہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی (۱) حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے جس میں حضورؐ کا سفر میں جمع بین الصلوٰتین کرنا ثابت ہے۔

صحابی (۲) حضرت معاذ ابن جبل ہیں۔ ان کی روایت دو سندوں کے ساتھ ہے جس میں ظہر اور عصر کو اور مغرب وعشاء کو غزوۂ تبوک کے موقع پر جمع کرنا ثابت ہے۔

صحابی (۳) حضرت عبداللہ ابن عباس ہیں۔ ان کی روایت سات سندوں کے ساتھ ہے۔ اور ان کی روایت میں عبارت یوں ہے صلے رسول اللہ ثمانیا جمعًا یعنی ظہر وعصر کی آٹھ رکعتوں کو جمع کرکے پڑھا ہے وسبعًا جمیعًا یعنی مغرب وعشاء کی سات رکعتوں کو ایک ساتھ جمع کرکے پڑھا ہے۔ اور یہیں عبداللہ ابن عباسؓ کے شاگرد جابر ابن زید ہیں۔ جن کی کنیت ابوالشعثاء ہے۔ اور ابوالشعثاء کے شاگرد عمرو ابن دینار ہیں۔ تو عمرو ابن دینار نے جابر ابن زید سے کہا کہ حضورؐ نے جو جمع کیا ہے۔ اس میں میرے خیال

ہیں جمع صوری ہی مراد ہے نہ کہ جمع حقیقی۔ تو حضرت جابر ابن زیدؓ نے بھی اس کی تائید کرتے ہوئے کہا کہ میرا خیال بھی یہی ہے۔

صحابی (۴) حضرت عبداللہ ابن عمرؓ ہیں۔ ان کی روایت چار سندوں کے ساتھ ہے۔ سند ۱ اور ۲ میں ان کے شاگرد حضرت امام نافعؒ ہیں۔ اور پھر امام نافع کے دو شاگرد ہیں۔ حضرت لیث ابن سعدؒ اور امام مالکؒ۔ ان کی روایت کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ مکہ میں تھے تو اچانک ان کے پاس ان کی اہلیہ محترمہ حضرت صفیہ بنت ابی عبید کے سخت مرض میں مبتلا ہونے کی خبر پہونچی تو حضرت ابن عمرؓ جلدی سے روانہ ہو گئے اور چلتے چلتے سورج غروب ہونے کے بعد شفق بھی غروب ہونے کے قریب ہو گیا۔ تو بعض لوگوں نے ان سے کہا کہ حضرت نماز مغرب قضا ہو جائے گی۔ تو ابن عمرؓ نے جواب دیا کہ میں نے رسول اللہ کو جمع کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ اور آج ہم بھی جمع کریں گے

سند ۳ میں حضرت ابن عمرؓ کے شاگرد سالم ابن عبداللہ ہیں اور سند ۴ میں ابن عمرؓ کے شاگرد اسمٰعیل ابن ذویب ہیں۔

صحابی (۵) حضرت جابر ابن عبداللہؓ ہیں۔ ان کی روایت دو سندوں کے ساتھ ہے۔

صحابی (۶) حضرت انس ابن مالکؓ ہیں۔ ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے۔

تو ان تمام روایات سے جمع حقیقی کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے فریق اول نے کہا ہے کہ ظہر اور عصر دونوں کا وقت ایک ہی ہے۔ ایک کو دوسرے کے وقت میں جمع کرنا جائز ہے۔ اور اسی طرح مغرب

اور عشار دونوں کا وقت ایک ہے۔ یہاں بھی ایک کو دوسرے کے وقت میں جمع کرنا جائز ہے۔

فریق ثانی کیطرف سے جواب فریق ثانی نے کہا کہ ظہراور عصر اسی طرح مغرب اور عشار دونوں کا وقت ایک نہیں ہے بلکہ ہر نماز کا وقت الگ الگ ہے۔ اور جو روایات تم نے پیش کی ہیں وہ سب اپنی جگہ درست ہیں۔ اور ان روایات کے اندر دو نمازوں کو ایک کے وقت میں جمع کرنے کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ اس لیے جو روایات تم نے پیش کی ہیں وہ دو احتمال رکھتی ہیں۔

احتمال ۱ ان روایات کے اندر جمع سے مراد جمع حقیقی ہے جیساکہ تمہارا خیال ہے۔

احتمال ۲ ان روایات کے اندر جمع سے جمع حقیقی مراد نہیں ہے بلکہ جمع صوری مراد ہے جیساکہ ص۹۵ س۱ قُلتُ لابی الشعثاء اظنہ اخر الظہر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء قال وانا اظن ذالک سے واضح ہوتا ہے۔ یعنی حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی روایت میں عمرو ابن دینار اور جابر ابن زیدؓ نے اس کا خیال ظاہر کیا ہے کہ جمع سے جمع صوری مراد ہے۔ لہذا ہم بھی یہی کہیں گے کہ دونوں احتمالوں میں سے احتمال ۲ مراد ہوگا یعنی جمع سے جمع صوری مراد ہوگی۔

فریق اوّل کی جانب سے بطور اشکال دو دلیلیں

دلیل ۱ ص۹۶ س۱۶ فقال اہل المقالۃ الاولیٰ قد وجدنا البعض الآثار مایدل علیٰ ان صفۃ الجمع سے تقریباً سات سطروں کے اندر

یہ دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کی دو روایتیں اندر بھی ہیں۔ ان میں سے اول کے اندر حضرت امام نافع کے شاگرد ایوب سختیانیؒ ہیں۔ اور ثانی کے اندر امام نافعؒ کے شاگرد عبید اللہ ابن عمرؒ ہیں۔ اور ایوب سختیانی کی روایت میں اس کی صراحت ہے کہ حضورؐ کو جب سفر کی جلدی ہوتی تو عشاء اور مغرب کے درمیان جمع فرمالیتے۔ تو حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں بھی عشاء اور مغرب کے درمیان میں جمع کروں گا۔ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ نے اپنی چال کو باقی رکھا اور شفق غائب ہوجانے کے بعد دونوں نمازوں کو ایک ساتھ جمع فرمایا ہے۔

تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ جمع حقیقی جائز ہے۔ اور عبید اللہ ابن عمرؓ کی روایت میں ہے کہ حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ کو جب سفر کی جلدی ہوتی تو غیبوبت شفق کے بعد مغرب اور عشاء کو جمع فرمالیتے اور ساتھ ساتھ یہ فرماتے تھے کہ جب حضورؐ کو جلدی ہوتی تھی تو عشاء و مغرب کو جمع فرمالیتے تھے۔

تو اس سے بھی واضح ہوتا ہے کہ جمع بین الصلوٰتین جمع حقیقی کے طور پر جائز ہے۔

اس دلیل کے تین جوابات دیئے جاتے ہیں

جواب (۱) ص ۹۶ س ۲۲ فکان من الحجۃ علیھم لمخالفھم سے تقریباً چھ سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت امام نافعؒ کے چار شاگرد اب تک ہمارے سامنے آئے ہیں۔

شاگرد ۱: لیث ابن سعدؒ۔

شاگرد ۲: امام مالکؒ۔

شاگرد ۳: ایوب سختیانیؒ۔
شاگرد ۴: عبید اللہ ابن عمرؒ۔

تو ابھی ابھی آپ کے سامنے ایوب سختیانیؒ اور عبید اللہ ابن عمرؒ کی حدیث پیش کی گئی ہے۔ ان میں سے ایوب سختیانیؒ کی روایت دو وجہوں سے قابل استدلال نہیں ہو سکتی۔

وجہ (۱) حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ کا شفق غائب ہونے کے بعد نماز کے لئے اترنا صرف ایوب سختیانیؒ کی روایت میں ہے۔ اور حضرت نافعؒ کے باقی تین شاگردوں میں سے کسی کی روایت میں نہیں ہے۔ نیز سالم ابن عبد اللہ اور اسمٰعیل ابن ابی ذویبؒ کی روایت میں بھی نہیں ہے۔ نیز ایوب سختیانیؒ کی روایت میں فعل رسولؐ کا تذکرہ غیبوبتِ شفق کے بعد نہیں ہے بلکہ عبد اللہ ابن عمرؓ کا فعل غیبوبتِ شفق کے بعد ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے قابل استدلال نہیں ہو سکتی۔

وجہ (۲) ایوبؒ سختیانیؒ کی روایت میں حضورؐ کے جمع بین الصلوٰتین کی کیفیت کا تذکرہ نہیں ہے بلکہ عبد اللہ ابن عمرؓ کے فعل کی کیفیت کا تذکرہ ہے۔ اور اس کے بالمقابل باقی جتنی روایات ہیں وہ سب کی سب اس کے مخالف ہیں۔

عبید اللہ ابن عمر کی روایت کا جواب

عبید اللہ ابن عمرؒ کی روایت کے اندر صرف اتنی بات ہے کہ غیبوبتِ شفق کے بعد مغرب اور عشاء کو جمع فرمایا ہے۔ تو اس کی صورت یہ ہے کہ غیبوبتِ شفق سے پہلے جمع صوری کا اطلاق ممکن نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر غیبوبتِ شفق سے پہلے مغرب کی نماز پڑھی جائے۔

اور شفق غائب ہوتے ہی فوراً عشار کی نماز پڑھ چکنے کے بعد جمع کا اطلاق کیا جاسکتا ہے۔ اور عشار کی نماز غیبوبت شفق کے بعد ہی ادا کی گئی ہے جو کہ درحقیقت جمع صوری ہے نہ کہ جمع حقیقی۔

لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ عبیداللہ ابن عمرؒ کی روایت میں جمع صوری مراد ہے نہ کہ جمع حقیقی۔

جواب (۲) ص۹۶/۲۸ فقد روی ذالک غیر ایوب مفسرا علیٰ ما قلنا سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر یہ جواب پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت نافعؒ کے ایک پانچویں شاگرد اسامہ ابن زیدؓ بھی ہیں۔ ان کی روایت کے اندر اس کی وضاحت ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ چلتے رہے یہاں تک کہ مغرب کی نماز فوت ہونے کے قریب ہوگئی تو سالم ابن عبداللہؓ نے نماز کے لئے آواز دی تو ابن عمرؓ نے جواب نہیں دیا یہاں تک شفق غائب ہونے کے قریب ہوگیا تو اتر کر جمع بین الصلوتین کیا اور فرمایا کہ حضورؐ بھی سفر کی جلدی میں ایسا ہی کیا کرتے تھے۔ تو اس روایت میں مغرب کی نماز کے لئے غیبوبت شفق سے پہلے اترنا وضاحت سے ثابت ہے۔ اس لئے کہنا ہوگا کہ ایوب سختیانیؒ کی روایت میں حتیٰ غاب الشفق سے مراد حتیٰ قرب ان یغیب الشفق ہے یعنی شفق غائب ہونے کے قریب نماز مغرب ادا فرمائی ہے۔

جواب (۳) ص۹۷/۳ وقد روی ھذا الحدیث غیر اسامۃ عن نافع۔ سے تقریباً نو سطروں کے اندر یہ توجیہ کی جاتی ہے کہ حضرت نافع کے دو شاگرد اور بھی ہیں۔

شاگرد ۱ عبدالرحمٰن ابن جابر۔ ان کی روایت میں اس کی صراحت ہے کہ حضرت عبداللہ عبداللہ ابن عمرؓ

چلتے رہے یہاں تک سورج غروب ہوگیا۔ اور مغرب کی نماز ادا نہیں کی۔ اور امام نافعؒ فرماتے ہیں کہ ابن عمرؓ کے ساتھ برابر رہنا ہوا تو میں نے ہمیشہ ان کو نماز پر محافظ پایا ہے۔ اور جب انہوں نے دیر لگائی تو میں نے آواز دے کر کے نماز کے لئے متنبہ کر دیا۔ تو وہ میری طرف متوجہ نہیں ہوتے اور چلتے رہے یہاں تک جب شفق کے آخری حصہ پر پہونچے تو اتر کر مغرب اور عشاء کو جمع فرمایا اور دونوں سے فراغت حاصل کرتے کرتے شفق غائب ہوگیا پھر ہماری طرف متوجہ ہو کر کہا کہ جب حضورؐ کو کسی کام میں جلدی ہوتی تو ایسا ہی کرتے تھے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ ابن عمرؓ کے فعل میں جمع صوری مراد ہے نہ کہ جمع حقیقی۔

دوسرے شاگرد عطاف ابن خالد المخزومیؒ ہیں۔ ان کی روایت کا خلاصہ یہ ہے کہ امام نافعؒ فرماتے ہیں کہ میں نے سمجھا کہ ابن عمرؓ نماز کو بھول گئے۔ تو میں نے ان کو نماز کے لئے آواز دی تو وہ خاموش رہے یہاں تک کہ شفق غائب ہونے کے قریب ہوگئی تو اتر کر مغرب کی نماز ادا فرمائی اور شفق کے غائب ہونے پر عشاء کی نماز ادا فرمائی۔ اور فرمایا کہ سفر کی جلدی میں ہم حضورؐ کے ساتھ ایسا کرتے تھے۔

تو معلوم ہوا کہ حضرت ابن عمرؓ کا جمع کرنا جمع صوری کے طور پر تھا نہ کہ جمع حقیقی کے طور پر۔ فکل ھٰؤلاء یروی عن نافع ان نزول ابن عمر کان قبل ان یغیب الشفق الخ یہاں سے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اب تک امام نافع کے سات شاگرد ہمارے سامنے آتے ہیں

شاگرد نمبر (۱): لیث ابن سعدؒ

شاگرد (۲) : امام مالکؒ۔
شاگرد (۳) : ایوب سختیانیؒ۔
شاگرد (۴) : عبداللہ ابن عمرؓ
شاگرد (۵) : اسامہ ابن زیدؓ
شاگرد (۶) : عبدالرحمٰن ابن جابرؓ
شاگرد (۷) : عطاف ابن خالدؒ۔

ان میں سے ایوب سختیانیؒ کے علاوہ باقی تمام شاگردوں کی روایات میں ابن عمرؓ کا مغرب کی نماز کے لئے اترنا غیبوبتِ شفق سے پہلے ثابت ہے۔ بعض میں صراحۃً اور بعض میں دلالۃً ثابت ہے۔

ص ۹۷/۲ وقد ذکرنا احتمال قول ایوب عن نافع سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر مذکورہ روایات کی توجیہ کرنا چاہتے ہیں کہ مذکورہ روایات میں دو صورتیں ممکن ہیں۔

نمبر (۱) تطبیق کی صورت۔
(۲) تعارض کی صورت۔

اب اگر تطبیق کی صورت اختیار کی جائے تو حضرت ابن عمرؓ کی تمام روایات کے اندر غیبوبتِ شفق سے مراد غیبوبتِ شفق کے قریب ہوجانا ہے۔ اور یہی صورت زیادہ بہتر ہوگی۔ اور ابن عمرؓ کا اترنا غیبوبتِ شفق سے پہلے ہی ثابت ہوگا۔

(۲) تعارض کی صورت اور اگر تعارض کی صورت اختیار کی جائے تو ایوب سختیانیؒ کی روایت کے مقابلے میں عبدالرحمٰن ابن جابرؒ کی روایت اور عطاف ابن خالدؒ کی روایت کو اختیار کرنا زیادہ اولیٰ اور بہتر ہوگا۔ اس لئے کہ ایوب سختیانیؒ کی روایت میں حضورؐ کے جمع بین الصلوٰتین کرنے کی کیفیت کا ذکر نہیں ہے

بلکہ حضرت ابن عمرؓ کے جمع بین الصلوٰتین کرنے کی کیفیت کا ذکر ہے۔ اور عبدالرحمن ابن جابرؒ اور عطاف ابن خالدؒ کی روایت میں بھی حضورؐ کے جمع کرنے کی کیفیت کا ذکر موجود ہے۔ لہٰذا ہر اعتبار سے معلوم ہوا کہ جہاں جہاں جمع بین الصلوٰتین کا ثبوت ہے وہاں جمع سے مراد جمع حقیقی نہیں بلکہ جمع صوری مراد ہے۔

فریق اوّل کی دلیل ۲

ص ۹۷ س ۱۴ فان قالوا فقد روی عن انسؓ ماقد فسر الجمع کیف کان سے چار سطروں کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت انسؓ سے مروی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جب حضورؐ کو دن میں سفر کی جلدی ہوتی تو ظہر کی نماز کو مؤخر کر کے عصر کے اول وقت میں لیجا کر ظہر اور عصر دونوں کو عصر کے وقت میں جمع کر کے ادا فرما لیا کرتے تھے۔ اور جب رات میں سفر کا ارادہ فرماتے تو مغرب کی نماز کو عشاء کے اوّل وقت میں لے جا کر دونوں نمازوں کو جمع فرما لیا کرتے تھے۔

تو حضرت انسؓ کی اس روایت سے جمع حقیقی کی صورت واضح ہوتی ہے نہ کہ جمع صوری کی۔ اس لئے کہنا پڑے گا کہ جمع حقیقی عذر کی بنا پر جائز ہے۔

جواب

ص ۹۷ س ۲۰ فکان من الحجۃ علیھم لاھل المقالۃ الاولی الخ سے تقریباً سات سطروں کے اندر فریق ثانی کی طرف سے جواب دیا جاتا ہے۔ یہاں مقالہ اولیٰ سے جمع حقیقی کے منکرین مراد ہیں۔ جن کو فریق ثانی قرار دیا ہے۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت انسؓ کی روایت میں تین احتمالات ہیں۔

احتمال ۱

حضرت انسؓ کی روایت میں جمع سے جمع حقیقی مراد

ہے۔ تو اس صورت میں ہم کہیں گے کہ حضرت انسؓ کی روایت کے مقابلہ میں ماقبل میں عبدالرحمٰن ابن جابرؒ اور عطاف ابن خالدؒ کی روایت جو گذری ہے وہ زیادہ اولیٰ رہے گی۔ اس لئے کہ وہ روایت قیاس اور نصوص قطعیہ کے مخالف نہیں ہے بلکہ موافق ہے۔ اور حضرت انسؓ کی روایت نصوص قطعیہ کے مخالف ہے۔ جیسا کہ آیت کریمہ ان الصلوٰۃ کانت علی المؤمنین کتاباً موقوتا اس آیت کریمہ سے واضح ہوتا ہے کہ ہر نماز کا وقت الگ الگ ہے۔ لہٰذا ایک کو دوسری کے وقت میں لے جاکر پڑھنا جائز نہیں ہوگا۔

احتمال ۲ حضرت انسؓ کی روایت میں ظہر کی نماز کو عصر کی نماز کے وقت میں پڑھنا۔ اور مغرب کی نماز کو عشاء کے وقت میں پڑھنا یہ حضرت انسؓ کے کلام میں نہیں ہے بلکہ حضرت انسؓ کے شاگرد ابن شہاب زہریؒ کے کلام میں سے ہے۔ کہ ان کی عادت یہ تھی کہ کلام رسولؐ کی تفسیر کرتے ہوئے اپنے کلام کو کلام رسولؐ کے ساتھ اس طرح ضم کر دیا کرتے تھے کہ ان کے کلام کو کلام رسولؐ سے امتیاز کرنا مشکل ہو جاتا تھا۔ اور یہاں بھی ایسا ہی ہوا ہے۔

لہٰذا حضرت انسؓ کی روایت سے استدلال اور اعتراض درست نہیں ہو سکتا ہے۔

احتمال ۳ حضرت انسؓ کی روایت میں جو جمع کی کیفیت مذکور ہے وہ فعل رسولؐ سے ثابت ہے۔ اور ظہر کی نماز کو عصر کے وقت میں۔ اور مغرب کی نماز کو عشاء کے وقت میں لے جاکر جمع کرنے سے مراد عصر کے وقت کے قریب اور عشاء کے وقت کے قریب لے جاکر جمع کرنا ہے۔ نیز جمع حقیقی ماننے کی صورت میں حضرت انسؓ کی روایت کے خلاف عبداللہ ابن عمرؓ کی روایت سامنے

آجاتی ہے جس کی مختلف توجیہیں ہم نے ماقبل میں ذکر کرکے ثابت کردیا تھا کہ ابن عمرؓ کی روایت میں جمع سے جمع صوری مراد ہے۔

اسی طرح حضرت عائشہؓ کی روایت بھی حضرت انسؓ کی روایت کے خلاف ثابت ہے۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ ظہر کو اپنے وقت کے آخر میں اور عصر کو اپنے وقت کے شروع میں لے جاکر دونوں کو اپنے اپنے ہی وقت میں پڑھتے تھے۔ اسی طرح مغرب اور عشاء کو بھی جمع کرکے پڑھتے تھے۔ تو حضرت صدیقہ کی روایت میں جمع صوری کا مراد ہونا بالکل واضح ہے۔ لہذا حضرت انسؓ کی روایت کے مقابلہ میں یہ ساری توجیہات پیش آنے کی وجہ سے ان کی روایت سے جمع حقیقی کا ثبوت نہیں ہوسکتا۔

فریق ثانی کے مدعا کے ثبوت میں دلائل

فریق ثانی کا مدعا یہ تھا کہ جمع صوری کے طور پر جمع بین الصلوٰتین جائز ہے۔ اور جمع حقیقی جائز نہیں ہے۔ اب سنو ان کے دلائل۔ ان کی طرف سے نو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل (۱) ص۹۷ س۲ ثم ھذا عبد اللہ ابن مسعودؓ الخ۔

یہاں پر ثم کے بعد قال ابو جعفر کا لفظ مزید ہونا چاہئے۔ عبارت یوں ہوگی۔ ثم قال ابو جعفر ہذا عبد اللہ ابن مسعودؓ یہاں سے پانچ سطروں کے اندر دلیل ۱ پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ باب کے شروع میں عبد اللہ ابن مسعودؓ سے سفر میں جمع بین الصلوٰتین کرنے کی روایت گذری ہے۔ اور یہاں ابن مسعودؓ سے بالکل اس کے خلاف دوسری روایت پیش کی جاتی ہے کہ ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ میں نے کبھی بھی حضورؐ کو کسی نماز کو اس کے وقت سے ہٹا کر دوسرے وقت میں پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا ہے۔ مگر صرف مقام

مزدلفہ میں جمع بین الصلوتین کرتے ہوتے دیکھا تھا۔ اسی طرح میدانِ عرفات میں، اور فجر کی نماز کو ہمیشہ مزدلفہ کے دن اپنے وقت میں ادا فرمایا ہے۔ تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی پہلی روایت اور اس روایت کے درمیان میں واضح تعارض ہے۔ لہٰذا کہنا پڑے گا کہ پہلی روایت کے اندر جمع صوری کا اثبات ہے اور اس روایت کے اندر جمع حقیقی کی نفی ہے۔ لہٰذا جمع حقیقی میدان عرفات و مزدلفہ کے علاوہ کہیں بھی جائز نہیں ہوسکتا۔

دلیل (۲) ص ۹۸/۳ وقد ذکرنا فیہا سے تقریباً ڈیڑھ سطر کے اندر الزامی دلیل پیش کی جاتی ہے۔

کہ ماقبل میں باب کے شروع میں حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی روایت میں صاف لفظوں میں موجود ہے کہ حضورؐ نے مدینۃ المنورہ کے اندر عصر اور ظہر کی آٹھ رکعتوں کو جمع فرمایا۔ اور مغرب وعشاء کی سات رکعتوں کو جمع فرمایا۔ اور حضورؐ کا مدینۃ المنورہ کے اندر حالتِ حضر میں اس طرح جمع کرنا بغیر کسی خوف وعذر کے تھا۔ تو معلوم ہوا جس طرح سفر کے اندر جمع بین الصلوٰتین کرنے کی روایات ثابت ہیں اسی طرح حضر میں بھی بغیر عذر شدید کے جمع بین الصلوٰتین کرنے کی روایات ثابت ہیں۔ تو ہم آپ سے سوال کرتے ہیں کہ آپ صرف سفر میں جمع بین الصلوٰتین کی اجازت دیتے ہیں۔ اور حضر میں اجازت نہیں دیتے۔ تو ایسا کیوں ہے؟ جب کہ سفر وحضر دونوں میں جمع کا ثبوت موجود ہے۔ لہٰذا یا تو حضر میں بھی بغیر عذر کے جمع بین الصلوٰتین کی اجازت دیجئے تاکہ دونوں قسم کی روایتوں پر عمل ہوسکے۔ یا حضر کی طرح سفر میں بھی جمع بین الصلوٰتین کی نفی کیجئے۔ اور ہمارے مدعا کو تسلیم کیجئے کہ جمع سے مراد جمع صوری ہے۔

دلیل (۳) ص ۹۸ س ۱۴ وقد قال رسول اللہ ﷺ فی التفریط فی الصلوٰۃ سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر

یہ دلیل پیش کی جاتی ہے حضرت ابوقتادہؓ سے مروی ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ حالتِ نوم میں اگر نماز فوت ہو جائے تو تفریط و تعدی نہیں ہے بلکہ تعدی حالتِ بیداری میں ہوتی ہے۔ اور وہ اس طرح ہے کہ کسی نماز کو مؤخر کر کے دوسرے کے وقت میں لے جا کر پڑھنا۔

تو اس حدیث شریف سے واضح ہوتا ہے کہ نماز کو اپنے وقت سے ہٹا کر دوسرے کے وقت میں لے جا کر پڑھنا تعدی اور ظلم ہے۔ اس نماز کو اپنے ہی وقت میں پڑھنا لازم ہے۔ یہ حضورؐ نے غزوۂ خیبر سے واپسی کے وقت میں ارشاد فرمایا ہے۔ اور ایک قول کے مطابق غزوۂ تبوک سے واپسی کے وقت میں ارشاد فرمایا تھا۔

تو معلوم ہوا کہ حالتِ سفر میں بھی جمع حقیقی جائز نہیں ہے۔ یہ بات بھی محال ہے کہ حضورؐ خود ممانعت فرما رہے ہیں۔ تو حضور از خود کس طرح جمع حقیقی پر عمل کر سکتے ہیں۔ لہذا کہنا ہوگا کہ جہاں جہاں آپ کا جمع بین الصلوٰتین کرنا ثابت ہے وہاں جمع سے مراد جمع حقیقی نہیں ہوگی بلکہ جمع صوری ہوگی۔

دلیل (۴) ص ۹۸ س ۹ وھذا ابن عباس قد روی عنہ عن رسول اللہ ﷺ سے تقریباً ساڑھے تین سطروں کے اندر

یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عبد اللہ ابن عباسؓ کا فتویٰ یہ ہے کہ کسی نماز کو اس طرح فوت نہیں کر دینا چاہئے کہ جس سے دوسری نماز آ جائے۔ یہی عبد اللہ ابن عباسؓ ہیں۔ جن سے شروع باب میں جمع بین الصلوٰتین کی روایت گذری ہے۔ جب ان کا فتویٰ جمع حقیقی کے مخالف ہے تو یہ کہنا لازم ہوگا کہ حضرت عبد اللہ ابن عباسؓ کی روایت میں جمع

سے جمع حقیقی مراد نہیں ہے بلکہ جمع صوری مراد ہے۔ اور یہی ہمارا مدعا ہے

دلیل (۵)

ص ۹۸ س ۱۱ وقد قال ابوہریرۃ ایضاً مثل ذالک سے ڈیڑھ سطر کے اندر حضرت ابوہریرہؓ کا فتویٰ پیش کیا جاتا ہے کہ جب ان سے سوال کیا گیا کہ نماز کے اندر کیسی تعدی اور ظلم کیا ہے جس کی وجہ سے نماز کو فوت سمجھا جائے۔؟ تو حضرت نے یہ جواب دیا کہ اس طرح موخر کیا جائے کہ دوسری نماز کا وقت آجائے۔

اشکال

ص ۹۸ س ۱۴ قالوا وقد دل علی ذالک ایضاً ماروی عن رسول اللہ ﷺ سے تقریباً دو سطروں کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ باب مواقیت الصلوٰۃ میں یہ گذرا تھا کہ جب حضورؐ سے اوقات صلوٰۃ کے متعلق سوال کیا گیا تھا تو حضورؐ نے یوم اول میں ایک مثل پر عصر کی نماز ادا فرمائی۔ اور یوم ثانی میں بعینہ اسی وقت میں ظہر کی نماز ادا فرمائی۔ تو معلوم ہوا کہ یوم ثانی میں ظہر کی نماز کو عصر کے وقت میں لے جا کر پڑھی۔ اور اسی کا نام جمع حقیقی ہے۔ لہٰذا جمع حقیقی کو جائز کہنا چاہئے۔

جواب

ص ۹۸ س ۱۶ قیل لہم مافی ہذا حجتہ سے تقریباً دو سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ تمہارے اس اشکال کے اندر جمع حقیقی پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ اس لئے کہ اسکے اندر یہ احتمال ہے کہ درحقیقت حضورؐ نے یوم ثانی میں ظہر کی نماز کو اس وقت میں لے جا کر ادا فرمایا تھا جس وقت یوم اول میں عصر کی نماز ادا فرمائی تھی۔ اور مبالغۃً یہ کہہ دیا گیا ہے کہ ظہر کی نماز کو ایک مثل پر لے جا کر ادا فرمایا۔ اور ایسا مبالغہ کرنا شائع و ذائع ہے۔

دلیل (۶) ص ۹۸ س ۱۸ والدلیل علی ذالک قولہ الوقت فیما بین ہذین الوقتین سے دو سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ باب مواقیت الصلوٰۃ میں یوم اول میں اول وقت میں نماز ادا فرمائی اور یوم ثانی میں بالکل آخر وقت میں نماز ادا فرمائی پھر اس کے بعد فرمایا کہ ان دونوں نشانوں کے درمیان نماز کا وقت ہے۔ لہذا اس نشان سے پہلے پڑھنا یا اسکے بعد پڑھنا تعدی اور ظلم پر مبنی ہوگا۔ اس لئے جمع حقیقی کے جواز کی کوئی صورت نہیں نکل سکتی۔

دلیل (۷) ص ۹۸ س ۱۰ وحجتنا اخری سے یہ دلیل پیش کیجاتی ہے کہ باب مواقیت الصلوٰۃ ص ۹۴ س ۲۹ میں حضرت ابوہریرہ کی روایت گذری ہے کہ جب ان سے سوال کیا گیا تھا کہ نماز کے اندر تعدّی اور ظلم کیا ہے؟ تو اس پر انہوں نے جواب دیا تھا کہ اس طرح تاخیر کردیجائے کہ دوسری نماز کا وقت آجائے نیز ابھی ابھی حضرت ابوقتادہؓ۔ اور عبداللہ ابن عباسؓ۔ اور حضرت ابوہریرہؓ کا فتویٰ بھی گذرا ہے کہ نماز کے اندر تعدّی اور ظلم یہی ہے کہ اس کو اپنے وقت سے ہٹا کر دوسرے کے وقت میں لے جا کر پڑھا جائے۔ یہ ساری توجیہات احادیث شریفہ کو صحیح قرار دینے کے طریق سے ہیں۔

نظر طحاوی

دلیل (۸) ص ۹۸ س ۲۲ واما وجہ ذالک فی طریق النظر سے تقریباً ڈھائی سطروں کے اندر عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ فجر کی نماز کے بارے میں تمام علماء کا اتفاق ہے کہ فجر کی نماز کو وقت پر مقدّم کرنا یا وقت سے مؤخر کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کا وقت اس کے لئے خاص ہے۔ اسی وقت

کے اندر ادا کرنا لازم ہے۔ تو اس پر نظر کا تقاضا یہ ہے کہ تمام نمازوں کا حکم یہی ہو کہ ہر نماز کو اپنے ہی وقت پر ادا کرنا لازم ہو، اور اپنے وقت سے مقدم کرنا یا مؤخر کرنا جائز نہ ہو۔ لہٰذا کہنا ہوگا کہ جمع حقیقی جائز نہیں ہو سکتا ہے۔ بلکہ جمع صوری کی شکل جائز ہو سکتی ہے۔

اشکال ص ۹۸ سطر ۲۵ فان اعتل معتل بالصلوٰۃ بعرفۃ وبجمع الخ۔ اس عبارت سے یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ آپ نے مختلف دلائل کے ذریعہ یہ ثابت کر دیا ہے کہ جمع حقیقی کہیں بھی جائز نہیں ہے۔ تو ہم آپ سے یہ سوال کرتے ہیں کہ میدان عرفات و مزدلفہ میں کیسے جائز ہے؟

اسی سطر کے اندر قیل لہ قد رأیناھم اجمعوا ان الامام بعرفۃ سے چار سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ تمام علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر امام میدان عرفات میں تمام نمازوں کی طرح ظہر کی نماز کو اپنے وقت میں ادا کرے۔ اور اسی طرح عصر کی نماز کو اپنے وقت میں ادا کرے۔ اور جمع حقیقی نہ کرے۔ نیز میدان مزدلفہ میں مغرب کی نماز کو اپنے وقت میں ادا کرے۔ اور عشاء کی نماز کو علیحدہ اپنے وقت میں ادا کرے۔ جیسا کہ دیگر ایام میں ادا کی جاتی ہیں۔ تو کہا جائے گا کہ امام نے بہت برا کیا ہے۔ اور اگر اس کے برخلاف مقیم یا مسافر یوم عرفہ اور یوم مزدلفہ کے علاوہ دیگر ایام میں مذکورہ نمازوں کو اپنے اپنے مخصوص وقت میں ادا کرے تو برا نہیں کہا جائے گا بلکہ قابل تعریف ہوتا ہے۔

تو اس سے بالکل واضح ہوتا ہے کہ عرفات اور مزدلفہ کا حکم جمع حقیقی کے سلسلے میں بالکل علیحدہ ہے۔ اس لئے کہ اس کے ذریعہ سے استدلال کرنا ہرگز درست نہیں ہو سکتا ہے۔

دلیل (۹) ص ۹۸ سطر ۲۶ وکذالک کان اصحاب رسول اللہ ﷺ

من بعدہ یجمعون بینھما سے آخر باب تک کے اندر عمل صحابہ پیش کیا جاتا ہے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں صاحب کتاب نے تین صحابہ کے عمل کو پیش فرمایا ہے۔ حضرت ابو عثمان نہدیؒ۔ سعد ابن مالکؓ، اور عبداللہؓ ابن مسعودؓ۔ اور ان حضرات کا عمل بھی سفر حج کے اندر جمع بین الصلوتین کے سلسلہ میں پایا جاتا ہے۔ لیکن جمع حقیقی نہیں کیا کرتے تھے بلکہ اول نماز کو مؤخر کرکے اور ثانی نماز کو مقدم کرکے جمع صوری کے طور پر جمع جمع فرمایا کرتے تھے۔ لہذا کہنا ہوگا کہ جمع حقیقی کی کوئی اصل نہیں ہے بلکہ جمع صوری کا ہی ثبوت ہے۔ یہی ہمارے علماء ثلثہ کا مذہب ہے۔

بَابُ الصَّلٰوۃِ الوُسْطیٰ اَیُّ الصَّلٰوۃِ

اس باب کے تحت میں صاحب کتاب آیت کریمہ حافظوا علی الصلوات والصلوٰۃ الوسطی میں سے صلوٰۃ الوسطی کی مصداق کی تعیین کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ اس کی تعیین کے سلسلے میں اوجز المسالک ج۲ ص۳۵ میں بائیس ۲۲ اقوال نقل فرمائے ہیں، اور حضرت جی مولانا یوسف صاحبؒ نے امانی الاحبار ج۲ ص۳۲۵ میں اکیس ۲۱ اقوال کے ساتھ ساتھ مزید تفصیلات بھی پیش فرمائی ہیں، ہم یہاں پر آپ کے سامنے آپ کے مزاج وصلاحیت کے اعتبار سے آٹھ ۸ اقوال پیش کرتے ہیں، جس کو مزید تفصیل کی ضرورت ہو وہ مذکورہ حوالہ کی طرف رجوع کریں۔

قول نمبر ایک (۱) حضرت زید بن ثابتؓ، اسامہ بن زیدؓ، عبداللہ بن شدادؒ عروۃ بن الزبیرؓ، عبداللہ بن عمرؓ وغیرہ کے نزدیک صلوٰۃ وسطی کی مصداق ظہر کی نماز ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر ص۹۹ س۲۳ میں قال ابوجعفر فذہب قوم الی ماذکرنا وقالوا ہی الظہر کے مصداق ہیں۔

قول نمبر دو (۲):۔ امام حسن بصریؒ، عوف بن ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک صلوٰۃ الوسطی کی مصداق جمعہ کی نماز ہے، یہی لوگ کتاب کے اندر ص۱۰۰ س۱ میں وقد قال قوم الی قولہ انما کان لصلوٰۃ الجمعۃ کے مصداق ہیں۔

قول نمبر تین (۳):۔ امام ابوحنیفہؒ، امام احمد بن حنبلؒ، سفیان ثوریؒ، اسحاق بن راہویہؒ، داؤد ظاہریؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک صلوٰۃ وسطی کی مصداق عصر کی نماز ہے۔ امانی الاحبار ج۲ ص۳۵۴ ان کی دلیل ص۱۰۲ میں آنے والی ہے

قول نمبر چار (۴):۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ، امام قتادہؓ وغیرہ کے نزدیک صلوٰۃ وسطی کی مصداق مغرب کی نماز ہے۔

قول نمبر پانچ (۵): علامہ واحدیؒ اور فرقۂ امامیہ کے نزدیک صلوٰۃ الوسطیٰ کی مصداق عشاء کی نماز ہے۔

قول نمبر چھ (۶): علامہ ابوالحسنؒ، علی بن محمد سخاویؒ کے نزدیک صلوٰۃ الوسطیٰ کی مصداق وتر کی نماز ہے۔

قول نمبر سات (۷): امام شافعیؒ، امام مالکؒ، اور اہلِ مدینہ کے نزدیک صلوٰۃ الوسطیٰ کی مصداق فجر کی نماز ہے۔ ان کی دلیل کتاب کے ص۱۰۱ میں آنے والی ہے۔

قول نمبر آٹھ (۸): علامہ ابوالحسن ماوردیؒ کے نزدیک صلوٰۃ الوسطیٰ کی مصداق جماعت کی نماز ہے۔ ان آٹھوں اقوال میں سے نمبر ایک کے علاوہ میں سے باقی سب کے سب کتاب کے اندر صفحہ ۹۹ ص۲۴ وخالفہم فی ذالک آخر دن کے مصداق ہیں، لیکن ان میں جو آپس میں اختلاف ہے، وہ ضمنی طور پر اپنی اپنی جگہ آتا رہے گا۔

ائمہ کے دلائل

قائلین ظہر کی طرف سے دو دلیلیں پیش کیجاتی ہیں۔

دلیل نمبر ایک (۱): باب کے شروع میں حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ مذکورہ آیت کریمہ ظہر کی نماز کے سلسلہ میں نازل ہوئی ہے، اس لئے صلوٰۃ الوسطیٰ کی مصداق ظہر کی نماز ہے

حضرت زید بن ثابتؓ کی اس روایت کو صاحبِ کتاب نے چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

سند نمبر ایک (۱): سند نمبر ایک کی روایت قابلِ تشریح ہے تو قریش کی ایک جماعت اکٹھا ہو کر بحث و مباحثہ کر رہی تھی تو حضرت

زید بن ثابتؓ کا وہاں سے گزر ہوا تو اس جماعت نے دو لڑکوں کو حضرت زید بن ثابتؓ کے پاس بھیجا تا کہ ان سے صلوٰۃ وسطی کے سلسلہ میں سوال کریں، تو انہوں نے جواب دیا کہ صلوٰۃ الوسطیٰ ظہر کی نماز ہے، تو اس جماعت میں سے ایک آدمی نے کھڑے ہو کر کہا کہ اس آیت کریمہ کا شانِ نزول یہ ہے کہ حضورؐ ظہر کی نماز شدت گرمی میں پڑھایا کرتے تھے، تو حضورؐ کے پیچھے ایک دو صف اور اکثر لوگ قیلولہ اور تجارت میں مصروف رہا کرتے تھے تو اللہ تعالیٰ نے آیت کریمہ حافظوا علی الصلوات والصلوٰۃ الوسطیٰ الآیۃ نازل فرمائی۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یا تو لوگ اپنی غفلت سے باز آجائیں یا میں جا کر ان کے گھروں کو جلا دوں، تو اس شانِ نزول سے معلوم ہوتا ہے کہ صلوٰۃ الوسطیٰ ظہر کی نماز ہے۔

نوٹ:۔ ص ۹۹/۹ جواب کی پہلی حدیث شریف ہے۔ اس میں عبارت فقام الیہ رجلان منہم فقال ہی الظہر، ایسی ہی عبارت حضرت جی مولینا یوسف صاحب کے نسخے میں بھی ہے، اس کا ترجمہ یہ ہوگا کہ قریش کی جماعت میں اور دو آدمی مزید براہ راست تحقیق کرنے کے لئے حضرت زید بن ثابتؓ کے پاس گئے اور فقال ہی الظہر میں قال کا فاعل حضرت زید بن ثابتؓ ہوگا، تو اس صورت میں آیت کریمہ کا شانِ نزول بیان کرنے والے حضرت زید بن ثابتؓ ہوں گے اور مولینا احمد علی لاہوریؒ کے نسخہ میں فقام الیہ رجلان نہیں ہے بلکہ فقام الیہ رجل منہم ہے۔ تو اس صورت میں فقال ہی الظہر میں فقال کا فاعل حضرت زید بن ثابتؓ نہیں ہوں گے، بلکہ قریش کی جماعت میں سے جو آدمی کھڑا ہوا تھا وہی قال کا فاعل ہوگا، اور آیت کریمہ کا شانِ نزول بیان کرنے والا یہی شخص ہوگا۔

دلیل نمبر دو (۲):۔ صفحہ ۹۹ س ۱۹ حدثنا روح بن الفرج سے حضرت عبد اللہ بن عمر کی روایت پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عبد الرحمن بن افلحؓ فرماتے

میں کہ صحابہؓ کی جماعت نے حضرت عبدالرحمٰن ابن افلحؓ کو صلوۃ الوسطی کے سلسلہ میں معلوم کرنے کیلئے بھیجا تو انہوں نے جاکر حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو بتلایا تو حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے بتلایا کہ ان حضرات کو میرا سلام کہدینا کہ صلوۃ الضحی کے بعد جو نماز آتی ہے اسی کے سلسلے میں ہم کہا کرتے تھے کہ صلوۃ الوسطی ہے تو انہوں نے جاکر مرسلین کو بتلادیا اور ان کو تشفی ہونے کی وجہ سے دوبارہ حضرت ابن عمرؓ کے پاس بھیجا کہ آپ صراحت سے فرمادیں کہ وہ کون سی نماز ہے جس میں تحویل قبلہ ہوئی تھی اور تحویل قبلہ ظہر کی نماز میں ہونا سب کو معلوم ہے۔

نوٹ :۔ ابن عمرؓ کی سند میں ان نفراً من اصحابہ ارسلوہ اس عبارت کے اندر (۲) دو احتمال ہیں۔

احتمال نمبر (۱) اصحابہ کی ھا ضمیر کی مرجع حضورؐ ہیں جیسا کہ ہم نے حدیث شریف کی توضیح کے اندر اشارہ کردیا ہے۔

احتمال نمبر (۲) اصحابہ کی ھا ضمیر کی مرجع عبدالرحمٰن بن افلحؓ ہے تو اس صورت میں نفراً کے مصداق اصحاب رسول نہیں ہوں گے بلکہ نفراً کے مصداق عبدالرحمٰن بن افلحؓ کے اصحاب ہوں گے۔

قائلین ظہر کے دلائل کے جوابات

ان کی دلیل نمبر (۱) حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت ہے، اس کے پانچ جوابات دیئے جاتے ہیں۔

جواب (۱) ص ۹۹ س ۲۵ فقالوا اما حدیث زید بن ثابتؓ سے تقریباً تین سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت میں صلوۃ الوسطی کے مصداق کے سلسلہ میں حضورؐ سے صراحۃً یا کنایۃً کوئی روایت ثابت نہیں ہے۔ بلکہ حضورؐ کے قول میں صرف اتنی بات ہے کہ جو لوگ نماز میں غفلت کرتے ہیں ان کے گھروں کو جلادیا جائے یا وہ لوگ باز آکر نماز کی پابندی

کریں ۔ اس سے آگے کلام رسولؐ میں اور کوئی بات نہیں ہے اور صلوٰۃ الوسطی کے بارے میں حضرت زید بن ثابت رضؓ نے کلام رسول سے استدلال کرکے اپنی طرف سے کہا ہے حضورؐ سے روایت نہیں کی ہے ۔

جواب نمبر (۲) ص ۹۹ ولیس فی ھٰذہ الایۃ عندنا دلیل علیٰ ذالک سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ آیت کریمہ کے اندر بھی ظہر کی نماز کے صلوٰۃ الوسطی ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ اس بات دلیل موجود ہے کہ تمام نمازوں کی محافظت کی جائے چاہے صلوٰۃ الوسطی ہو یا صلوٰۃ الوسطیٰ کے علاوہ دوسری نمازیں ہوں، لہٰذا اس آیت کریمہ کے اندر ہر نماز میں محافظت کا حکم دیا گیا ہے، لیکن چونکہ ظہر کی نماز میں زیادہ غفلت اور سستی ہوتی ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ نے اس نماز کے موقع پر اس آیت کریمہ کو نازل فرمایا ہے تاکہ اس نماز کے سلسلے میں جو غفلت اور سستی ہے وہ بالکل ختم ہو جائے ۔ نیز اصول کا ایک قاعدہ ہے اَلْعِبرۃ بعموم اللفظ لا لخصوص السبب ، کہ اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہے ، اور اس آیت کریمہ کے لفظ کا عموم ہر نماز کو شامل ہے، اس لئے سبب کی خصوصیت یعنی ظہر کی نماز کی خصوصیت کے لئے اس آیت کریمہ کو ثابت نہیں کیا جا سکتا ۔

جواب نمبر (۳) ص ۱۰۰ وقد قال قوم انّ قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ھٰذا لم یکن لصلوٰۃ الظہر وانما کان لصلوٰۃ الجمعۃ الخ سے تقریباً ساڑھے چھ سطروں میں جواب دیا جاتا ہے ۔ اور اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعود رضؓ نے روایت فرمائی ہے کہ حضورؐ نے وعیدی کلمات ان لوگوں کے حق میں فرمائے ہیں جو جمعہ کی نماز میں سستی کرتے تھے تو معلوم ہوا کہ وعیدی کلمات ظہر و جمعہ دونوں میں سستی کرنے والوں کے حق میں وارد ہوئے ہیں اور حضرت زید بن ثابت رضؓ نے ظہر کی نماز میں سستی کرنیوالوں کے حق میں وعیدی کلمات وارد ہونے کی وجہ سے ظہر کی نماز کو صلوٰۃ الوسطی سمجھا

تھا، حالانکہ کسی نماز میں سستی کرنے والوں کے حق میں وعیدی کلمات کا وارد ہونا اس نماز کے صلوٰۃ الوسطی ہونے کی دلیل نہیں ہوسکتی ہے. جیسا کہ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں جمعہ کی نماز میں سستی کرنے والوں کے حق میں وعیدی کلمات وارد ہوئے ہیں اور ابن مسعودؓ نے اس کی وجہ سے جمعہ کی نماز کے صلوٰۃ الوسطی ہونے کا دعویٰ نہیں فرمایا اور نہ اس پر دلیل قائم کی، لہٰذا وعیدی کلمات کی وجہ سے ظہر کی نماز کو صلوٰۃ الوسطی کہنا درست نہیں ہوسکتا.

نیز حضرت ابن مسعودؓ کی موافقت میں حضرت حسن بصریؒ نے بھی جمعہ میں سستی کرنے والوں کے حق میں وعیدی کلمات کا وارد ہونا فرمایا ہے.

نوٹ :۔ جمعہ کو صلوٰۃ الوسطی کہنے والوں نے اسی حدیث سے استدلال کیا ہے، ان کو یہ جواب دیا جاتا ہے کہ یہ حدیث عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے. انہوں نے خود اس حدیث سے استدلال کرکے جمعہ کی نماز کو صلوٰۃ الوسطی نہیں کہا بلکہ اس کی ضد یعنی عصر کی نماز کو صریح الفاظ کے ساتھ صلوٰۃ الوسطی کہا ہے جو آئندہ روایت میں آنے والی ہے. تو آپ کے لئے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت سے استدلال کرکے جمعہ کی نماز کو صلوٰۃ وسطی ثابت کرنا کیسے درست ہوسکتا ہے.

جواب نمبر (۴) :۔ صفحہ ۱۰۱ س ۱۰ وقد روی عن ابی هریرۃؓ خلاف ذالك ایضاً الخ سے تقریباً سولہ ۱۶ سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ابوہریرۃؓ کی روایت میں ہے کہ جس نماز میں سستی کرنے والوں کے حق میں وعیدی کلمات وارد ہوئے ہیں وہ عشاء اور فجر کی نماز ہے تو حضرت زید بن ثابتؓ کا وعیدی کلمات کی وجہ سے صلوٰۃ وسطی پر استدلال کرنا کس طرح صحیح ہوسکتا ہے. جبکہ حضرت ابوہریرۃؓ کی روایت کے مطابق وعیدی کلمات عشاء اور فجر کی نماز کے بارے میں

وارد ہوئے ہیں اور حضرت ابوہریرۃ رضؓ نے ان وعیدی کلمات کی وجہ سے عشاء کی نماز کے صلوٰۃ الوسطی ہونے پر استدلال نہیں فرمایا ہے لہذا زید بن ثابت رضؓ کی روایت سے ظہر کی نماز کو صلوٰۃ وسطی ہونے پر استدلال صحیح نہیں ہوسکتا ہے، نیز حضرت ابوہریرۃ رضؓ کی حضرت سعید بن المسیب رضؓ نے موافقت فرمائی ہے

قائلین عشاء پر رَدْ

نوٹ:۔ عشاء کے قائلین نے حضرت ابوہریرۃ رضؓ کی روایت سے اپنے دعوے میں استدلال کیا ہے، ان کو یہ جواب دیا جائے گا کہ حضرت ابوہریرۃ رضؓ نے خود اپنی روایت سے استدلال کر کے عشاء کی نماز کو صلوٰۃ وسطی نہیں فرمایا ہے تو آپ کو کیا حق پہونچتا ہے کہ ان کی روایت سے استدلال کرکے عشاء کی نماز کو صلوۃ وسطی کہیں۔

نوٹ نمبر (۲) حضرت ابوہریرۃ رضؓ کی روایات کے حل لغات

حضرت ابوہریرۃ رضؓ کی روایت چار سندوں سے وارد ہوئی ہے ان میں سے تین سندوں کی متن میں حل لغات ضروری ہے

سند نمبر (۱) میں صفحہ ۱۰۰ س ۱۲ عظمًا سمينًا بمعنی موٹی ہڈی، مِرْقاتَين، مِرْقاة کی جمع ہے بمعنی جانور کا کھُر، یعنی جانوروں کے وہ پائے جو ہم پکاتے اور کھاتے ہیں۔ حَسَنَتَيْن یہ حَسَنَة کی تثنیہ ہے بمعنی عمدہ ہے، مطلب یہ ہوگا کہ وہ منافقین جو نماز میں حاضر ہونے میں سُستی کرتے ہیں ان لوگوں کو اگر پتہ چل جائے کہ مسجد میں کھانا کھلایا جارہا ہے تو یقینا وہ لوگ شوق سے حاضر ہو جائیں گے اگرچہ کھانے میں جانوروں کی موٹی ہڈی اور کھُر مل جائیں انہی کی وجہ سے نماز میں حاضر ہو جائیں گے۔

حدیث نمبر (۲) صفحہ ۱۰۰ س ۱۶ میں لَوْ يَعْلَمُوْنَ مَا فِيْهِمَا لَأَتَوْهُمَا

ولو حبوًا کے معنی دونوں ہاتھ اور پیر اور سرین کے بل گھسٹتے ہوئے چلنا جیسا کہ شیر خوار بچہ چلا کرتا ہے۔

حدیث نمبر (۳) ص ۱۸ رَقَدٌ، رَاقِدٌ کی جمع ہے بمعنی لیٹ کے سونے والے۔ عزون اس کی اصلیت کے سلسلے میں محشی نے کہا کہ یہ اصل میں عارون ہے۔ جو عاری کی جمع ہے، یعنی ننگے پڑے رہنے والے، لیکن حضرت جی مولانا یوسفؒ نے امانی الاحبار ص ۲۴۳ ج ۲ کے اندر علامہ بدرالدین عینی کے حوالہ سے بیان فرمایا ہے کہ اس کی اصل عزون ہے جو عزۃ کی جمع ہے جس کے معنی حلقہ بنا کر بیٹھنا

ص ۲۰ فاحرقہا بمعنی جلا دینا۔

جواب نمبر (۵) ص ۲۵ وقد روی عن جابر بن عبداللّٰہ خلاف ذالک کلہ الخ سے تقریبًا ساڑھے پانچ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جن لوگوں کے حق میں وعیدی کلمات فرمائے ہیں وہ نماز کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ نماز اور جہاد اور اس جیسے امور جن میں حاضر ہونا لازم ہوتا تھا ان سب چیزوں میں سستی کرنے والوں کے حق میں یہ کلمات فرمائے ہیں، لہٰذا محض وعیدی کلمات کی وجہ سے ظہر کی نماز کو صلوٰۃ وسطی قرار دینا صحیح نہیں ہوسکتا ہمارے مذکورہ پانچوں جوابات سے یہ بات معلوم ہوگئی ہے کہ حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت سے صلوٰۃ وسطی پر استدلال کرنا درست نہیں ہوسکتا۔

دلیل نمبر (۲) کا جواب :۔ ص ۱۱ فلما انتفی بما ذکرنا ان یکون فیما روینا عن زید بن ثابت فی شیٔ من ذالک دلیل رجعنا الی ما روی عن ابن عمرؓ الخ ان کی دلیل نمبر ۲، یہ تھی کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا تھا کہ صلوٰۃ الوسطی وہ نماز ہے جس کے اندر تحویل

قبلہ ہوئی تھی اور تحویل قبلہ کا ظہر کی نماز میں ہونا مسلّم ہے تو ان کی اس دلیل کے دو جواب دئے جاتے ہیں۔

جواب نمبر (۱) ص۱۰۱ س۲ رجعنا الی ماروی عن ابن عمرؓ فاذا لیس فیہ حکایۃ عن النبیؐ سے ڈیڑھ سطر کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت کے اندر حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے صلوٰۃ الوسطی پر کوئی صراحت نہیں ہے، بلکہ حضرت ابن عمرؓ نے اپنے اجتہاد سے ظہر کی نماز کو صلوٰۃ الوسطی فرمایا ہے اور جب صحابی کا اجتہاد دوسرے صحابی کے اجتہاد اور قول رسول کے معارض ہو جائے تو حجت نہیں بنتا ہے۔ اس لئے ابن عمرؓ کی روایت آپ کی دلیل نہیں بن سکتی۔

جواب نمبر (۲) ص۱۰۱ س۳ وقد روی عنہ من غیر ھذا الوجہ خلاف ذالک سے دو سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے صلوٰۃ الوسطی کے بارے میں خود اس کے خلاف روایت موجود ہے چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے صراحت کے ساتھ فرمایا ہے کہ صلوٰۃ الوسطی عصر کی نماز ہے، معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے متعارض روایات ثابت ہیں، جب ان کی روایات کے درمیان تعارض واقع ہوا ہے تو ان کی روایت سے استدلال کرنا بلا کسی دوسری دلیل کے کیسے درست ہو سکتا ہے۔

قائلین فجر کے دلائل: ص۱۰۱ س۵ فلمّا تضاد امّا روی فی ذالک عن ابن عمرؓ دل ھذا علی انہ لم یکن عندہ فیہ شئی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجعنا الی ما روی عن غیرہ الخ سے تقریباً دس سطروں کے اندر قائلین فجر کی جانب سے یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا

ہے کہ صلوٰۃ الوسطیٰ فجر کی نماز ہے۔ اس پر دلیل یہ قائم کی ہے کہ مذکورہ آیت کریمہ کے اندر وقوموا للہ قانتین کا اضافہ ہے اور قنوت فجر کے اندر پڑھی جاتی ہے، لہذا صلوٰۃ الوسطیٰ وہ نماز ہو گی جس کے اندر قنوت پڑھی جاتی ہے اور عبداللہ ابن عباسؓ نے فجر کی نماز کے اندر رکوع سے پہلے قنوت پڑھی ہے تو یہ اس کی واضح دلیل ہے کہ صلوٰۃ الوسطیٰ فجر کی نماز ہے۔

صاحب کتابؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت کو چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے، نیز حضرت ابوالعالیہ فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ میں حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کے پیچھے نماز پڑھ رہا تھا تو صحابیٔ رسولؐ میں سے ایک نے کہا کہ یہی صلوٰۃ الوسطیٰ ہے تو اس سے بھی واضح ہوتا ہے کہ صلوٰۃ الوسطیٰ فجر کی نماز ہے، جس کے اندر دعاء قنوت پڑھی جاتی ہے۔

نوٹ:- یہی وتر کے قائلین کی دلیل ہے جیسا کہ علامہ سخاویؒ نے وتر کی نماز کو صلوٰۃ الوسطیٰ کہا ہے اس لئے کہ وتر کی نماز کے اندر بھی دعاء قنوت ہوتی ہے۔

سات جوابات حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے سات جوابات دئے جاتے ہیں۔

جواب نمبر (۱) ص ۱۰۱ س ۱۴ وقد خولف ابن عباس فی ھذہ الخ سے تقریباً گیارہ سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت زید ابن ارقم انصاریؓ، سفیان ثوریؒ، امام مجاہد، عامر شعبی اور جابر ابن زید ان سب حضرات نے متفقہ طور پر کہا ہے کہ مذکورہ آیت کریمہ کے اندر قنوت سے دعاء قنوت مراد نہیں ہے۔ بلکہ قنوت سے اطاعت اور کلام وگفتگو سے سکوت اختیار کرنا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مذکورہ آیت کریمہ کے شان نزول میں سے ایک یہ بھی ہے کہ حضرات صحابہ کرام نماز کی نیت باندھنے کے بعد آپس میں اپنے کاروبار اور تجارت کے سلسلہ میں ایک دوسرے سے گفتگو اور مشورہ

کرتے تھے تو اللہ تعالیٰ نے گفتگو اور مشورہ سے روکنے کے لئے آیت کریمہ وَقُومُوا لِلّٰہِ قَانِتِینَ نازل فرمائی ہے، لہٰذا مذکورہ آیت کے اندر دعاءِ قنوت پڑھنا ہرگز مراد نہیں ہے، بلکہ ہر نماز کے اندر سکون و سکوت اختیار کرنا مراد ہے، اس لئے حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت کے ذریعہ سے صلوٰۃ الوسطیٰ پر استدلال کرنا درست نہیں ہو سکتا

جواب نمبر (۲) وقد انکر قوم ان یکون ابن عباس کان یقنت فی صلوٰۃ الصبح الخ ص ۱۰۱ س ۲۵ سے تقریباً دو سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے۔ اور اس عبارت کے اندر قوم کے مصداق عمر ابن میمون اسود بن یزید سعید بن جبیر عمران بن الحارث اور امام مجاہد ہیں یہ حضرات فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ ابن عباس ہمیشہ فجر کی نماز کے اندر قنوت نہیں پڑھا کرتے تھے اور آیت کریمہ کے اندر امر کے صیغہ کے ساتھ قنوت کا حکم فرمایا ہے۔ جو وجوب کو مستلزم ہے تو اگر آیت کریمہ میں ابن عباس کے نزدیک دعاءِ قنوت مراد ہوتی تو ابن عباس فجر کی نماز میں کبھی بھی قنوت کو ترک نہ فرماتے، جب انہوں نے قنوت کو ترک فرمایا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے نزدیک بھی آیتِ کریمہ میں دعاءِ قنوت پڑھنا مراد نہیں ہے بلکہ سکوت اختیار کرنا مراد ہے جو ہر نماز کے اندر واجب ہے، لہٰذا ابن عباسؓ کی روایت سے صلوٰۃ الوسطیٰ پر استدلال درست نہیں ہو سکتا۔

جواب نمبر (۳) وقد روی عن ابن عبّاس ص ۱۰۱ س ۲۶ سے تین سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے صبح کی نماز کو جو صلوٰۃ الوسطیٰ فرمایا ہے اس کی علت وقوموا للہ قانتین نہیں ہے، بلکہ اس کی علت دوسری ہے اور وہ یہ ہے کہ صبح کی نماز رات کی تاریکی اور دن کی سفیدی کے درمیان ہوا کرتی ہے تو

تو اس درمیان ہونے کی وجہ سے ابن عباسؓ نے صلوۃ الوسطی کہدیا تھا، لہذا ابن عباسؓ کے قول میں جس میں صلوۃ الوسطی کا ذکر ہے اس سے وہ صلوۃ الوسطی مراد نہیں ہے جو مذکورہ آیت کریمہ کے اندر مذکور ہے۔

جواب نمبر (۴) ص ۱۰۱ س ۲۹ وقد یحتمل ایضًا ان یکون قول اللہ عزوجل "وقوموا للہ قانتین" سے تقریبًا دو سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ یہ آیت کریمہ فجر کی نماز کے بارے میں نازل ہوئی ہے لیکن قوموا للہ قانتین سے مراد طول قیام ہے کہ فجر کی نماز کے اندر طول قیام کا حکم کیا گیا ہے جیسا کہ حضورؐ سے جب سوال کیا گیا تھا کہ کون سی نماز زیادہ افضل ہے تو آپؐ نے فرمایا کہ وہ نماز جس کے اندر طولِ قنوت ہو اور طول قنوت بمعنی طول قیام کے ہے اس لئے کہ اگر قنوت سے بھی دعاءِ قنوت مراد لی جائے تو طولِ قنوت کوئی معنی نہیں رکھتا ہے۔

صاحبِ کتاب اس مضمون کی روایت کو باب القراءۃ فی رکعتی الفجر کے تحت ص ۱۷۶ میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ اور عبد اللہ بن حبشیؓ سے نقل فرمائیں گے۔

جواب نمبر (۵) ص ۱۰۲ س ۲ وقد روی عن عائشۃ سے ایک سطر کے اندر یہ جواب پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت صدیقہؓ فرماتی ہیں کہ فجر کی نماز کو طول قیام کی وجہ سے دو رکعت پر رکھا گیا ہے، لہذا آیت کریمہ کے اندر فجر کی نماز میں طول قیام کا تقاضا کیا گیا ہے نہ کہ فجر کی نماز کو صلوۃ الوسطی قرار دینا مناسب ہے۔

نوٹ: یہاں پر اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ حجۃ اللہ البالغہ ص ۲۲ ج ۲ اور طحاوی شریف باب الوقت الذی یصلی فیہ الفجر کے آخر میں ص ۱۰۸ ج ۱ اور باب صلوۃ المسافر ص ۲۴۱ ج ۱ میں حضرت عائشہؓ کی روایت موجود ہے کہ جب نماز فرض کی گئی تو کل گیارہ رکعتیں فرض

کی گئی تھیں. مغرب میں تین رکعت اور باقی ہر نماز میں دُو دُو رکعت اور جب حضورؐ مدینۃ المنورہ ہجرت کرکے تشریف لے گئے اور اللہ نے اسلام کو شوکت عطا فرمائی اور نماز اور عبادات کے اندر لوگوں کی رغبت میں اضافہ ہوگیا تو اللہ تعالیٰ نے ظہر، عصر اور عشاء میں دُو دُو رکعتیں اور اضافہ فرمایا اور مغرب میں ضیقِ وقت کی وجہ سے اضافہ نہیں فرمایا اور فجر نوم وکسل کا وقت ہے اس لئے فجر میں اضافہ نہیں فرمایا. لیکن طولِ قرأت کو مستحب قرار دیا.

جواب نمبر (۶) صفحہ ۱۰۲/۲ وقد یحتمل ان یکون قولہ وقوموا للّٰہ قانتین سے ایک سطر کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ مذکورہ آیت کریمہ کے اندر اللہ نے طولِ قیام، طولِ رکوع، طول سجود خفض الجنان، غض البصر، وغیرہ کا ارادہ فرمایا ہے اور یہ ہے کہ صلوٰۃ الوسطی اور اس کے علاوہ تمام نمازوں کے بارے میں ہے.

جواب نمبر (۷) صفحہ ۱۰۲/۴ وقد روی عن ابن عباسؓ سے تقریبا دو سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ خود حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے عصر کی نماز کو صلوٰۃ الوسطیٰ فرمایا ہے تو حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایات میں تعارض واقع ہونا واضح ہوتا ہے، اس لئے ان کی روایت سے صلوٰۃ الوسطی پر استدلال درست نہیں ہوسکتا، دوسری روایت تلاش کرنے کی ضرورت ہے.

قائلین عصر کے دلائل:- ابتک قائلین ظہر وجمعہ، وعشاء وفجر پر رد کیا گیا تھا، اب صفحہ ۱۰۲/۹ فلما اختلف عن ابن عباسؓ فی ذالک اردنا ان ننظر فیما روی عن غیرہ سے قائلین عصر کے دلائل پیش کرنے جارہے ہیں، لیکن قبل اس کے کہ ان کے دلائل پیش کئے جائیں ان کے اوپر ایک اہم ترین اشکال وارد ہوتا

ہے. اس کو نقل کر کے جواب دینا ضروری سمجھا جاتا ہے اس کے بعد جواب دیئے جائیں گے.

وارد ہونیوالا اعتراض صفحہ ۱۰۲ س ۶ وذهب ایضامن ذهب الی انها غیر العصر سے تقریباً بارہ سطروں کے اندر یہ اشکال پیش کیا گیا ہے کہ حضرت حفصہ رضؓ اور حضرت عائشہ رضؓ اور حضرت ام کلثوم رضؓ سے آیت کریمہ کی قرأت یوں ثابت ہے.

حافظوا علی الصلوات والصلوة الوسطی وصلوة العصر، اس کے اندر صلوٰۃ الوسطیٰ کے بعد صلوٰۃ العصر کا اضافہ ہے اور صلوٰۃ العصر کا عطف صلوٰۃ الوسطیٰ پر کیا گیا ہے اور یہ قاعدہ بھی مسلّم ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مغایرت ہوا کرتی ہے جیسا کہ جاءنی زیدٌ وعمروٌ میں جو زید ہے وہ عمرو نہیں ہوسکتا ہے. ایسا ہی جو صلوٰۃ العصر ہوگی وہ صلوٰۃ الوسطیٰ نہیں ہوسکتی، یہ روایت چار سندوں کے ساتھ نقل کی گئی ہے.

حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا سے دو سندوں کے ساتھ. اور

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے دو سندوں کے ساتھ.

لیکن حضرت عائشہ رضؓ کی دوسری سند میں نظر ہے اس لئے کہ یہ حضرت عائشہ رضؓ کی روایت نہیں ہے، بلکہ حضرت ام کلثوم رضؓ کی روایت ہے

جوابات

اس اشکال کے تین جواب دئے جاتے ہیں

جواب نمبر (۱) صفحہ ۱۰۲ س ۱۸ ولیس فی ذالک دلیل عندنا سے دو سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ عطف کی دو قسمیں ہیں.

نمبر (۱) ذات کا عطف ذات کے اوپر جیسا کہ جاءنی

زَیْدٌ و عَمرٌو میں ذات ہے، عمرو کا عطف ذاتِ زید پر ہو رہا ہے، ایسی صورت میں مغایرت لازم ہوتی ہے۔

نمبر (۲) صفت کا عطف صفت کے اوپر جیسا کہ جَاءَنِی زَیْدُنِ الْکَرِیْمُ وَالْعَاقِلُ کے اندر ہے کہ اس کے اندر زید ایک ذات ہے، اس کی دو صفتیں ہیں، جن میں سے ایک کا عطف دوسرے پر ہو رہا ہے تو اس صورت میں مغایرت لازم نہیں ہوتی ہے، بلکہ اتحاد لازم ہوتا ہے اور مذکورہ آیت کریمہ کے اندر عطف کی پہلی صورت نہیں ہے جس میں مغایرت لازم ہوا کرتی ہے۔ بلکہ عطف کی دوسری صورت ہے جس میں مغایرت لازم نہیں ہوا کرتی۔

کہ نماز ایک ایسی شئی ہے کہ اس کے دو صفتی نام ہیں، صلوۃ الوسطی اور صلوۃ العصر ان دونوں میں ایک کا عطف دوسرے پر ہونے کی وجہ سے مغایرت لازم نہیں آتی، اس لئے تمہارا اشکال قابلِ قبول نہیں ہے، نیز ہمیں یہ جواب اس قرأت کے اعتبار سے دینے کی ضرورت پیش آئی ہے، جو روایت حفصہؓ میں ہے اور موجودہ قرأت مشہورہ کے اعتبار سے صلوۃ العصر کا اضافہ نہیں ہے، اس لئے یہ جواب دینے کی ضرورت نہیں ہے اور خود موجودہ قرأت تمہارے اشکال کے لئے حجتِ دافع بن سکتی ہے

جواب نمبر (۲) ص ۱۰۲ س ۲۰ وَقَدْ رُوِیَ اَنَّ الَّذِیْ کَانَ فِیْ مصحف حفصہؓ سے تقریباً چار سطروں کے اندر یہ جواب پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت حفصہؓ کے مصحف کے اندر حَافِظُوْا عَلَی الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰی وَھِیَ صَلٰوۃُ الْعَصْرِ کا لفظ ہے تو اس صورت کے اندر نہ تمہارا نحوی اشکال وارد ہو سکتا ہے اور نہ ہمیں جواب دینے کی ضرورت ہے۔

جواب نمبر (۳) صفحہ ۱۰۲ س ۲۴ وقد رُوِیَ عن البراء بن عازب فی ذالك مَا یَدُلُّ علی نسخ مَا رُوِیَ عَنْ حفصۃ رضؓ وَعائشۃ رضؓ وامّ کلثوم رضؓ سے تقریباً چھ سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت براء بن عازب رضؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت حفصہ رضؓ اور حضرت عائشہ رضؓ اور حضرت امّ کلثوم رضؓ کی مذکورہ روایت منسوخ ہے، اس کی صورت یوں ہے کہ حضرت براء بن عازب رضؓ فرماتے ہیں کہ مذکورہ آیت کریمہ دو۲ مرتبہ نازل ہوئی ہے، نزول اوّل میں صلوٰۃ الوسطیٰ کے بعد صلوٰۃ العصر کا بھی اضافہ تھا اور نزول ثانی میں صلوٰۃ العصر کا اضافہ نہیں تھا۔ بلکہ صرف صلوٰۃ الوسطیٰ تک تھا تو ہم کو نزولِ ثانی سے دو۲ باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

نمبر (۱) نزول ثانی سے عصر کی نماز کے صلوٰۃ الوسطیٰ ہونے کو منسوخ کر دیا گیا ہے۔

نمبر (۲) عصر کی نماز کے دو نام ہیں جیسا کہ ہم نے ماقبل میں ذکر کیا ہے تو نزولِ ثانی سے ایک نام کی تلاوت کو منسوخ کر دیا گیا ہے لیکن حکم باقی ہے یعنی صلوٰۃ الوسطیٰ کا مصداق صلوٰۃ العصر ہے اس طرح کے نسخ کو مفسرین کی اصطلاح میں منسوخ التلاوۃ دون الحکم کہا جاتا ہے۔

نوٹ: تفسیرات احمدیہ ص۱۸ میں نسخ کی چار قسمیں بیان کی گئی ہیں

نمبر (۱) منسوخ الحکم والتلاوۃ، یعنی تلاوت وحکم دونوں منسوخ ہیں، جیسا کہ سورۂ احزاب دو۲ سو یا تین سو آیات پر مشتمل تھی ان میں سے قرآن مجید میں جو موجود ہے ان کے علاوہ جو آیتیں تھیں ان کی تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہیں۔

نمبر (۲) منسوخ التلاوۃ دون الحکم جیسا کہ الشیخ والشیخۃ الآیۃ اس آیت کریمہ کا حکم باقی ہے لیکن تلاوت منسوخ ہے۔

اسی طرح ہمارے زیر بحث مسئلہ میں صلوٰۃ العصر کی تلاوت منسوخ ہے، لیکن حکم باقی ہے۔

نمبر (۳) منسوخ الحکم دون التلاوۃ جیسا کہ سورۂ کافرون کہ اس سورت کا حکم باقی نہیں ہے۔ لیکن تلاوت باقی ہے۔

نمبر (۴) منسوخ المطلق بالمقید اس کو منسوخ الصفۃ بھی کہا جاتا ہے۔ یعنی حکم عام کو کسی صفت کی ذریعہ سے مقید کر کے حکم عام اور مطلق کو منسوخ کر دیتا ہے جیسا کہ آیتِ وضو میں مطلقاً پیر دھونے کا حکم ہے۔ لیکن حدیث مسح علی الخفین نے آکر آیت کریمہ کے اطلاق اور عمومیت کو منسوخ کر کے مقید کر دیتا ہے۔

مطلب یہ ہوگا کہ فاغسلوا ارجلکم حال عدم الخف،

اب سنو! قائلین عصر کی دلیل۔ کہ اب تک ظہر، عشاء، اور وتر اور فجر کی قائلین کی دلیل پیش کر کے ان پر رد کیا گیا تھا، اب قائلین عصر کے طرف سے دلیل قائم کر کے باب ختم کیا جاتا ہے۔ ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل نمبر (۱) ص ۱۰۳ س ۱ سے تقریباً چوبیس ۲۴ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ماقبل کی تمام روایات مضبوطی کے ساتھ کسی ایک دعویٰ کو بھی ثابت نہیں کرتی ہے بلکہ ہر ایک کے اندر دوسرے احتمالات بھی موجود ہیں، اس لئے وہ روایات صلوٰۃ الوسطیٰ کی تعیین پر حجت نہیں بن سکتیں تو ہم اس سلسلہ میں ایسی روایات تلاش کرتے ہیں کہ جن میں نبی کریم صلعم سے صراحت کے ساتھ صلوٰۃ الوسطیٰ کی تعیین ثابت ہو چنانچہ ہم نے تلاش کر کے دیکھا تو ہمیں روایت مل گئی ہے غزوۂ خندق کے زمانہ میں جنگ کی مصروفیت کی وجہ سے عصر کی نماز میں تاخیر ہو گئی۔ یہاں تک کہ سورج غروب ہونے کے قریب ہو گیا، تو حضور اکرم صلے

خندق کے کنارے اور ڈھال پر بیٹھ کر فرمایا کہ اے اللہ جن لوگوں نے ہم کو صلوٰۃ الوسطی سے محروم کر دیا ہے. ان کے قلوب، ان کے بیوت اور ان کے قبروں کو آگ سے بھر دیجئے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صلوٰۃ الوسطی عصر ہی کی نماز ہے، چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ فرماتے ہیں کہ ہم غزوۂ احزاب سے پہلے صبح کی نماز کو صلوٰۃ الوسطی سمجھتے تھے، لیکن جب غزوۂ احزاب کے موقعہ پر نبی کریم صلعم نے قبائلِ عرب اور دشمنانِ اسلام کو بددعا دیتے ہوئے عصر کی نماز کے صلوٰۃ الوسطی ہونے کی صراحت فرمادی تو ہم عصر کی نماز کو صلوٰۃ الوسطی سمجھنے لگے، تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ صلوٰۃ الوسطی عصر کی ہی نماز ہے،

صاحبِ کتاب نے اس مضمون کی روایت کو پانچ صحابہ کرامؓ سے گیارہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے ۔

صحابی نمبر (۱) حضرت علیؓ سے تین سندوں کے ساتھ.

صحابی نمبر (۲) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے دو سندوں کے ساتھ.

صحابی نمبر (۳) حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے تین سندوں کے ساتھ.

صحابی نمبر (۴) حضرت ابوہریرہؓ سے دو سندوں کے ساتھ.

صحابی نمبر (۵) حضرت سمرہ بن جندبؓ سے ایک سند کے ساتھ.

تو ان متواتر سندوں کے ساتھ مرفوع حدیث سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ صلوٰۃ الوسطی عصر کی نماز ہے، نیز عصر کے مخالفین نے بہت زور شور کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے عصر کے خلاف صلوٰۃ الوسطی ثابت کرنے کے لئے کوشش کی تھی اور یہاں پر حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی مرفوع روایت سے عصر کی نماز کا صلوٰۃ الوسطی ہونا واضح ہو چکا ہے۔ اس لئے عصر کی نماز کو صلوٰۃ الوسطی تسلیم کرنا لازم ہوگا۔

نوٹ:- ص ۱۰۳ انہ قید یوم الخندق علی فرضۃ

من فرض الخندق ۔ فرضۃ ، بمعنی خندق کا ڈھال ، یعنی حضورؐ نے خندق کے ڈھال پر بیٹھ کر کفار کو بد دعا دی تھی ۔

دلیل نمبر (۲) ص ۱۰۳ س ۲۴ وقد قال بذالك ایضا جُلّۃٌ من اصحاب رسول اللہ سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ دورِ نبوت کے بعد دورِ صحابہ میں اجلّہ صحابہ کرام نے اس بات پر فتویٰ دیا ہے کہ صلوٰۃ الوسطی عصر کی نماز ہے ۔ اسلئے ہم کو بھی تسلیم کر لینا چاہیئے کہ صلوٰۃ الوسطی عصر کی نماز ہے ۔

صاحب کتاب نے اس مضمون کے فتویٰ کو چار صحابی سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے ۔

صحابی نمبر (۱) حضرت ابی بن کعبؓ ۔
صحابی نمبر (۲) حضرت ابو سعید خدریؓ ۔
صحابی نمبر (۳) حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ ۔
صحابی نمبر (۴) حضرت ابو ہریرۃ رضؓ ۔

حضرت ابو ہریرۃ کی روایت قابلِ تشریح ہے کہ حضرت عبد الرحمن بن لبیبہؓ نے حضرت ابو ہریرۃؓ سے صلوٰۃ الوسطی کے متعلق سوال کیا تو حضرت ابو ہریرۃؓ نے جواب دیا کہ قرآن پڑھتا جاؤں تم نماز کے مصداق سمجھتے جانا ۔ چنانچہ حضرت ابو ہریرہ نے ظہر کی نماز کے متعلق اقم الصَّلوٰۃ لِدلوك الشمس پڑھا اور مغرب کے متعلق اِلیٰ غسق اللیل اور عشاء کے متعلق وَ مِن بعد صَلوٰۃ العشاء اور فجر کے متعلق اِن قرآن الفجر کان مشھودًا اور عصر کے متعلق حافظوا علی الصَّلوٰتِ والصَّلوٰۃ الوسطی پڑھا اور کہا کہ صلوٰۃ الوسطی عصر ہی ہے ۔

صلوٰۃ الوسطی کی وجہ تسمیہ } ص ۱۰۴ س ۲ فان قال قائلٌ ولم سمیت الصلوۃ الوسطی صلوۃ العصر ، یہاں سے یہ اشکال

کیا جاتا ہے کہ عصر کی نماز کو صلوٰۃ الوسطیٰ نام رکھنے کی وجہ تسمیہ کیا ہے؟

صفحہ ۱۰۱ سطر ۲۴ قیـل لہٗ سے آخر باب تک کے اندر جواب دیا جاتا ہے کہ اس کی وجہ تسمیہ کے سلسلے میں دو قول ہیں۔

قول نمبر (۱) سطر تین فقـال قوم سے تقریباً ایک سطر کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ عصر کی نماز سے پہلے دو نمازیں صلوٰۃ نہاریہ ہیں یعنی فجر اور ظہر اور عصر کی نماز کے مابعد دو نمازیں صلوٰۃ لیلیہ ہیں یعنی مغرب اور عشاء، تو معلوم ہوا کہ عصر کی نماز بیچ میں ہے اسلئے اس کو صلوٰۃ الوسطیٰ کہا جاتا ہے۔

قول نمبر (۲) سطر نمبر چار وقـال آخرون سے پیش کیا جاتا ہے کہ طحاوی شریف صفحہ ۱۰۴ میں اور علامہ سیوطیؒ نے خصائص کبریٰ میں ابو عبدالرحمن، عبداللہ ابن محمد بن عائشہ کے طریق سے وجہ تسمیہ یہ نقل کیا ہے کہ جب حضرت آدم علیہ السّلام کو دنیا میں اُتارا گیا تو رات میں اتارا گیا تھا، تو جب فجر کا وقت ہوا تو رات کی تاریکی سے نجات اور توبہ کی قبولیت کے شکریہ میں ایک رکعت اور دن کی روشنی حاصل ہونے کے شکریہ میں ایک رکعت دو رکعت نماز ادا فرمائی تو اللہ تعالیٰ نے امت محمدیہ پر دو رکعت نماز فجر فرض ادا فرمایا، اور حضرت ابراہیمؑ جب حضرت اسحاقؑ کو ذبح فرما رہے تھے تو اللہ تعالیٰ نے ان کے فدیہ میں ایک مینڈھا نازل فرمایا تو اس وقت شکرانہ کے طور پر چار رکعت نماز ادا فرمائی اور یہ ظہر کے وقت میں تھا، ایک رکعت خدا کے شکریہ میں، دوسری رکعت اپنے بیٹے سے رفع غم کے شکریہ میں، تیسری رکعت قـد صـدقت الـرؤیـا یعنی اللہ کی طرف سے سچائی اور قبولیت کی سند ملنے کے شکریہ میں، چوتھی رکعت اپنے بیٹے کے صبر کے شکریہ میں، اور جب اللہ نے حضرت عزیرؑ کو سو سال کے بعد

زندہ فرمایا اور ایک قول کے مطابق جب اللہ نے ان کی مغفرت فرمائی تو چار رکعت شکرانہ ادا فرمائی اور یہ عصر کے وقت میں تھا تو اللہ نے عصر کی نماز فرض کر دی، اور جب حسنات الابرار سیئات المقربین کے قبیل سے حضرت داؤدؑ سے لغزش ہو گئی اور اللہ نے ان کی مغفرت فرما دی تو غایت درجہ خشوع و خضوع کے ساتھ شکریہ کے طور پر چار رکعت کی نیت باندھ لی۔ لیکن تیسری رکعت میں تھک جانے کی وجہ سے بیٹھ کر ختم کر دی اور یہ مغرب کے وقت میں تھا، تو اللہ نے مغرب کی نماز فرض فرما دی، اور سب سے پہلے عشاء کی نماز پڑھنے والے حضرت محمد مصطفیٰؐ ہیں چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے خصائص کبریٰ میں حدیث شریف نقل فرمائی ہے اعتموا بھذہ الصَّلٰوۃ فانکم قَدْ فُضِّلْتُمْ بِھَا عَلٰی سَائِرِ الْاُمَمِ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے عشاء کی نماز نبی کریم صلعم پر فرض کی گئی تھی تو اب معلوم ہوا کہ فرضیت کے اعتبار سے سب سے پہلی نماز نماز فجر ہے اور سب سے آخری نماز نماز عشاء ہے اور ان دونوں کے بیچ و بیچ عصر کی نماز ہے۔ اس لئے عصر کی نماز کو صلوٰۃ الوسطیٰ کہا جاتا ہے۔ ان میں سے فجر کی نماز کے علاوہ باقی تمام نمازوں کی فرضیت کے سلسلے میں علامہ فقیہ ابوعلی حسین بن یحیی بخاریؒ نے اپنی کتاب روضۃ العلماء میں اس کے خلاف نقل کیا ہے کہ ظہر کی نماز کے مسئلہ میں ذبح کے بارے میں حضرت اسحٰقؑ نہیں ہیں بلکہ حضرت اسمٰعیلؑ ہی ہیں، کیونکہ حضرت ابراہیمؑ حضرت اسمٰعیلؑ ہی کو ذبح کرنے کے لئے لے گئے تھے۔

اور عصر کی نماز میں حضرت عزیرؑ کا واقعہ نہیں ہے بلکہ حضرت یونسؑ کا واقعہ ہے کہ جب وہ مچھلی کے پیٹ سے باہر نکلے تو چار رکعت نماز شکرانہ ادا فرمائی ہے، ایک رکعت رات کی تاریکی کی ظلمت سے اور دوسری رکعت سمندر کے پانی کی ظلمت سے اور تیسری رکعت مچھلی کے پیٹ کی

ظلمت سے نجات کے شکریہ میں پڑھی ہے اور چوتھی رکعت کے بارے میں بعض لوگوں نے کہا کہ جس مچھلی نے حضرت یونسؑ کو نگل لیا تھا اس کو ایک دوسری مچھلی نے نگل لیا تھا تو یہ ایک دوسری ظلمت ہوگئی تو چوتھی رکعت ادا فرمائی اور بعض لوگوں نے کہا کہ چوتھی رکعت ذلّت کی ظلمت سے نجات کے شکریے میں ادا فرمائی ہے۔

اور مغرب کی نماز میں حضرت داؤد کا واقعہ نہیں ہے بلکہ حضرت عیسیٰؑ کا واقعہ ہے کہ ایک رکعت اپنی ذات سے الوہیت کی نفی میں، اور دوسری رکعت اپنی والدہ حضرت مریم علیہا السّلام سے الوہیت کی نفی میں اور تیسری رکعت ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے الوہیت کے اثبات میں ادا فرمائی ہے۔

اور عشاء کی نماز کے بارے میں آنحضور ﷺ نہیں ہیں بلکہ حضرت موسیٰؑ کا واقعہ ہے کہ ایک رکعت اپنی بیوی سے رفعِ غم کے شکریے میں اور دوسری رکعت اپنی اولاد سے رفعِ غم کے شکریے میں، اور تیسری رکعت اپنے بھائی حضرت ہارونؑ سے رفعِ غم کے شکریے میں اور چوتھی رکعت اپنے دشمن فرعون سے نجات پانے کے شکریے میں ادا فرمائی ہے۔

بعض لوگوں نے کہا کہ دریائے نیل پار ہونے کے بعد میدان تیہ میں یہ نماز ادا فرمائی ہے اور بعض لوگوں نے کہا کہ کوہِ طور میں رب کریم سے ملاقات کے موقع پر یہ نماز ادا فرمائی ہے تو روضۃ العلماء کی اس توجیہ کے اعتبار سے عصر کی نماز کو صلوٰۃ الوسطیٰ نہیں قرار دیا جا سکتا، اس لئے کہ اس صورت میں عصر کی نماز بیچ میں نہیں آتی ہے اس لئے صاحب کتاب نے پہلی توجیہ کو نقل فرمایا ہے۔

بَابُ الْوَقْتِ الَّذِیْ یُصَلّٰی فِیْهِ الْفَجْرُ اَیُّ وَقْتٍ هُوَ

اب تک جو اوقات صلوٰۃ کے سلسلے میں بحثیں ہو رہی ہیں وہ سب وقت کے جواز کے سلسلے میں تھیں، اب یہاں سے وقت کی فضیلت کو بیان کرنے جارہے ہیں، چنانچہ سب سے پہلے نماز فجر کے وقت فضیلت کے سلسلے میں بحث فرما رہے ہیں تو فجر کے وقت فضیلت کے سلسلے میں نیل الاوطار ج ۱ ص ۳۱۹، معارف السنن ج ۲ ص ۳۵، الکوکب الدری ج ۱ ص ۹۵، فتح الملہم ج ۲ ص ۲۱۱، اوجز المسالک ج ۱ ص ۷، بذل المجہود ج ۱ ص ۲۴۴، بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۹۷، مغنی ابن قدامہ ج ۱ ص ۲۳۷، امانی الاحبار ج ۲ ص ۳۶۵، اور ج ۲ ص ۳۷۲، میں چار مذہب نقل فرمائے گئے ہیں، لیکن مذکورہ حوالہ جات میں تھوڑا تھوڑا فرق بھی ہے۔

مذہب نمبر (۱) امام مالکؒ، امام شافعیؒ، اسحٰق بن راہویہؒ، امام اوزاعیؒ داؤد ظاہری، ابوجعفر طبری وغیرہ کے نزدیک فجر کا وقت فضیلت غلس ہے۔ یعنی غلس میں شروع کر کے غلس ہی میں ختم کرنا زیادہ افضل ہے اور امام احمد بن حنبل کی بھی ایک روایت اس کے موافق نقل کی جاتی ہے۔ لیکن حنابلہ کی کتابوں سے اس کے خلاف معلوم ہوتا ہے، یہی لوگ کے اندر قَالَ اَبُوْ جَعْفَرٍ فَذَهَبَ قَوْمٌ الخ کے مصداق ہیں

مذہب نمبر (۲) امام ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ طاؤس ابن کیسان، سعید ابن جبیرؒ اور حسن ابن حی اور فقہاء کوفہ اور عراقیین کے نزدیک اسفار میں شروع کر کے اسفار میں ختم کرنا زیادہ افضل ہے، یہی لوگ کتاب کے اندر وَخَالَفَهُمْ فِیْ ذَالِكَ اٰخَرُوْنَ کے مصداق ہیں

مذہب نمبر (۳) امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک فضیلت کا مدار تکثیر جماعت

پر ہے، یعنی نمازیوں کی حالت کے اعتبار سے فضیلت کا مدار ہوگا، کہ اگر غلس میں نماز پڑھنے کی صورت میں تکثیر جماعت ہوتی ہے تو غلس میں افضل ہے اور جس زمانہ میں اسفار میں نماز پڑھنے کی صورت میں تکثیر ہوتی ہے تو اس میں اسفار میں پڑھنا زیادہ افضل ہے، یہی مغنی ابن قدامہ، اوجز المسالک اور امانی الاحبار کے مذکورہ حوالہ جات میں مصرح ہے۔

مذہب نمبر (۴) امام طحاوی کے نزدیک غلس میں شروع کرکے اسفار کرکے اسفار میں ختم کرنا زیادہ افضل ہے، جس کی تصریح خود اس کتاب میں موجود ہے۔

دلائل

مذہب نمبر (۱) کی دلیل یعنی قائلین غلس کی دلیل شروع باب کی احادیث شریفہ ہیں جنکا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز بالکل غلس میں ادا فرمائی ہے اور نماز پڑھ کر واپس ہونے کی حالت میں ایک دوسرے کو غلس کی وجہ سے پہچاننا دشوار ہوجاتا تھا، اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے نو صحابہ سے تیرہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر (۱) حضرت عائشہ صدیقہؓ ہیں، ان کی روایت چار سندوں کیساتھ ہے۔

صحابی نمبر (۲) حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے

صحابی نمبر (۳) اور (۴) حضرت عبد اللہ بن زبیرؓ اور حضرت عبد اللہ بن عمر ہیں ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے۔

صحابی نمبر (۵) اور (۶) حضرت انسؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ ہیں ان کی روایت دو سندوں کے ساتھ ہے۔

صحابی نمبر (۷) حضرت جابرؓ ہیں ان کی روایت دو سندوں کے ساتھ ہے

صحابی نمبر (۸) حضرت قیلہ بنت مخرمہ ہیں ان کی روایت ایک سند

کے ساتھ ہے۔

صحابی نمبر (۹) حضرت حرملہ ابن عبداللہ عنبری ؓ ہیں ان کی روایت دو سندوں کے ساتھ ہے تو ان تمام روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ فجر کی نماز غلس میں شروع کر کے غلس ہی میں ختم کرنا زیادہ افضل ہے۔

حل لغات

نوٹ:- باب کے بالکل شروع کی حدیث میں مُتَلَفِّعَاتٌ بِمُرُوطِهِنَّ ہے اور بعض روایات میں متلففات ہے تو تلفع بمعنی چادر اوڑھنا اور اس طرح اوڑھنا کہ سر تا پا پورا چھپ جائے اور تلفف بمعنی چادر اوڑھنا، لیکن اس میں سر کا چھپ جانا لازم نہیں ہے۔ مُرُوْط، مِرْط کی جمع ہے، بمعنی چادر۔

قائلین اسفار کی دلیل

قائلین اسفار کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل نمبر (۱) قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ اس آیت کریمہ کے اندر صاف طور پر اس کی صراحت ہے کہ فجر کی نماز طلوع شمس سے پہلے پہلے پڑھی جائے۔ یعنی چاندنا ہونے کے بعد۔

دلیل نمبر (۲) ص ۱۰۵ / ۸ واحتجوا فی ذالك بما حدثنا روح ابن الفرج الخ تقریباً پندرہ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسفار میں فجر کی نماز ادا فرمائی ہے، اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے چار صحابی سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر (۱) حضرت عبداللہ بن عباس ؓ ہیں ان کی روایت دو سندوں

کے ساتھ ہے۔ اور ان کی روایت کا ماحصل یہ ہے کہ عبدالرحمٰن ابن یزید فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ ابن مسعود حج کے لئے تشریف لے جارہے تھے تو مجھے حضرت علقمہ نے بتلایا کہ عبداللہ بن مسعود کو لازم پکڑو، جب ابن مسعودؓ مزدلفہ پہونچے تو مغرب کی نماز کو عشاء کے وقت میں اور فجر کی نماز بالکل غلس میں ادا فرمایا تو میں نے حضرت ابن مسعودؓ سے معلوم کیا کہ آپؐ نے آج اس نماز کو اپنی عادت کے خلاف غلس میں کیوں ادا فرمایا ہے تو حضرت ابن مسعودؓ نے جواب دیا کہ آج کے دن کی خصوصیت میں سے یہ بھی ہے کہ مغرب کی نماز مزدلفہ پہونچنے کے بعد پڑھی جاتی ہے، وقت گزر جائے اور فجر کی نماز طلوع فجر کے بعد متصلاً غلس میں پڑھی جاتی ہے اور میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسا ہی کرتے دیکھا ہے۔

صحابی نمبر (۲) حضرت ابو طریفؓ ہیں، ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے، ان کی روایت کا ماحصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو فجر کی نماز ایسے اسفار میں پڑھائی ہے کہ اگر تیر چلانے والا تیر پھینکے تو نشانہ تیر نظر آجاتا تھا تو معلوم ہوا کہ فجر کی نماز اسفار میں پڑھنا زیادہ افضل ہے اور ان کی روایت میں صلوٰۃ البصیر بمعنی صلوٰۃ الفجر ہے۔

صحابی نمبر (۳) حضرت جابر بن عبداللہ ہیں ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے۔

صحابی نمبر (۴) حضرت ابو ہریرہؓ ہیں ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے وہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ساٹھ سے سو (۶۰ تا ۱۰۰) تک آیتیں فجر میں پڑھا کرتے تھے اور ایسا چاندنا ہوجاتا تھا کہ آدمی اپنے ساتھی کے چہرے کو خوب اچھی طرح پہچان لیتا تھا تو ان تمام روایات کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فجر کی نماز کو تاخیر سے پڑھنا اور بالکل چاندنا

میں پڑھنا ثابت ہے، نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا مزدلفہ کے اندر خلاف عادت غلس میں فجر کی نماز پڑھکر یہ کہدینا کہ آج کے دن اس مقام کے اندر اس نماز کو اپنے وقت سے ہٹا کر پڑھا جاتا ہے، تو یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ فجر کی نماز کو یوم مزدلفہ کے علاوہ میں تاخیر کر کے چاندنا میں پڑھنا زیادہ افضل ہے۔ ص۱۰۵ س۲۴ قال ابو جعفر لیس فی شیئ من ھذہ الآثار ولا فیما تقدمھا دلیل علی الافضل من ذالک الخ سے تقریباً دو سطروں کے اندر امام طحاویؒ فیصلہ فرمانا چاہتے ہیں اور امام طحاویؒ کے فیصلہ کا ماحصل یہ ہے کہ قائلین غلس نے جو روایات پیش کی ہیں، ان میں اس بات کی صراحت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غلس میں نماز ادا فرمائی ہے، لیکن غلس میں نماز ادا فرمانے کی فضیلت کی صراحت نہیں ہے۔ اور اسی طرح قائلین اسفار نے جو دلیل اور روایات پیش کی ہیں ان کے اندر صرف اتنی بات ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسفار میں نماز ادا فرمائی ہے۔ لیکن اسفار کی فضیلت کی صراحت نہیں ہے تو ممکن ہے کہ مقام فضیلت کچھ اور ہو جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ایک مرتبہ وضو بیان جواز کے لئے ہے لیکن مقام فضیلت تین تین بار کرنا ہے اور یہاں بھی ایسا ہی ہوا ہے۔ لہذا ہمیں ضرورت ہے کہ ہم دوسری ایسی روایات تلاش کریں جو فضیلت پر دال ہوں، چنانچہ اس سلسلے میں ہم نے جستجو و تلاش کر کے دیکھا تو ہمیں ایسی روایات مل گئی ہیں جو اسفار کی فضیلت پر واضح دلیل ہیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فجر کی نماز کو اسفار میں پڑھا کرو اس لئے کہ وہ زیادہ اجر و ثواب کا باعث ہے اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب ص۱۰۵ س۲۶ فاردنا ان ننظر فی ماروی عند سوی ھذہ الآثار ھل فیھا ما یدل علی الفضل سے تقریباً تیرہ ۱۳ سطروں کے اندر توجیہ سمیت چھ ۶ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے حضرت رافع بن خدیجؓ سے غیر مرتب طریقہ سے تین سندوں کے ساتھ اور

انصار کی ایک جماعت سے غیر مرتب طریقہ سے دو سندوں کے ساتھ اور حضرت بلال رض سے ایک سند کے ساتھ نقل فرمایا ہے، تو کل یہ چھ سندیں ہوئیں
ص ۱۰۶ س ۱۰ قال ابو جعفر فھذہ الاثار الاخبار الخ سے تقریبًا ساڑھے تین سطروں کے اندر توجیہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ روایات کے اندر واضح طور پر مقام فضیلت موجود ہے اور وہ خوب چاندنا واسفار کرکے پڑھنا ہے تو اب معلوم ہوا کہ اصل وقت فضیلت کرکے پڑھنا ہے لہذا فصل اول وفصل ثانی کی روایات کے اندر جو غلس میں یا اسفار میں پڑھنا ثابت ہے وہ بیان جواز اور امت پر توسع پیدا کرنے کیلئے ہے اور فصل ثالث کی روایات میں جو اسفار میں پڑھنا ثابت ہے وہ ثبوت فضیلت کیلئے ہے۔

اشکال ص ۱۰۶ س ۱۲ واما ماروی عن بعدہ فی ذالک سے دو سطروں کے اندر قائلین غلس کی طرف سے یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت علی رض رمضان المبارک کے اندر سحری سے فراغت کے بعد طلوع فجر سے متصلاً مؤذن کو اذان کا حکم دیا اور فوراً ہی مؤذن کو نماز کی تکبیر کے لئے حکم فرمایا تو اس سے بالکل واضح ہوتا ہے کہ زمانہ نبوت کے بعد بالکل غلس میں فجر کی نماز پڑھنا صحابہ کرام کا عمل رہا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ غلس میں پڑھنا زیادہ افضل ہے، جب ہی تو حضرات صحابہ کرام رض نے غلس میں نماز ادا فرمائی ہے۔

جواب ، اس کے ۲ دو جوابات دئے جاتے ہیں۔

جواب نمبر (۱) ص ۱۰۶ س ۱۵ قال ابو جعفر ففی ھذا الحدیث سے دو سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت علی رض کا غلس میں نماز شروع کرنا آپ کی پیش کردہ روایت سے ثابت تو ہوتا ہے۔ لیکن اس میں اس کا ثبوت نہیں ہے کہ حضرت علی رض نے نماز سے فراغت کس وقت حاصل کی ہے، لہذا اس کے ممکن یہ ہے کہ حضرت علی رض نے قرأت میں خوب طول دیا ہو، جس کی وجہ سے بالکل چاندنے میں جاکر نماز کو ختم کیا ہے

اور ایسا کرنا ہمارے نزدیک بھی افضل ہے۔

جواب نمبر (۲) فاردنا ان ننظر هل روی عنه مایدل علی شیئ من ذالك سے تقریباً ڈھائی سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت علیؓ نے ایک دفعہ فجر کی نماز پڑھائی اور نماز میں اتنی تاخیر کر دی کہ لوگ سورج کی طرف دیکھنے لگے کہ کہیں سورج طلوع تو نہیں ہوگیا تو اس روایت سے یہ واضح ہوگیا کہ حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ کا نماز سے فارغ ہونا بالکل اسفار اور چاندنے کی حالت میں تھا، لہٰذا حضرت علیؓ کا عمل سے آپ کا درست نہیں ہوسکتا۔

مذہب نمبر (۳) یعنی حضرت امام احمد بن حنبلؒ کی دلیل

حضرت احمد بن حنبلؒ کا دعوی یہ تھا کہ جس نماز میں غلس میں نماز پڑھنے سے تکثیر جماعت ہوتی ہے تو اس زمانہ میں غلس میں نماز پڑھنا افضل ہے، اور جس زمانہ میں اسفار میں نماز پڑھنے سے تکثیر جماعت ہوتی ہے، اس زمانہ میں اسفار میں نماز پڑھنا افضل ہے۔

اسفار میں پڑھنا اور غلس میں پڑھنا دونوں طرح پڑھنا ثابت ہے، لہٰذا دونوں قسموں کے روایات کے درمیان تطبیق کی یہی شکل ہے ہوسکتی ہے جو ہم نے آپ کے سامنے پیش کی ہے۔ اور روایات کے درمیان تعارض کو باقی رکھنے کے مقابلہ میں تطبیق کی شکل اختیار کرنا زیادہ بہتر ہوا کرتا ہے۔

جواب: ان کی دلیل کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ فصل اوّل اور فصل دوم کی روایات ساکت ہیں اور فصل ثالث کی روایات فضیلت پر ناطق ہیں اور اصولِ حدیث کا قاعدہ ہے کہ جب روایات ساکت اور روایات ناطق کے درمیان تعارض ہو تو روایات ناطق کو ترجیح حاصل ہوتی

ہے، لہذا اسفار اور چاندنا میں پڑھنا ہر زمانہ میں زیادہ افضل ہوگا۔

مذہب (۴) یعنی امام طحاویؒ کے دلائل

اِن کا مدعا یہ تھا کہ غلس میں شروع کرکے اسفار میں ختم کرنا زیادہ افضل ہے چنانچہ حضرت اپنے دعویٰ کے ثبوت میں آٹھ دلائل پیش کرتے ہیں۔

دلیل نمبر (۱) ص۱۰۶ س۲۰ وقد روی ایضًا فی ذالک الامر بالاسفار سے تین سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت علیؓ کا فتوی اور عمل اسی پر رہا ہے کہ وہ غلس میں شروع کرکے اسفار میں ختم کیا کرتے تھے، چنانچہ وہ ایک دفعہ اپنے شاگرد حضرت قنبرؒ سے کہا کہ اے قنبر چاندنا کرو، چاندنا کرو اور حضرت علیؓ کے دوسرے شاگرد حضرت عبد خیرؒ فرماتے ہیں کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ فجر کی نماز کو کبھی بالکل اسفار اور چاندنے میں پڑھا کرتے تھے اور کبھی بالکل غلس میں پڑھا کرتے تھے، مطلب یہ ہے کہ غلس میں نماز شروع فرما کر قرأت کو لمبی کر دیا کرتے تھے، جس کے ذریعہ سے اسفار کو پالیا کرتے تھے تو معلوم ہوا کہ غلس میں شروع کرکے اسفار میں ختم کر دینا زیادہ افضل ہے

دلیل نمبر (۲) ص۱۰۶ س۲۳ وقد روی عن عمرؓ ابن الخطاب مثل ذالک سے تقریبًا بیس۲۰ سطروں کے اندر حضرت عمرؓ کا عمل پیش کیا جاتا ہے، ان کے عمل کا ماحصل یہ ہے کہ فجر کی نماز میں وہ سورۂ یوسف اور سورۂ یونس اور قصار المثانی اور مفصلات میں سے، پوری پوری سورتیں پڑھا کرتے تھے اور نماز سے جب فراغت حاصل کرتے تھے تو سورج بالکل طلوع ہونے کے قریب ہوجاتا تھا، یہاں تک کہ

بعض لوگ یہ کہا کرتے تھے کہ سورج طلوع ہو چکا ہے تو اتنی لمبی لمبی سورتوں کا پڑھنا اس وقت ہو سکتا ہے کہ جب بالکل غلس میں شروع کیا جائے اور اسفار میں جا کر ختم کیا جائے اور حضرت عمرؓ کے عمل کو صاحب کتاب نے مذکورہ عبارت کے اندر دس ۱۰ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

نوٹ قصار المثانی کا مصداق اور پورے قرآن کریم کی سورتوں کا چار قسموں پر منقسم ہونا

سند نمبر(۱) میں قصار المثانی اور مفصل کا لفظ آیا ہے تو اس کو یوں سمجھو کہ پورا قرآن کریم چار حصوں میں منقسم ہیں۔

حصہ نمبر (۱) السبع الطول یعنی قرآن کریم کے بالکل شروع کی سات سورتیں ہیں اور ان کو سبع الطول کہا جاتا ہے کیونکہ یہ بہت لمبی لمبی سورتیں ہیں۔

حصہ نمبر (۲) مذکورہ سات سورتوں کے بعد گیارہ ۱۱ سورتوں کو ذوات المئین کہا جاتا ہے (مئین مائۃ کی جمع ہے) یہ گیارہ سورتیں سو ۱۰۰ یا سو ۱۰۰ سے زیادہ آیتوں پر مشتمل ہیں، کل اٹھارہ سورتیں ہوگئیں

حصہ نمبر (۳) مذکورہ اٹھارہ سورتوں کے بعد بیس ۲۰ سورتوں کو قصار المثانی کہا جاتا ہے، جو کہ سورہ حجرات تک پہونچ جاتی ہیں یہ کل اڑتیس سورتیں ہوگئیں۔

حصہ نمبر (۴) مفصلات یعنی مذکورہ اڑتیس ۳۸ سورتوں کے بعد اخیر قرآن تک تمام سورتوں کو مفصلات سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ تین قسموں پر ہے۔ طوال مفصّل، اوساط مفصّل، قصار مفصل۔

تو حضرت عمرؓ فجر کی نماز میں کبھی سبع الطول اور کبھی ذوات المئین اور کبھی قصار المثانی اور کبھی مفصلات میں سے پڑھا کرتے تھے اور یہ اس وقت

ہوسکتا ہے جبکہ بالکل غلس میں شروع کرکے بالکل چاندنے میں جاکر کے ختم کیا جائے، چنانچہ کبھی کبھی لوگ یہ بھی کہدیا کرتے تھے کہ حضرت سورج طلوع ہونے والا ہے تو حضرت عمرؓ جواب دیا کرتے اگر سورج طلوع ہوجائے تو ہم کو غافل نہیں پاسکتا، لہٰذا کہنا ہوگا کہ غلس میں شروع کرکے اسفار میں ختم کرنا زیادہ افضل ہے۔

ص ۱۰۷ س ۱۲ قَالَ ابو جعفر فلما رُوِی مَا ذکرنا عن عمرؓ فی حدیث عبداللہ بن عامر سے دو سطروں کے اندر صاحب کتاب حضرت عمرؓ کے مذکورہ عمل کے ذریعہ سے استدلال فرمارہے ہیں کہ حضرت عمرؓ کا اتنی لمبی لمبی سورتوں کا پڑھنا، نیز حضرت عبداللہ بن عامر ابن ربیعہؓ کی روایت کے مطابق حضرت عمرؓ کی قرائت بہت آہستہ اور ترتیل کے ساتھ ہوا کرتی تھی اور یہ اس وقت ممکن ہوسکتا ہے، جب کہ بالکل غلس میں شروع کرکے اسفار میں ختم کیا جائے، لہٰذا کہنا ہوگا کہ غلس میں شروع کرکے اسفار میں ختم کرنا زیادہ افضل ہے۔

دلیل نمبر (۳) ص ۱۰۷ س ۱۴ وکذالک کان یکتب الیٰ عمّالہ سے تقریباً چار سطروں کے اندر حضرت عمرؓ کا حکم نامہ پیش کیا جاتا ہے کہ انہوں نے اپنے عمال اور گورنروں کے پاس یہ حکمنامہ بھیجا ہے کہ فجر کی نماز غلس میں شروع کرکے قرارت کو خوب لمبا کردیا جائے اور اس حکمنامہ کا مقصد یہ ہے کہ غلس میں شروع کرکے اسفار میں ختم کیا جائے تو معلوم ہوا کہ غلس میں شروع کرکے اسفار میں ختم کرنا زیادہ افضل ہے، اور صاحب کتاب نے حضرت عمرؓ کے حکمنامہ کو حضرت مہاجر بن قنفذؓ سے دو سندوں سے نقل فرمایا ہے۔

دلیل نمبر (۴) ص ۱۰۷ س ۱۷ وکذالکُ کل من روینا عنہ فِی ھذا شیئًا وسوی عمر قد کان ذھب الیٰ ھذا

المذہب ایضاً سے تقریباً چار سطروں کے اندر حضرت صدیق اکبرؓ کا عمل پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت صدیق اکبرؓ فجر کی نماز کے اندر سورۃ بقرہ اور سورہ آل عمران پڑھا کرتے تھے اور ظاہر ہے کہ ان سورتوں کو پڑھنا اس وقت ہو سکتا ہے جب کہ بالکل غلس میں شروع کر کے سورج طلوع ہونے کے قریب جا کر ختم کیا جائے، چنانچہ بعض دفعہ فارغ ہو کر حضرت عمرؓ اور حضرت صدیق اکبرؓ کہا کرتے تھے کہ سورج بالکل طلوع ہونے والا ہے، تو حضرت صدیق اکبر جواب دیا کرتے تھے کہ اگر سورج طلوع ہو جائے تو ہم کو غفلت میں نہیں پا سکتا۔

ص ۱۰۷ س ۲۲ قال ابو جعفر فهذا ابو بكرؓ سے چار سطروں کے اندر یہ استدلال فرما رہے ہیں کہ حضرت صدیق اکبرؓ کا اتنی لمبی لمبی سورتوں کا پڑھنا اس وقت ہو سکتا ہے جب کہ بالکل غلس اور اندھیرے میں شروع کیا جائے اور سورج طلوع ہونے کے قریب جا کر ختم کیا جائے جو کہ روایت کے عبارت النص سے ظاہر ہوتا ہے اور یہ تمام صحابہ کرامؓ کے موجودگی میں تھا نیز یہ عہد نبوت اور فعل رسولؐ کے بہت قریب زمانہ میں تھا اور صحابہ کرامؓ میں سے کسی نے بھی حضرت ابو بکر صدیق اکبرؓ پر نکیر نہیں کی ہے، بلکہ سب نے ان کی متابعت کی، پھر حضرت عمرؓ نے بھی اپنے دورِ خلافت میں ایسا ہی کیا اور ان پر کسی نے نکیر نہیں کی تو اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ عليكم بسُنّتي وَسُنّةِ الخلفاء الرّاشدين المهديين الحديث کی قبیل سے حضورؐ کا عمل بھی ایسا ہی تھا، کیونکہ خلفاء راشدین نے فعل رسولؐ سے اخذ کر کے ایسا ہی عمل کیا ہے، لہٰذا ان کا عمل فعل رسولؐ کے مخالف نہیں ہو سکتا اس لئے اندھیرے میں شروع کر کے چاندنے میں ختم کرنا زیادہ افضل ہوگا

اشکال

ص ۱۰۷ س ۲۶ قالَ قائلٌ فما معنى قول ابن عمرؓ لمغيث بن سُمَيّ الخ

سے ڈیڑھ سطر کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ باب کے شروع میں ص ۱۰۴/۲ میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے جب فجر کی نماز غلس میں پڑھائی تو حضرت مغیث بن سمی نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے دریافت فرمایا تھا کہ اس طرح غلس میں نماز پڑھنا کہاں سے ثابت ہے؟ اس کے جواب میں حضرت ابن عمرؓ نے کہا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت صدیق اکبرؓ اور حضرت عمرؓ کے ساتھ اسی وقت نماز پڑھی جاتی تھی اور جب حضرت فاروق اعظم کو شہید کر دیا گیا تو حضرت عثمانؓ نے اسفار میں نماز پڑھنا شروع کر دیا تو معلوم ہوا کہ حضرت عثمانؓ سے پہلے غلس میں شروع کر کے غلس ہی میں ختم کی جاتی تھی۔

جواب ص ۱۰۷/۲ قيل له قد يحتمل بان يكون اراد بذالك الخ سے تقریباً دو سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے، خلاصۂ جواب کا یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے مغیث بن سمی کے جواب میں غلس کے اندر نماز میں داخل ہونا مراد لیا ہے، نہ کہ نماز سے خارج ہونا، لہذا روایات میں کوئی تعارض لازم نہیں آسکتا۔

اور حضرت عمرؓ کی شہادت کے بعد دشمنوں کے خطرے سے امن اور حفاظت کی غرض سے اسفار میں نماز کے لئے نکلتے تھے۔ تاکہ راستہ میں دشمنوں کا خطرہ باقی نہ رہے ورنہ حضرت عثمانؓ غلس ہی میں شروع فرمایا کرتے تھے اور طولِ قراءت کے ذریعہ سے اسفار میں جاکر ختم فرمایا کرتے تھے۔ اس لئے کوئی اشکال کی بات نہیں ہے۔

دلیل نمبر (۵) ص ۱۰۵ وقد روى عن عثمانؓ ايضا ما يدل انه كان يدخل فيها الخ سے تقریباً چار سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت فرافصہ بن عمیر حنفی فرماتے ہیں کہ میں نے سورہ یوسف حضرت عثمان غنیؓ کی نماز فجر سے یاد کی ہے

کہ وہ صبح کی نماز میں سورہ یوسف بکثرت پڑھا کرتے تھے، اس سے میں نے سورہ یوسف یاد کرلی تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت عثمان غنی رضؓ بھی دورِ نبوت اور دور صدیق اور دورِ فاروقی کی طرح ان کے نقش قدم پر چلتے ہوئے غلس میں شروع کرکے اسفار میں ختم کیا کرتے تھے اور یہ دلیل مذکورہ اشکال کا جواب بھی بن سکتی ہے۔

دلیل نمبر (۶) وقد کان عبد اللہ بن مسعودؓ ایضاً ینصرف منہا مسفراً اسے تقریباً ساڑھے پانچ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے، اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابراہیم تیمیؒ حارث بن سوید تیمی سے نقل کرتے ہیں کہ وہ مسجد بنی تیم کے اندر اپنے امام کے ساتھ فجر کی نماز ادا کرتے تھے اور امام صاحب ذوالمئین میں سے سورہ پڑھا کرتے تھے (ذوات المئین کی تفصیلی دلیل نمبر(۱) کے ذیل میں گذرچکی ہے)، پھر حضرت عبد اللہ بن مسعود رضؓ کے پاس حاضر ہوتے تھے اور عبد اللہ بن مسعودؓ کو فجر کی نماز کی حالت میں پاتے تھے اور یہ اس وقت ہوسکتا ہے کہ جب حضرت عبد اللہ بن مسعود رضؓ طول قرائت کے ذریعہ سے اسفار میں جاکر ختم کرتے ہوں

صاحب کتاب نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے فعل کو دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

نمبر (۱) حارث بن سوید تیمیؒ سے۔

نمبر (۲) حضرت عبد الرحمٰن بن یزید سے۔

اوران روایات میں نماز سے فارغ ہونے کے وقت کا ذکر ہے۔ لیکن داخل ہونے کے وقت کا ذکر نہیں ہے۔

توہم کہتے ہیں کہ فجر کی نماز میں طولِ قرائت سب کے نزدیک مسلم ہے اس لئے خود بخود سمجھ میں آتا ہے کہ حضرت ابن مسعود رضؓ خلفاءِ راشدین کی طرح طول قرائت کے ذریعہ غلس میں شروع کرکے اسفار میں ختم کیا کرتے

تھے۔

دلیل نمبر (۷) ص ۱۰۸/۹ وقد کان یفعل ایضاً مثل ھذا علیٰ عھد رسول اللہ سے تقریباً سات سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے، اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ غزوہ خیبر کے موقعہ پر حضورؐ نے حضرت سباع بن عرفطہ الغفاریؓ کو مدینۃ المنورہ کا خلیفہ بنایا اور حضرت ابو ہریرہؓ اس موقع پر مدینہ تشریف لائے تو انہوں نے سباع بن عرفطہ الغفاریؓ کو فجر کی نماز میں پہلی رکعت میں سورۃ مریم اور دوسری نماز میں سورہ تطفیف پڑھتے ہوئے دیکھا ہے تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت سباع بن عرفطہ حضورؐ کی نیابت میں لوگوں کو نماز پڑھایا کرتے تھے اور طول قرائت کی وجہ سے غلس اور اسفار دونوں کو پانا واضح ہے۔ لہٰذا کہنا پڑے گا یہی افضل ہے۔

دلیل نمبر (۸) ص ۱۰۸/۱۶ وقد روی ایضاً عن ابی الدرداءؓ من ھذا شیئ سے تقریباً ساڑھے چھ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت جبیر بن نفیرؒ فرماتے ہیں کہ حضرت معاویہؓ نے بالکل غلس میں نماز فجر ادا فرمائی تو حضرت ابو الدرداءؓ نے نکیر کرتے ہوئے فرمایا کہ فجر کی نماز میں اسفار کیا کرو۔ اس لئے کہ یہ تم کو آخرت کی زیادہ یاد دلانے والا ہے، اس سے دنیا کے مقابلہ میں آخرت زیادہ یاد آیا کرے گی اور بیشک تم لوگ چاہتے ہو کہ جلدی سے نماز سے فراغت حاصل کر کے اپنی دنیاوی ضروریات میں مصروف ہو جاؤ اور حضرت ابو الدرداء کا نکیر کرنا اس بنا پر تھا کہ فجر کی نماز میں قرائت کو لمبی کر دیا جائے، یہاں تک کہ اسفار میں جاکر ختم کیا جائے اور ان کی نکیر کا مقصد یہ نہیں ہے کہ غلس میں نماز شروع نہ کی جائے، بلکہ غلس میں شروع کر کے طول قرائت کے ذریعہ سے اسفار میں جاکر ختم کرنا مقصد ہے، لہٰذا مذکورہ تمام صحابہ کرام کے عمل اور فتوی سے

یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ فجر کی نماز میں اسفار کو ترک کرنا کسی کے لئے مناسب نہیں ہے، بلکہ مناسب یہی ہے کہ طول قرأت کے ذریعہ سے غلس اور اسفار دونوں کو جمع کر دے۔

ایک معرکۃ الآرا اشکال

ص ۱۰۸/۲۲ فَاِنْ قَالَ قَائِلٌ فما معنی مَارُوِیَ عَنْ عَائِشَۃَ رضی الخ سے ایک سطر کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ ماقبل میں حضرت صدیقہ اور دیگر صحابہ کرام رضی سے یہ روایت نقل کی گئی تھی کہ نبی کریم صلعم کے ساتھ عورتیں بھی نماز پڑھا کرتی تھیں اور نماز سے واپسی کے وقت تاریکی کی بنا پر عورتوں کو کوئی پہچان نہیں پاتا تھا تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ فجر کی نماز غلس میں شروع کر کے غلس ہی میں ختم کرنا مسنون ہے۔ تو ماقبل کے دلائل کو اگر تسلیم کر لیا جائے تو حضرت صدیقہ وغیرہ کی اس صحیح روایت کے کوئی معنی باقی نہیں رہیں گے۔

جواب

مذکورہ اشکال کے دو۲ جواب دئے جاتے ہیں

جواب نمبر(۱) ص ۱۰۸/۲۳ قیل لہ یحتمل ان یکون ھذا سے تقریباً دس سطروں کے اندر پیش کیا جاتا ہے اور جواب کا خلاصہ یہ ہے غلس میں شروع کر کے غلس ہی میں ختم کرنے کی جتنی بھی روایات ہیں وہ سب کے سب منسوخ ہیں اور منسوخ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جب نماز فرض کی گئی تھی تو مغرب کے علاوہ باقی سب نمازیں دو۲ دو۲ رکعتیں فرض کی گئی تھیں اور مشقت و تنگی کی وجہ سے قرأت بھی مختصر کی جاتی تھی اور جب حضورؐ ہجرت کر کے مدینہ تشریف لے آئے اور تنگی و مشقت دور ہو گئی اور

اسلام کو شوکت حاصل ہوگئی تو ظہر، عصر، عشاء کے ساتھ دو دو رکعت کا اضافہ کر دیا گیا اور فجر کی نماز میں نوم وغفلت کا وقت ہونے کی وجہ سے سہولت برتتے ہوئے دو رکعت کا اضافہ نہیں کیا گیا بلکہ طول قرأت کو افضل قرار دیا گیا ہے۔

اور جب سفر وغیرہ کی وجہ سے مشقت عود کر آئی ہے تو تخفیف بھی عود کر آئی ہے اور جن نمازوں میں دو دو رکعت کا اضافہ کیا گیا ہے ان سے دو دو رکعتیں ساقط کر دی جاتی ہیں جیسا کہ ظہر، عصر، عشا میں ہوتا ہے اور اسی طرح جن نمازوں میں طول قرأت کا حکم دیا گیا ہے تو ان سے طوالت کو ساقط کر دیا جاتا ہے جیسا کہ فجر کی نماز میں ہوتا ہے، لہٰذا حضرت عائشہ صدیقہؓ کی وہ تمام روایتیں جن میں غلس میں شروع کر کے غلس ہی میں ختم کرنے کا حکم ثابت ہوتا ہے وہ سب کی سب ہجرت کے بعد طول قرأت کا حکم ثابت ہونے کی وجہ سے نیز حدیث شریف اسفروا بالفجر الحدیث کے ذریعہ سے منسوخ ہیں، نیز خلفاء راشدین اور صحابہؓ کا عمل بھی غلس کے روایات کے منسوخ ہونے کی دلیل ہے اور اسفروا بالفجر والی حدیث شریف سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے کہ اسفار ہی میں شروع کی جائے بلکہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اسفار میں جا کر نماز سے فراغت حاصل کی جائے۔

جوابؒ کی عبارت کا ترجمہ

ص ۱۰۸ س ۲۳ قیل لہ یحتمل ان یکون ھٰذا قبل ان یومر باطالۃ القراءۃ فیہا سے ص ۱۰۹ س ۳ واتفاقہم علیٰ ذالک تک تقریباً دس سطروں کی عبارت کا ترجمہ سنو، معترض کو یہ جواب دیا جائے گا کہ حضرت عائشہؓ کی روایت میں جو غلس میں نماز کا حکم ہے وہ طول قرأت کے حکم سے پہلے کا ہے اس لئے کہ حدثنا ابن ابی داؤد قال حدثنا

ابو عمر الحوضی قال حدثنا رجاء بن الرجاء قال ثنا داؤد عن الشعبی عن مسروق عن عائشۃ رضؓ کے طریق سے خود حضرت عائشہ رضؓ کی روایت ہے کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ اول اسلام میں جب نماز فرض ہوئی تھی تو دو دو رکعتیں فرض کی گئی تھی، پھر جب حضورؐ مدینۃ المنورۃ ہجرت کرکے تشریف لائے تو مغرب کے علاوہ ہر نماز کے ساتھ دو دو رکعتوں کا اضافہ کردیا گیا اور مغرب میں اس لئے اضافہ نہیں کیا گیا کہ وہ طاق اور وتر ہے اور فجر میں طولِ قرأت کی وجہ سے اضافہ نہیں کیا گیا کہ فجر کا وقت نوم وغفلت اور سستی کا ہے تو اس میں طول قرائت کا حکم کیا گیا تاکہ بآسانی پوری نماز پاسکے اور نمازی سفر کو جاتا ہے تو سفر کی مشقت کی وجہ سے چار رکعت والی نمازوں سے دو دو رکعت ساقط ہوکر اصل فرضیت کی طرف لوٹ جاتی ہیں۔ تو حضرت عائشہ رضؓ نے اس حدیث کے اندر اس بات کی خبر دی ہے کہ نبی کریم صلعم پوری چار چار رکعت فرض ہونے سے پہلے مسافر کی طرح پڑھا کرتے تھے اور مسافر کے لئے تخفیف صلوٰۃ کا حکم ہے پھر اس کے بعد جب پوری نماز کا حکم کیا گیا تو بعض نمازوں میں دو دو رکعت کا اضافہ کردیا گیا جیسا کہ ظہر، عصر، عشاء میں ہے اور بعض میں طول قرائت کا حکم کیا گیا ہے جیساکہ فجر میں ہے تو ممکن ہے (واللہ تعالیٰ اعلم) کہ نبی کریم صلعم جو غلس میں نماز پڑھتے تھے اور عورتوں کا نماز فجر سے غلس اور اندھیری میں لوٹنا اور اس تاریکی کی وجہ سے نہ پہچاننا یہ اسی زمانہ میں تھا جبکہ نبی کریم صلعم ہمارے اس زمانہ کے مسافر کی طرح نماز پڑھا کرتے تھے، پھر بعد میں نماز فجر میں اطالت قرائت کا حکم کیا گیا، اور حضورؐ کا فعل حضر، فعل سفر کے خلاف ہے کہ حضر میں طول قرائت کا حکم ہے اور سفر میں تخفیف قرائت کا اور حضورؐ نے جو فرمایا ہے اسفروا بالفجر (الحدیث) اس سے مراد نماز فجر میں طول قرائت ہے یہ مراد نہیں ہے کہ اسفار کے اخیر میں جاکر فجر کی نماز شروع کیجائے

بلکہ مراد یہ ہے کہ اسفار کے وقت میں جاکر نماز فجر سے فراغت حاصل کیا جائے تو اس سے ان تمام روایات کا منسوخ ہوجانا ثابت ہوجاتا ہے، جن کو ہم نے حضرت عائشہؓ سے ذکر کیا ہے اور اسی پر آپؐ کے بعد آپؐ کے اصحاب کرام کا فعل بھی دلالت کرتا ہے کہ حضرات صحابہ کرامؓ بھی اسفار میں فراغت حاصل کرتے تھے اور اس پر حضرات صحابہ کرام کا اتفاق بھی ہے

جواب نمبر (۲) ص ۱۰۹/۳ حتی لقد قال ابراھیم النخعیؒ سے اخیر باب تک یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں کہ فجر کی نماز میں اسفار کرنے پر جتنی اہمیت کے حضرات صحابہ کرام کا اجماع ثابت ہے، اتنی اہمیت کے ساتھ حضرات صحابہ کرام کا کسی اور مسئلہ پر اجماع کرلینا ثابت نہیں ہے اور حضرات صحابہ کرام کا اس طرح اجماع کرلینا اس وقت درست ہوسکتا ہے جب کہ صحابہ کرام کا اجماع فعل رسول کے مخالف نہ ہوں، بلکہ صحابہ کرامؓ کے اجماع کے موافق فعل رسولؐ کا ثبوت صراحۃً یا دلالۃً ثابت بھی ہو، لہٰذا یہی افضل ہوگا کہ فجر کی نماز کے اندر غلس میں داخل ہوا جائے اور اسفار میں ختم کیا جائے جو کہ فعل رسولؐ اور فعل صحابہؓ کے موافق بھی ہے۔

امام طحاویؒ کی عبارت پر اشکال ص ۱۰۹/۸ اور باب کی آخری سطر وھو قول ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ ومحمدؒ الخ سے امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ غلس میں شروع کرکے اسفار میں ختم کرنا یہ ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے حالانکہ فقہ حنفی کی کتابوں کے اندر صراحت کے ساتھ یہ بات موجود ہے کہ یہ ہمارے علماء ثلثہ کا قول نہیں ہے بلکہ ہمارے علماء ثلثہؒ کا قول اور حنفیہ کا فتویٰ یہ ہے کہ اسفار میں شروع کرکے اسفار میں ختم کرنا زیادہ افضل ہے اس لئے امام طحاویؒ کی یہ عبارت ہمارے لئے محل غور ہے۔

بَابُ الوَقتِ الَّذِی یُستَحَبُّ اَن یُصَلّٰی صَلٰوۃُ الظُّہرِ فِیہِ

ظہر کا افضل وقت کیا ہے، اس سلسلے میں صاحب کتاب نے یہ باب باندھا ہے ہم اس باب کے تحت میں تین باتیں بیان کریں گے۔

نمبر(۱) ائمہ کے مذاہب نمبر(۲) ائمہ کے دلائل، نمبر(۳) چار اشکالات اور ان کے جوابات۔

ائمہ کے مذاہب

پہلی بات:۔ ظہر کے افضل وقت کے سلسلہ میں سردی کے زمانہ میں تمام علماء کا اتفاق ہے کہ تعجیل افضل ہے اور اختلاف گرمی کے زمانہ کے بارے میں ہے کہ گرمی کے زمانہ میں ظہر کا افضل وقت کیا ہے؟

تو اس سلسلے میں فتح الملہم ج۲ ص۱۹۷، نیل الاوطار ج۱ ص۲۹۱، معارف السنن ج۲ ص۴۹، امانی الاحبار ج۲ ص۳۹۷ اور ص۴۰۲ میں دو مذاہب نقل فرمائے ہیں

مذہب نمبر(۱) امام شافعیؒ، لیث بن سعدؒ اور اشہب مالکیؒ اور بعض عراقیین کے نزدیک گرمی کے زمانہ میں ظہر کی نماز میں تعجیل افضل ہے، یہی لوگ کتاب کے اندر ص۱۱۱ میں فذھب قوم الی ھذا فاستحبوا التعجیل الظہر فی الزمان کلہ کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر(۲) امام ابو حنیفہؒ، صاحبینؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اسحاق بن راہویہؒ، عبداللہ بن مبارکؒ سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک گرمی کے زمانہ میں ظہر کی نماز کے اندر تاخیر افضل ہے، یہی لوگ کتاب کے اندر ص۱۱۱ وخالفھم فی ذالک اٰخرون کے مصداق ہیں۔

دوسری بات ائمہ کے دلائل

قائلین تعجیل کی دلیل

باب کے شروع میں وہ احادیث شریفہ ہیں کہ جن کے اندر حضورؐ کا شدت گرمی میں ظہر کی نماز پڑھنا ثابت ہے۔ نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قسم کھا کر یہ کہنا کہ زوال شمس کے بعد ظہر کا وقت ہے، جس سے تعجیل کی افضلیت معلوم ہوتی ہے۔ صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو سات صحابہ سے بارہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر (۱) حضرت اسامہ بن زیدؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی نمبر (۲) حضرت جابر بن عبداللہؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔
صحابی نمبر (۳) حضرت خباب بن الارتؓ سے چار سندوں کے ساتھ۔
صحابی نمبر (۴) حضرت عائشہ صدیقہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی نمبر (۵) حضرت ابوہریرہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی نمبر (۶) حضرت انسؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔
صحابی نمبر (۷) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

تو ان تمام صحابۂ کرامؓ کی متواتر روایات کے مضمون سے تعجیل ظہر کی افضلیت ثابت ہوتی ہے، اس لئے کہنا ہوگا کہ ظہر میں تعجیل افضل ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

قائلین تاخیر ظہر کا یہ دعوی تھا کہ سردی کے زمانہ میں تعجیل کی جائے اور گرمی کے زمانہ میں مؤخر کرکے گرمی کی شدت ختم ہونے پر، ٹھنڈ ہونے پر ظہر کی نماز پڑھی جائے تو وہ اپنے اس دعوی پر دو دلیلیں قائم کرتے ہیں۔

دلیل نمبر (۱)

ص ۱۱۰ س ۵ واحتجوا في ذالك بما حدثنا سے تقریباً چوبیس سطروں کے اندر پیش کرتے ہیں، دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ گرمی کے زمانہ میں زوال شمس کے بعد

حضرت بلالؓ نے اذان دینے کا ارادہ فرمایا تو حضورؐ نے فرمایا، ابھی ٹھہر جاؤ تو کچھ دیر کے بعد دوبارہ ارادہ فرمایا تو پھر بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے روک لیا اور مزید ٹھہرنے کے بعد سہ بارہ ارادہ فرمایا تو پھر بھی نبی کریم صلعم نے روک لیا، یہاں تک کہ اونچے ٹیلوں کا سایہ نظر آنے لگا، پھر نبی کریم صلعم نے فرمایا کہ شدت گرمی جہنم کی لوہی سے ہوتی ہے۔ اس لئے شدت گرمی کے زمانہ میں نماز کو خوب ٹھنڈا کرکے پڑھا کرو، اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے چار صحابہ سے بارہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے

صحابی نمبر (۱) حضرت ابوذر غفاریؓ ہیں، انکی روایت ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر (۲) حضرت ابوسعید خدریؓ ہیں ان کی روایت ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر (۳) حضرت ابوہریرہؓ ہیں ان کی روایت آٹھ سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر (۴) حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ ہیں ان کی روایت ایک سند کے ساتھ۔

ان تمام روایات کے اندر حضورؐ کی قولی مرفوع حدیث شریف موجود ہے، جس کے اندر وضاحت کے ساتھ نبی کریم صلعم نے گرمی کے زمانہ میں تعجیل سے ممانعت فرمائی ہے اور تاخیر کا حکم فرمایا ہے۔

لہذا آپ کو کہنا پڑے گا کہ گرمی کے زمانہ میں تاخیر افضل ہے۔ اس لئے کہ جن روایات کے اندر شدت گرمی میں نماز پڑھنے کی ممانعت کی گئی ہے اور تاخیر کرنے کا حکم دیا گیا ہے یہ سب کی سب گرمی کے زمانہ پر محمول ہوں گی، کیونکہ شدت گرمی کا احساس گرمی کے زمانہ پر ہی ہوتا ہے، سردی کے زمانہ میں نہیں ہوتا ہے۔

اشکال

ہمیں جو چار اشکالات پیش کرنے ہیں، ان میں سے ایک اشکال قائلین تاخیر ظہر پر ہوتا ہے، باقی تین اشکالات مجموعی اعتبار سے باب کے آخر میں ترتیب وار آ رہے ہیں۔

اشکال نمبر (۱)

ص۱۱۱ س۲۹ فان قال قائلٌ فما دلّ سے آدھی سطر کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ ابتک دو قسم کی روایات ہمارے سامنے آئی ہیں، پہلی قسم کی روایات میں گرمی کے زمانہ میں تعجیل ظہر کا حکم موجود ہے اور روایات بھی متعدد سندوں کے ساتھ مروی ہیں۔ اور دوسری قسم کی روایات میں گرمی کے زمانہ میں تاخیر ظہر کا حکم موجود ہے اور یہ روایات بھی متعدد سندوں کے ساتھ مروی ہیں اور دونوں قسم کی روایات صحیح ہیں، تو آپ نے تاخیر ظہر کی روایات کو کس بنا پر ترجیح دی ہے۔

جواب

ص۱۱۱ س۲۹ قیل لہ لانّہ قد رُوی انّ تعجیل الظہر فی الحر الخ سے تقریباً چار سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ تعجیل ظہر کے سلسلہ میں جتنی بھی روایات ہیں وہ سب کی سب اپنی جگہ صحیح ہیں، لیکن وہ سب حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت سے منسوخ ہیں کہ حضرت مغیرہ ابن شعبہؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں حضورؐ شروع میں گرمی کے زمانہ میں ظہر کی نماز کو شدت گرمی میں ادا کیا کرتے تھے، پھر بعد میں حضورؐ نے فرمایا کہ شدت گرمی جہنم کی لُو کی وجہ سے ہوتی ہے۔ اس لئے شدت گرمی میں ظہر کی نماز مت پڑھا کرو، بلکہ خوب ٹھنڈ ہو جانے کے بعد پڑھ لیا کرو۔

لہذا اس روایت سے تعجیل ظہر کی سب روایات منسوخ ہیں اور شدت گرمی میں خوب ٹھنڈ کرکے پڑھنے کا ثبوت حاصل ہے۔

دلیل نمبر (۲) وقد روی عن انس بن مالک وابی مسعودؓ ص۱۱۱ س۱۴ سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کیجاتی ہے کہ نبی کریم صلعم نے اپنے زبان مبارک سے فرمایا ہے کہ سردی کے زمانہ میں تعجیل کیا کرو اور گرمی کے زمانہ میں تاخیر کرکے حالت ابرادؐ میں نماز ادا کیا کرو اور اسی پر نبی کریم صلعم کو عمل کرتے ہوئے حضرات صحابۂ کرام نے دیکھا ہے جیساکہ حضرت ابومسعودؓ کی روایت میں ہے، لہٰذا کہنا پڑے گا کہ گرمی کے زمانہ میں تاخیر ظہر افضل ہے، صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو دوؔ صحابی سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمادیا ہے۔

صحابی نمبر (۱) حضرت ابومسعود انصاریؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر (۲) حضرت انسؓ سے دوؔ سندوں کے ساتھ۔

حضرت انسؓ کی روایت حضرت ابوخالدہؓ نقل کرتے ہیں کہ کان النبیؐ اذا کان الشتاء بکّر بالظہر واذا کان الصیف ابرد فیہا۔

تیسری بات، اشکالات ہم نے ماقبل میں چار اشکالات پیش کرنے کا وعدہ کیا تھا، ان میں سے ایک اشکال وجواب گذرچکا ہے اور اب یہاں سے مسلسل تین اشکالات اور ان کے جوابات دئے جاتے ہیں۔

اشکال نمبر (۱) گویا کہ مقدر ہے جو قال ابوجعفر فھکذا السنۃ عندنا کے ذیل میں سمجھ میں آتا ہے،

اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت اسامہؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت خبابؓ، اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایات کو حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت سے منسوخ تسلیم کرلیا جائے تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کا جواب کیا ہوگا، کہ انہوں نے زوالِ شمس کے بعد متصلاً ظہر کی نماز ادا فرماکر قسم کھاکر یہ فرمایا تھا کہ یہی ظہر کی نماز کا وقت ہے

اور حضرت ابن مسعودؓ کی اس حدیث کے اندر سردی کے زمانہ کی صراحت نہیں ہے، بلکہ یہ حدیث شریف اپنے ظاہر سے سردی و گرمی ہر زمانہ کو عام ہے۔

جواب: ص ۱۱۱/۱۴ واما حدیث ابن مسعودؓ فی صلوۃ الظہر سے تقریباً چار سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کے قسم کھا کر فرمانے میں اس بات پر کوئی دلیل نہیں کہ گرمی کے زمانہ کا ہے۔ اور نہ اس بات پر کوئی دلیل ہے کہ یہ واقعہ سردی کے زمانہ کا ہے۔ اور نہ ہی اس بات پر کوئی دلیل ہے کہ ابن مسعودؓ کی یہ حدیث دوسری روایات کے خلاف ہے بلکہ ممکن ہے کہ یہ واقعہ سردی کے زمانہ کا ہو اور سردی کے زمانہ میں ہم بھی تعجیل ظہر کی افضلیت کے قائل ہیں، نیز حضرت انسؓ کی روایت جو تعجیل ظہر کے سلسلہ میں فصل اول میں ابن شہاب زہری کی سند سے گذری ہے۔ اس میں بھی محض تعجیل ظہر کا ذکر ہے لیکن زمانہ کا ذکر نہیں ہے کہ گرمی کے زمانہ کی روایت ہے یا سردی کے زمانہ کی کوئی صراحت نہیں ہے، اور حضرت انسؓ کی دوسری روایت ص ۱۱۱/۸ سے فصل ثانی میں حضرت ابو خالدہؒ بصری کی سند سے موجود ہے، صاف طور پر وضاحت موجود ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سردی کے زمانے میں تعجیل کرتے تھے اور گرمی کے زمانے میں تاخیر کرتے تھے، لہٰذا حضرت انسؓ کی فصل اول کی روایت سردی کے زمانہ پر محمول ہوگی تاکہ انکی دونوں روایتوں میں تطبیق ہو جائے اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود کی حلفیہ روایت بھی سردی کے زمانہ پر محمول ہوگی لہٰذا اب کوئی اشکال نہیں ہو سکتا

اشکال نمبر (۲) ص ۱۱۱/۱۷ فان احتج محتج فی تعجیل الظہر سے تقریباً تین سطروں کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے اور اس اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت سوید

ابن غفلہ حجاج بن یوسف کے زمانہ میں ایک مسجد کے مؤذن پر مامور تھے تو ایک دفعہ انہوں نے بالکل اوّل وقت اذان دی تو حجاج بن یوسف نے سنکر ان کو بلایا اور ان سے معلوم کیا کہ آپ نے اوّل وقت میں اذان کیوں دی ہے تو حضرت سُوید بن غفلہ نے جواب دیا کہ میں نے ابوبکرؓ، عمر فاروقؓ عثمان غنیؓ کے ساتھ زوالِ شمس کے بعد متصلاً ظہر کی نماز ادا کی ہے، تو حجاج بن یوسف نے ان کے اس قول پر رد کیا۔ اور ان کو عہدۂ اذان اور عہدۂ امامت سے معزول کر دیا تو اس واقعہ کے اندر حضرت سُوید بن غفلہ کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات خلفاء راشدین اوّل وقت میں ظہر کی نماز ادا فرمایا کرتے تھے، اس لئے کہنا پڑے گا کہ ظہر کی نماز میں ہر زمانہ میں تعجیل افضل ہے۔

جواب: ص ۱۱۱ س ۲۰ قیل لہ لیس فی ھٰذا الحدیث انّ الوقت الذی راھم فیہ۔ سُوید سے تقریباً ساڑھے چار سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت سُوید بن غفلہ نے خلفاء راشدین کو اوّل وقت میں ظہر کی نماز پڑھتے ہوئے جو دیکھا ہے اس کے گرمی کے زمانہ میں ہونے کے سلسلہ میں اس حدیث شریف میں کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ ممکن ہے کہ حضرت سُوید بن غفلہ نے خلفاء راشدین کو اوّل وقت میں نماز پڑھتے ہوئے سردی کے زمانہ میں دیکھا ہو اور خلفاء راشدین کے نزدیک گرمی کے زمانہ کا حکم اس کے خلاف ہے، اس پر دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے قیامِ مکہ کے زمانہ میں حضرت ابو محذورہؓ کو حکم فرمایا تھا کہ تم گرم سرزمین میں شدّت گرمی کے زمانہ میں ہو، لہٰذا نماز ظہر کی اذان تاخیر کر کے ٹھنڈک کی حالت میں دیا کرو تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خلفاء راشدین کے نزدیک گرمی کے زمانہ میں تاخیر افضل ہے اور حضرت سُوید بن غفلہ کا قول سردی کے زمانہ پر محمول ہوگا لہٰذا کوئی اشکال کی بات نہیں ہے۔

نوٹ:۔ ص ۱۱۱ س ۱۹ وھو فی الجبانۃ، جبانۃ بمعنی فناء شہر او بمعنی مقبرہ اور بمعنی عیدگاہ اور بمعنی جنگل کے آتا ہے۔

ص ۱۱۱ س ۲۰ قال فسرفہ، سرف بمعنی رد کرنا ہے، یعنی حجاج بن یوسف نے سُوید بن غفلہ کے قول پر رد کیا ہے۔

اشکال نمبر (۳) ص ۱۱۱ س ۲۴ فان قال قائل ان حکم الظھر ان یعجل فی سائر الازمان سے تقریباً چار سطروں کے اندر اشکال پیش کیا جاتا ہے اور اس اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ فصل اوّل میں حضرت عائشہؓ، حضرت خبابؓ، حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ کی روایت کے مطابق ظہر کی نماز میں ہر زمانہ میں تعجیل افضل ہے۔

اور ہم بھی یہ کہتے ہیں کہ ہر زمانہ میں تعجیل افضل ہے اور جن روایات کے اندر ابراد کا حکم کیا گیا ہے ان میں شدّت گرمی کی تکلیف سے حفاظت کے لئے ابراد کی رخصت دی گئی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مسجد نبوی میں باقاعدہ چھت نہیں تھی اور گرمی کی حفاظت کے لئے کوئی معتبر سایہ نہیں تھا، نیز ہجرت سے پہلے قیام مکہ کے زمانہ میں بھی شدّت گرمی کی وجہ سے گھروں سے باہر نکلنا پریشان کن مسئلہ تھا اور گرمی سے حفاظت کے لئے کوئی معتبر سامان بھی نہیں تھا، تو حضورؐ نے اس پریشانی سے بچنے کیلئے ابراد کی رخصت اور اجازت دی ہے نہ کہ افضلیت کی بنا پر بلکہ افضل اوّل وقت میں پڑھنے میں ہے، جیسا کہ اسی عبارت کے ذیل میں حضرت میمون بن مہران رحؒ کی روایت سے واضح ہوتا ہے

جواب ص ۱۱۱ س ۲۹ قیل لہ ھذا کلام یستحیل سے آخر باب تک ـــــ جواب دیا جاتا ہے، جواب کا خلاصہ

یہ ہے کہ آپ نے جو توجیہ بیان کی ہے وہ محال ہے، اس لئے نبی کریم صلعم حالت سفر میں بے آب وگیاہ میدان میں جہاں گھر اور پردہ اور سایہ کا نام ونشان نہیں ہوتا ہے وہاں بھی گرمی کے زمانہ میں ظہر کی نماز میں تاخیر فرمائی ہے۔

صـ۱۱۱ واحتجوا فی ذالك بما حدثنا سے حضرت ابوذر غفاریؓ کی روایت میں آذان بلال کے سلسلہ میں گذری ہے، حالانکہ گرمی سے بچنے کے لئے تاخیر کا کوئی معنی سفر میں نہیں رکھتا ہے، کیونکہ سفر میں پہلے ہی سے بے سایہ ہوا کرتا ہے اور چاہے اوّل وقت میں پڑھے یا آخر وقت میں دونوں صورتوں کے اندر گرمی اور دھوپ سے حفاظت کی کوئی صورت نہیں ہوا کرتی ہے جب اس حالت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تعجیل نہیں فرمائی بلکہ تاخیر فرمائی ہے تو کہنا ہوگا کہ محض سایہ سے باہر نکل کر دھوپ کی پریشانی سے حفاظت کی غرض سے تاخیر کی اجازت نہیں دی تھی۔ بلکہ جہنم کی گرمی اور لُو کی علت کی وجہ سے سفر، حضر ہر جگہ تاخیر کا حکم فرمایا تھا، اس لئے کہنا ہوگا کہ تاخیر اور ابراد ہی ہر حال میں افضل ہوگا اور اگر تمہاری پیش کردہ توجیہ کو تسلیم کیا جائے تو حضورؐ کا حالت سفر میں مؤخر کرنے کا کوئی معنی نہیں رکھتا۔

لفظ کِنٌّ کی تحقیق

نوٹ: صـ۱۱۲ لَاکِنٌّ وَلَاظِلٌّ، کِنٌّ بمعنی پردہ اور گھر کے ہیں، یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حالتِ سفر میں ظہر کی نماز میں تاخیر فرمائی ہے۔ جہاں نہ کوئی گھر اور پردہ اور نہ کوئی سایہ تھا۔

باب صلوٰۃ العصر ھل تعجل او تؤخر

عصر کا افضل وقت کیا ہے۔؟ اس سلسلہ میں یہ باب باندھا ہے اور اس باب کے اندر صاحب کتاب نے اپنی عادت کے خلاف طریقہ اختیار کیا ہے کہ صاحب کتاب کی عادت یہ ہے کہ وہ ترجمۃ الباب قائم کرنے کے بعد فریق مخالف کی دلیل بیان کرکے پھر ائمہ کے مذاہب ذکر کردیا کرتے ہیں۔ اس کے بعد فریق موافق کی دلیل قائم کرکے مدعا کو ثابت کرتے ہیں اور اس باب میں ایسا نہیں کیا بلکہ ائمہ کے مذاہب بیان کئے بغیر اولاً تعجیل عصر کی افضلیت کی روایات کو ذکر فرمایا۔ اس کے بعد ان پر رد کرتے ہوئے اشکال وجواب اور تاخیر عصر کے دلائل کے ساتھ باب کو ختم فرمایا ہے۔ لیکن ہم آسانی کے لئے مع مذاہب وائمہ کے اقوال کے آپ کو سمجھاتے ہیں۔ اب سنو عصر کے اول وقت کے سلسلے میں معارف السنن ج۲ ص۵۸۔ امانی الاحبار ج۲ ص۱۴۳ میں دو مذاہب نقل فرماتے ہیں۔

مذھب (۱) امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمد ابن حنبلؒ اسحٰق ابن راہویہؒ، عبداللہ ابن مبارکؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک عصر میں تعجیل افضل ہے۔

مذھب (۲) امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ، امام محمدؒ، سفیان ثوریؒ ابراہیم نخعیؒ وغیرہ کے نزدیک عصر کی نماز میں تاخیر تاخیر افضل ہے۔ بشرطیکہ اصفرار شمس نہ ہو۔

دلائل

قائلین تعجیل کی دلیل: باب کے شروع میں حضرت انسؓ کی روایت ہے

جس کو صاحب کتاب نے حضرت انسؓ کے چار شاگردوں سے سات سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

شاگرد ۱ حضرت عاصم بن عمر ابن قتادہ انصاریؓ ہیں۔ ان کی روایت میں ہے کہ حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ حضورؐ سے زیادہ عصر کی نماز میں تعجیل کرنے والا کوئی نہیں تھا۔ کہ بیشک حضرت لبابہ ابن عبد المنذرؓ، اور حضرت ابو عبسؓ بن خیر یہ دونوں حضرات پابندی کے ساتھ نبی کریمؐ کے پیچھے مسجد نبوی میں آکر عصر کی نماز ادا فرمایا کرتے تھے اور یہ دونوں مسجد نبوی سے بہت دور رہا کرتے تھے۔ کہ حضرت ابو لبابہؓ کا مکان قبا میں قبیلہ بنو عمرو ابن عوف میں تھا۔ اور قبا مسجد نبوی سے تین میل کے فاصلہ پر ہے۔ اور حضرت ابو عبسؓ بن خیر کا مکان قبیلہ بنو حارثہ میں تھا۔ اور قبیلہ بنو حارثہ مسجد نبوی سے تین میل کے فاصلہ پر تھا۔ تو یہ دونوں حضرات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عصر کی نماز پڑھ کر جب اپنے قبیلہ میں آتے تھے تو قبیلہ والوں کو عصر کی نماز پڑھتے ہوئے پاتے تھے۔ اور یہ لوگ بھی مستحب وقت میں عصر کی نماز ادا کیا کرتے تھے۔ تو اس سے بالکل واضح ہوتا ہے کہ مسجد نبوی میں عصر کی نماز بالکل اول وقت میں ہوتی تھی۔ اور مسجد نبوی کی جو نماز ہوتی تھی وہی زیادہ افضل ہوگی۔ اس لئے کہنا ہوگا کہ عصر کی نماز میں تعجیل افضل ہے۔

شاگرد ۲ اسحٰق بن عبد اللہ بن ابی طلحہؒ ہیں۔ ان کی روایت دو سندوں کے ساتھ ہے۔ اور دوسری سند میں امام زہریؒ بھی ہیں۔ ان کی روایت کا خلاصہ بھی وہی ہے جو ما قبل میں گذرا ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ امام زہریؒ کی سند میں ہے کہ مسجد نبوی میں نماز پڑھ کر جب اپنے قبیلہ میں پہنچ جاتے تھے تو سورج بلندی پر ہوتا تھا۔

شاگرد ۳ امام ابن شہاب زہریؒ ہیں۔ ان کی مستقل روایت تین سندوں کے ساتھ ہے۔ اور ان کی روایات کا ماحصل یہ ہے کہ مسجد نبوی میں نماز سے فراغت حاصل کر کے عوالی اور قبا تک پہنچ جاتے تھے اور سورج بلندی پر ہوتا تھا۔ اور عوالی مسجد نبوی سے ایک قول کے مطابق دو میل کے فاصلے پر ہے۔ اور ایک قول کے مطابق تین میل کے فاصلے پر ہے۔ اور ایک قول کے مطابق چار میل کے فاصلے پر ہے۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد نبوی میں عصر کی نماز بالکل اول وقت میں پڑھی جاتی تھی۔

شاگرد ۴ حضرت ابوالابیضؒ ہیں۔ ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے۔ ان کی روایت کا ماحصل یہ ہے کہ:

حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ میں مسجد نبوی میں نماز سے فراغت حاصل کر کے اپنے قبیلہ میں پہنچ جایا کرتا تھا۔ اور وہ لوگ نماز کے انتظار میں بیٹھے ہوئے ہوتے تھے۔ تو میں جا کر کہتا تھا کہ جلدی نماز کے لئے کھڑے ہو جاؤ کہ بے شک حضورؐ نے نماز پڑھ لی ہے۔ اور حضرت انسؓ قبیلہ خزرج میں سے تھے جو کہ مدینہ کے ایک کنارے رہا کرتا تھا۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ عصر کی نماز اول وقت میں ہوتی تھی۔ اس لئے کہنا ہوگا کہ عصر کی نماز میں تعجیل افضل ہے۔

حلِّ عبارت

ص ۱۱۲ س ۱۱ قال احدھما دھم یصلون۔ اس عبارت میں احدھما کا مصداق حضرت اسحٰق بن عبداللہؒ ہیں۔ وقال الآخر والشمس مرتفعۃ۔ اس عبارت میں آخر کے مصداق حضرت امام زہریؒ ہیں۔ یعنی حضرت انسؓ کے دونوں شاگردوں میں سے اسحٰق بن عبداللہ کہتے ہیں

کہ جب میں مسجد نبوی سے نماز ادا کر کے قبا پہونچتا تو اہل قبا کو نماز پڑھنے کی حالت میں پاتا تھا۔ اور امام زہریؒ فرماتے ہیں کہ میں قبا اس حالت میں پہونچتا تھا کہ سورج بلندی پر ہوتا تھا۔

عوالی اور قبار کی حیثیت

عوالی اور قباء ص ۱۱۲ س ۱۵ قال الزھریؒ والعوالی علی المیلین والثلثة واحسبه قال والاربع۔ اس کے اندر احسب کا فاعل امام زہریؒ کے شاگرد معمر ہیں۔ اور ہ کا مرجع امام زہریؒ ہیں۔

اس عبارت پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ مدینۃ المنورہ کے عوالی کا حصہ سب جانتے ہیں۔ اور یہ بھی جانتے ہیں کہ مسجد قبا عوالی میں واقع ہے۔ تو مسجد نبوی سے عوالی کا فاصلہ متعین کرنے میں تردد کیوں واقع ہوا کہ کبھی کہتے ہیں دو میل کے فاصلے پر اور کبھی کہتے ہیں تین میل کے فاصلہ پر۔ اور کبھی کہتے ہیں چار میل کے فاصلہ پر۔ اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: حقیقت یہ ہے کہ عوالی کا حصہ مسجد نبوی سے دو میل کے فاصلے سے شروع ہو جاتا ہے۔ اور مسجد قبا تین میل کے فاصلہ پر واقع ہے۔ اور مسجد قبا کے بعد عوالی کا حصہ اور بھی باقی رہ جاتا ہے جو چار پانچ میل کے فاصلہ تک ہے۔ اسلئے کبھی کہہ دیا جاتا ہے دو میل کے فاصلہ پر۔ اور مسجد قبا کا اعتبار کرتے ہوئے تین میل کے فاصلے پر کہا جاتا ہے۔ اور کبھی مسجد قبا کے بعد کے علاقہ کے اعتبار سے چار میل کے فاصلے پر کہا جاتا ہے۔ اس لئے کوئی اشکال کی بات نہیں ہے۔

قائلین تعجیل عصر کی دلیل کا جواب

ص ۱۱۲ س ۲۲ فقد اختلف عن انس ابن مالکؓ فی ھذا

الحدیث سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے۔
جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت انسؓ کے مذکورہ چار شاگردوں میں سے تین شاگرد۔ عاصم بن عمر ابن قتادہؒ۔ اور اسحٰق بن عبداللہ۔ اور ابوالابیضؒ کی روایت سے مسجد نبوی میں اول وقت میں نماز پڑھنا ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے کہ ان روایات کے اندر اس کی صراحت ہے کہ مسجد نبوی میں نماز پڑھنے والے قبا اور قبیلہ بنوحارثہ وغیرہ میں جب پہونچ جایا کرتے تھے تو اہلِ قبا وغیرہ کو نماز پڑھنے کی حالت میں پاتے تھے۔ یا ان کے نماز پڑھنے سے پہلے پہونچ جاتے تھے۔ اور یہ لوگ بھی مستحب وقت میں نماز پڑھتے تھے۔
اور حضرت انسؓ کے چوتھے شاگرد حضرت امام زہریؒ کی روایت کے اندر صرف اتنی بات ہے کہ مسجد نبوی میں نماز پڑھ کر قبا، اور عوالی تک سورج کے بلند ہونے کی حالت میں پہونچ جاتا تھا۔ اور گرمی کے زمانہ میں سورج غروب ہونے سے ۱۵ر۲۰ رمنٹ پہلے بلندی پر رہنے کی حالت میں اصفرار، اور زرد ہوجاتا ہے۔ تو ممکن ہے حضرت امام زہریؒ کی روایت میں یہی مراد ہو۔ کہ سورج بلندی پر تو ہوتا تھا لیکن سورج میں زردی آچکی ہوتی تھی۔
جب حضرت انسؓ کی روایت میں جانبِ مخالف کا احتمال ہے اور ان کے شاگردوں کے درمیان اختلاف واقع ہے۔ تو ان کی روایت سے استدلال کرنا درست نہیں ہوسکتا ہے۔

قائلین تاخیر عصر کے دلائل

اب ہم آخر باب تک تاخیر عصر کے قائلین کی طرف سے آٹھ دلیلیں اور چار اشکالات پیش کریں گے۔ ان میں ترتیب یہ ہوگی کہ

اولاً چار دلیلیں۔ اس کے بعد تین اشکالات۔ پھر دو دلیلیں اور اس کے بعد ایک اشکال اور اس کے جواب۔ پھر آخر میں دو دلیلیں۔ ایک اسی کتاب سے اور ایک بدائع الصنائع سے پیش کریں گے غالباً سنو تفصیل

دلیل نمبر (۱)

ص ۱۱۲ س ۲۷ وقد روی فی ذالک ایضاً عن غیر النبیؐ فمن ذالک ما حدثنا سے تقریباً ڈھائی سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابو اروی فرماتے ہیں کہ ہم مسجد نبوی میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھ کر سورج غروب ہونے سے پہلے ذوالحلیفہ تک پہونچ جاتے تھے اور ذوالحلیفہ مدینہ منورہ سے دو فرسخ کے فاصلہ پر تھا۔ اور ایک فرسخ تین میل کا ہوتا ہے۔ یعنی ذوالحلیفہ مدینۃ المنورہ سے چھ میل کے فاصلہ پر ہے۔

ص ۱۱۲ س ۲۹ ففی ھذا الحدیث انہ کان یسیر بعد العصر فرسخین۔ یہاں سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر یہ بات پیش کرنا چاہتے ہیں کہ ذوالحلیفہ تک سورج غروب ہونے سے پہلے چھ میل کا چلنا سواری کی رفتار میں تھا یا پیدل؟ تو ہمیں غور کرنے کے بعد خود حضرت ابو ارویؓ کی روایت ملی جس کے اندر صراحت سے فرمایا گیا کہ ذوالحلیفہ تک سورج غروب ہونے سے پہلے پہلے پہونچ جایا کرتا تھا۔ تو اس حدیث شریف کے اندر اس بات کی وضاحت ہے کہ صحابہ کی چال پیدل ہوتی تھی اور سورج غروب ہونے سے پہلے پہلے ذوالحلیفہ پہونچ جایا کرتے تھے۔ یعنی تغیر شمس ہو چکنے کے بعد غروب ہونے سے تھوڑی دیر پہلے پہونچتے تھے۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مسجد نبوی میں

عصر کی نماز آخری وقت میں ہوا کرتی تھی۔

ایک اشکال مذکورہ دلیل پر ہم کو یہ اشکال ہوتا ہے کہ عصر کی نماز پڑھ کر ذوالحلیفہ تک سورج غروب ہونے سے پہلے پہلے پہونچ جانا یہ تاخیر عصر کے لئے کیسے دلیل بن سکتی ہے بلکہ بظاہر تعجیل عصر پر دلیل ہے۔ کیونکہ غروب شمس سے پہلے پہلے چھ میل کے فاصلہ تک پہونچ جانا اس وقت ہو سکتا ہے جب کہ اول وقت میں نماز عصر پڑھی گئی ہو۔ کیونکہ چھ میل پیدل چلنے کے لئے کم از کم گھنٹہ سوا گھنٹہ کی ضرورت ہے۔

جواب حضرت جی مولانا یوسف صاحبؒ نے امانی الاحبار ص۱۲۴ ج۲ میں اس کا اجمالی جواب دیا ہے۔ ہم آپ کو تفصیلی طور پر پیش کرتے ہیں۔ **جواب** کا خلاصہ یہ ہے کہ چھ میل تک چلنے کیلئے گھنٹہ سوا گھنٹہ کی ضرورت واقع ہوتی ہے۔ لیکن یہ ہماری رفتار کے اعتبار سے ہے۔ اور حضرات صحابہ کرام کی رفتار، گفتار، دیدار، اور ان کی ذہانت وحافظہ دنیائے عالم کے اندر مشہور ہے۔ چنانچہ صحابہ کرام ایک دفعہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے سن کر آخیر عمر تک حدیث رسول صلعم کو بلفظہٖ نقل کر دیا کرتے تھے۔ تو یہ صحابہ کے غضب کا حافظہ ہونے کی دلیل ہے۔ اسی طرح ان کی رفتار وگفتار غضب کی تھی۔ اگر ہم گھنٹہ میں چار یا پانچ میل چلتے ہیں تو صحابہ کرام آرام سے پندرہ، بیس میل چل سکتے تھے۔ تو اگر عصر کی نماز پڑھ کر چھ میل کے فاصلہ پر ذوالحلیفہ پہونچ گئے ہیں تو پندرہ بیس منٹ سے زائد نہیں لگا ہوگا۔ اس لئے صرف چھ میل چلنا اس بات کی دلیل ہے کہ مسجد نبوی میں مستحب وقت کے اخیر میں عصر کی نماز پڑھی جاتی تھی۔ اگر اول وقت میں پڑھی جاتی تو غروب شمس سے پہلے

ذوالحلیفہ تک دو تین مرتبہ لوٹ پھیر ہو سکتا تھا۔

دلیل ۲: ص ۱۱۳ وقد روی عن ابی مسعودؓ نحو من ذالک۔ سے تقریباً ساڑھے چار سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے۔ اور دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مسجد نبوی کے اندر عصر کی نماز اس حال میں پڑھتے تھے کہ سورج صاف شفاف بلندی پر ہوا کرتا تھا۔ اور چلنے والا غروب شمس سے پہلے چھ میل کے فاصلے پر ذوالحلیفہ تک پہونچ جاتا تھا۔ تو حضرت ابومسعود رضؓ انصاری کی اس روایت میں والشمس بیضاء مرتفعۃ کا لفظ آیا ہے۔ اور بیضاء کا لفظ اصفرار کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور مرتفعۃ کا لفظ غروب کے وقت بولا جاتا ہے۔ تو مطلب یہ ہوگا کہ سورج میں تغیر آنے سے پہلے۔ اور سورج غروب ہونے سے پہلے عصر کی نماز ادا کی جاتی تھی یعنی مستحب وقت کے آخر میں ادا کی جاتی تھی۔ اور ایک مثل یا دو مثل کے وقت کے لئے والشمس مرتفعۃ کا لفظ نہیں بولا جاتا ہے۔ کیوں کہ دن کا کافی وقت باقی رہتا ہے۔ غروب یا تغیر شمس کا خطرہ نہیں رہتا ہے۔ اس لئے اس جملہ کے ذریعہ اس خطرے کو دفع کرنے کی ضرورت نہیں ہے

دلیل ۳: ص ۱۱۳ وقد روی عن انس بن مالک ایضاً ما یدل علی ھذا۔ سے تقریباً چار سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت انسؓ سے ابوالابیضؒ نقل فرماتے ہیں کہ حضرت نبی کریم صلعم عصر کی نماز پڑھتے تھے اس حال میں کہ سورج صاف شفاف رہتا تھا۔ اس میں تغیر نہیں آتا تھا اور سورج دن کے بالکل کنارہ پر ہوتا تھا۔

اس حدیث شریف کے اندر والشمس بیضاء محلقۃ کا لفظ آیا ہے۔ اور تحلیق شمس کا اطلاق اخیر نہار کے لئے ہوتا ہے۔ تو یہ

اس بات کی دلیل ہے کہ مسجد نبوی میں مستحب وقت کے آخر میں جاکر کے عصر کی نماز پڑھی جاتی تھی۔

دلیل ۴ ص ۱۱۳ س ۱۱ وقد روی عن انس ابن مالک فی ذالک سے تقریباً ۵ سطر دلیل کے اندر پیش کی جاتی ہے کہ حضرت ابو صدقہؒ حضرت انسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ ایک دفعہ حضرت انسؓ سے اوقات صلوٰۃ کے سلسلہ میں سوال کیا گیا۔ تو حضرت انسؓ نے فرمایا کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی صلوٰۃ العصر ما بین صلوٰتکم ھاتین۔ اس عبارت کے دو مطلب ہیں۔

مطلب (۱) حضورؐ عصر کی نماز ظہر اور مغرب کے درمیانی حصہ میں پڑھتے تھے یعنی ظہر کا وقت گذرنے کے بعد سے مغرب کا وقت شروع ہونے سے پہلے پہلے اس درمیان میں ادا فرمایا کرتے تھے۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عصر کی نماز کو ضرور مؤخر فرمایا کرتے تھے۔ اور اگر تعجیل فرماتے تو یہ جملہ نہ لاتے بلکہ بعد الظہر کا لفظ لے آتے۔

مطلب (۲) یہ ہے کہ حضورؐ عصر کی نماز کو تمہاری تعجیل اور تاخیر کے درمیانی حصہ میں ادا کرتے تھے۔ تو یہ بھی تاخیر عصر کی دلیل ہے۔ البتہ تاخیر شدید مراد نہیں ہے۔ نیز اس حدیث شریف کے اندر مذکورہ دونوں احتمالوں کا ہونا۔ اور ابھی دلیل ۳ میں حضرت انسؓ کی روایت جو ابو الابیض کی روایت کے طریق سے گذری ہے۔ اسکے اندر ہے کہ سورج دن کے کنارے پر صاف شفاف چمکنے کو کہا گیا ہے۔ تو حاصل یہ ہوگا کہ نبی کریمؐ تاخیر کیا کرتے تھے۔

اشکالات ص ۱۱۳ س ۱۸ فان قال قائل وکیف ذالک کذالک اب یہاں سے مسلسل تین اشکالات اور جوابات

پیش کیے جاتے ہیں۔

اشکال نمبر ۱ مذکورہ عبارت سے تقریباً چار سطروں کے اندر پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت انس رضؓ کی روایت سے تاخیر عصر پر کس طرح استدلال کیا جا سکتا ہے۔ حالانکہ حضرت انس رضؓ سے علاء ابن عبد الرحمنؒ کے طریق سے۔ عصر کی نماز میں تاخیر کرنے والوں کی مذمت میں ان کا قول ثابت ہے کہ ایک دفعہ حضرت انس رضؓ نے ظہر کی نماز کے کچھ فاصلہ کے بعد عصر کی نماز ادا کی۔ اور نماز سے فراغت کے بعد حضرت انس رضؓ سے لوگوں نے دریافت کیا کہ حضرت! آپ نے عصر کی نماز میں تعجیل کیوں فرمائی ہے۔ تو حضرت انس رضؓ نے فرمایا کہ عصر کی نماز میں اس طرح تاخیر کرنا کہ سورج میں تغیر آجائے یہ منافقین کی نماز اور ان کی عادت ہے کہ جب سورج میں تغیر آجائے۔ اور شیطان کے دونوں سینگوں کے درمیان سورج ہوتا ہے۔ یعنی غروب ہونے کے قریب ہوتا ہے تو جلدی سے مرغی کے دانہ چگنے کی طرح چار رکعت پڑھ لیتے ہیں۔ اور اس میں اللہ کا ذکر اور قرأت بہت کم کیا کرتے ہیں۔ تو اب بتلاؤ کہ حضرت انس رضؓ کے اس قول سے بالکل ظاہر ہوتا ہے کہ عصر کی نماز میں تعجیل افضل ہے۔ تو ان کی روایات سے تاخیر پر استدلال کرنا کس طرح درست ہو سکتا ہے۔؟

جواب ص ۱۱۳ س ۲۲ قیل لہ فقد بین انس رضؓ فی ھذا الحدیث التاخیر المکروہ ماھو۔ یہاں سے چار سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ تاخیر کی دو قسمیں ہیں۔

تاخیر کی حیثیت

(۱) **تاخیر مکروہ**: یعنی اتنی تاخیر کر دی جائے کہ جس سے سورج غروب ہونے کے قریب ہو جائے اور سورج میں تغیر آجائے

یا سورج میں تغیر آجانے سے پہلے اتنی دیر پہلے شروع کی جائے کہ وقت مکروہ داخل ہونے سے پہلے پہلے اطمینان کے ساتھ ادا نہ کی جاسکے۔ تو اس طرح کی تاخیر مذموم اور مکروہ ہے۔

(۲) تاخیر مستحب: یعنی اس طرح تاخیر کی جائے کہ سورج میں تغیر آنے سے پہلے پہلے خوب اطمینان اور طمانینت کے ساتھ چار رکعت ادا کی جاسکے۔ پھر نماز میں فساد آجانے کی وجہ سے دوبارہ تغیر شمس سے پہلے پہلے مستحب وقت میں اعادہ کیا جاسکے۔

تو حضرت انسؓ نے جس تاخیر کی مذمت میں قول رسولؐ نقل فرمایا ہے اس سے اول الذکر تاخیر مراد ہے۔ جو کہ مکروہ ہے۔ اور مؤخر الذکر تاخیر کے متعلق حضرت انسؓ کی روایت نہیں ہے بلکہ مؤخر الذکر تاخیر مستحب ہے جیسا کہ حضرت انسؓ کی دوسری روایات سے ظاہر ہوتا ہے جس کو حضرت ابو الابیضؓ وغیرہ نے حضرت انسؓ سے روایت کیا ہے۔ اور اس کی موافقت میں حضرت ابو مسعود انصاریؓ کی روایت بھی گذری ہے لہٰذا کوئی اشکال کی بات نہیں ہے۔

اشکال (۲) ص ۱۱۳ س ۲۶ فان قال قائل ـ سے پانچ سطروں کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے۔ اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضور عصر کی نماز سے فراغت حاصل کرتے تھے اس حال میں کہ سورج کی روشنی حضرت عائشہ صدیقہؓ کے حجرہ کے اندر رہتی تھی۔ اور حضرت صدیقہ کے حجرے میں دیوار عائشہ کا سایہ ظاہر اور نمایاں ہونے سے پہلے نماز سے فراغت حاصل کرتے تھے۔

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عصر کی نماز اول وقت میں پڑھی جاتی تھی۔ صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو حضرت عروہ ابن زبیرؓ

سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

حلِّ لغات

ص ۱۱۴ س ۱ لم یفئ الفئ بعد۔ فا رلیفی بمعنی ظہر یظہر اور صعد یصعد کے ہیں۔ یعنی ظاہر اور نمایاں ہونے کے معنے میں ہے۔ اور الفئ بمعنی سایہ۔ ترجمہ یہ ہوگا کہ حضورؐ عصر کی نماز سے فراغت حاصل کرتے تھے اس حال میں کہ سورج کی روشنی حجرہ عائشہؓ میں ہوتی تھی۔ اور دیوار کا سایہ ظاہر اور نمایاں نہیں ہوتا تھا۔

جواب

ص ۱۱۴ س ۲ قیل لہ قد یجوز ان یکون ذالک کذالک وقد اخّر العصر لقصر حجرتہا۔ یہاں سے ایک سطر کے اندر جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ واقعہ ایسا ہی تھا جیسا کہ تم نے اشکال میں بیان کیا ہے۔ لیکن حضرت عائشہؓ کے حجرہ کی دیوار بہت نیچی تھی۔ اور سامنے صحن کی دیوار بھی بہت نیچی تھی کہ تغیر شمس کے قریب تک دیوار عائشہؓ کا سایہ حجرہ عائشہؓ میں نمایاں نہیں ہوتا تھا۔ اس سے اس لئے استدلال کرنا درست نہیں ہو سکتا کیونکہ سورج غروب ہونے کے قریب جاکر کے حجرہ عائشہؓ میں سایہ پہونچتا تھا۔ لہذا یہ حدیث شریف تعجیل عصر کی دلیل نہیں بن سکتی۔

اشکال ۳

ص ۱۱۴ س ۴ وذکر فی ذالک ما حدّثنا عبد الغنی بن ابی عقیل۔ سے تقریباً ڈھائی سطروں کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت سیار بن سلامۃؓ فرماتے ہیں کہ میں اپنے والد کے ساتھ حضرت ابو برزہؓ کے پاس حاضر ہوا تو ابو برزہؓ نے فرمایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی نماز اس حال میں ادا فرمایا کرتے تھے کہ نماز سے فراغت حاصل کرکے آدمی مدینہ المنورہ

کے بالکل کنارے تک چل کر پہونچ جاتا تھا اس حال میں کہ سورج بالکل چمکدار اور صاف شفاف ہوتا۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد نبوی میں عصر کی نماز میں تعجیل کی جاتی تھی۔

جواب ص ۱۱۴ قیل لہ قد مضی جوابنا فی ھذا فیما تقدم من ھذا الباب۔ سے تقریباً چار سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ تم نے جو اشکال پیش کیا ہے کوئی نیا اشکال نہیں ہے۔ ایسے ہی اشکالات اس باب کے اندر ماقبل میں بہت گذرے ہیں۔ اور وہیں ان سب کے جوابات بھی دیئے گئے ہیں۔ اس لئے کہ تعجیل عصر کے سلسلہ میں جتنی بھی روایات ہیں۔ ان سب کے اندر تاخیر عصر پر دلیل بھی موجود ہے۔ جیسا کہ ہم نے ماقبل میں نو قسم کی روایات کو صحیح قرار دے کر تطبیق دی ہے اور جو بھی روایت تعجیل عصر پر دلالت کرتی ہے اس کے معارض تاخیر عصر پر دلالت کرنے والی کوئی نہ کوئی روایت آجاتی ہے۔ تو اس وجہ سے ہم نے تاخیر عصر کو مستحب قرار دیا ہے۔ بشرطیکہ اتنی تاخیر نہ ہو کہ جس سے سورج میں تغیر آنے لگے۔

وَلو خلینا والنظر۔ اس عبارت سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اگر ہم روایات کو چھوڑ کر قیاس اور نظر کو لیتے ہیں تو تمام نمازوں کو اول وقت میں پڑھنا تین وجہوں سے افضل معلوم ہوتا ہے۔

نمبر (۱): اول وقت میں پڑھنے میں سبب وجوب کے بعد متصلاً حکم خدا کی تعمیل ہوتی ہے

نمبر (۲): ابوداؤد شریف میں روایت ہے ای الاعمال افضل قال الصلوٰۃ فی اول وقتہا

نمبر (۳): تاخیر کے اندر سستی اور غفلت پائی جاتی ہے۔ اسلئے منافقین کے ساتھ مشابہت کا شائبہ ہوتا ہے۔

تو ان تینوں وجہوں سے ہر نماز میں تعجیل افضل معلوم ہوتی ہے لیکن تاخیر پر دلالت کرنیوالی تواتر کے ساتھ روایات وارد ہوئی ہیں اس لئے تاخیر کو اولیٰ کہا جاتا ہے

حل لغات

لوٹ ص ۱۱۴ س ۱۸ صححت وجمعت۔ ترجمہ یہ ہے کہ ہم نے متعارض روایات کو صحیح قرار دے کر تطبیق دی ہے

دلیل ۵ ص ۱۱۴ س ۹ وقد روی عن اصحابہ من بعدہ ما یدل علیٰ ذالک سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا حکم نامہ جو انہوں نے اپنے عمال اور گورنروں کی طرف بھیجا تھا اس میں یہ حکم موجود تھا کہ عصر کی نماز سورج غروب ہونے سے اتنی دیر پہلے پڑھی جائے کہ جتنی دیر میں کوئی آدمی سواری کے ساتھ دو تین فرسخ (دو فرسخ چھ میل اور تین فرسخ نو میل) تک چل سکے۔ اور گھوڑے کی سواری کے ساتھ نو میل تک آدھا گھنٹہ میں بآسانی طے کیا جا سکتا ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ عصر کی نماز میں تاخیر افضل ہے۔

اگر تعجیل کا حکم ہوتا تو اتنی دیر پہلے پڑھنے کا حکم ہوتا کہ جتنی دیر میں بیس۔ پچیس ۲۵ میل چل سکے۔ نیز حضرت ابو ہریرہؓ کا عمل حضرت عکرمہؒ نقل فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ ہم لوگ ایک جنازہ کے ساتھ تھے جب عصر کا وقت ہوگیا تو انہوں نے عصر کی نماز نہیں پڑھی۔ اور متعدد بار ہم نے ان کی طرف مراجعت کی کہ حضرت! عصر کا وقت ہو چکا ہے تو انہوں نے عصر کی نماز نہیں پڑھی۔ یہاں تک کہ جب سورج کی روشنی مدینۃ المنورہ کی اونچی پہاڑی کی چوٹی پر نظر آنے لگی تو عصر

کی نماز ادا فرمائی۔ یعنی مستحب وقت کے آخر میں جا کر عصر کی نماز ادا فرمائی ہے۔

اسی طرح حضرت امام نخعیؒ اپنے مخاطبین سے فرماتے ہیں کہ صحابہؓ کرام اور اجلہ تابعینؒ عصر اور ظہر کی نماز کو بہت زیادہ تاخیر کرکے پڑھتے تھے۔

تو حضرت عمرؓ کے حکم نامہ اور حضرت ابوہریرہؓ کا عمل اور اجلہ صحابہؓ کرام اور تابعین عظام کا عمل سب اس بات پر متفق ہیں کہ عصر کی نماز میں تاخیر کی جائے۔ تو کہنا ہوگا کہ تعجیل کے مقابلہ میں تاخیر افضل ہوگی۔

ائمہ کے دلائل کا نچوڑ

ص۱۱۴ س۱۸ فلما جاء هذا من افعالهم واقوالهم مختلفا علی ما ذکرنا۔ یہاں سے تقریباً چھ سطروں کے اندر ماقبل کی تمام روایات اور اقوال وافعالِ صحابہ وتابعین کا نچوڑ پیش کیا جاتا ہے۔

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اب تک آپ کے سامنے صحابہؓ کرام کے جو اقوال وافعال آئے ہیں وہ سب کے سب ہمارے مدعاء کے موافق ہیں۔ اور حضورﷺ سے یہ مروی ہے کہ نبی کریم صلعم سورج بلند رہنے کی حالت میں عصر کی نماز ادا فرماتے تھے۔ اور بعض روایات میں ہے کہ سورج دن کے کنارے پہ پہونچنے پر عصر کی نماز ادا فرماتے تھے۔

تو ان تمام روایات کے ذریعہ سے استدلال کرنا۔ اور ان تمام روایات کی مخالف روایات کو ترک کرنا ہم پر واجب ہوگا۔ اور عصر کی نماز میں اس طرح تاخیر کریں کہ جس سے وقت مکروہ داخل نہ ہو جائے جیسا کہ علاء بن عبدالرحمنؒ کی روایت میں منافقین کی نماز کے بارے میں وعید آئی ہے۔

لہٰذا کہنا ہوگا کہ وقت مکروہ سے پہلے وقت مستحب کے اندر عصر کی نماز کو مؤخر کرنا زیادہ افضل ہوگا جس میں اطمینان اور سکون کے ساتھ نماز کے ہر ارکان ادا کئے جاسکیں۔ اور فساد کی صورت میں بھی وقت مکروہ سے پہلے پہلے اعادہ کیا جاسکے۔

دلیل ۶ ص ۱۱۳ س ۲۲ ولقد روی عن ابی قلابۃ انہ قال انما سمیت العصر لتعصر۔ یہاں سے تقریباً چار سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ عصر کی نماز کا نام عصر کیوں رکھا گیا ہے؟ تو حضرت ابو قلابہؒ اس کی وجہ تسمیہ بیان فرماتے ہیں کہ تعصر بمعنی تاخر کے ہے۔ تو عصر کی نماز کو لفظ عصر کے ساتھ موسوم کرنے کا مقصد یہ ہے کہ اس میں تاخیر کی جائے۔ اسی وجہ سے ہم نے وقت مکروہ سے پہلے پہلے مستحب وقت کے اندر اندر تاخیر کرنے کو افضل کہا ہے۔ یہی ہمارے علماء ثلٰثہ کا قول ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔

اشکال ۴ ص ۱۱۴ س ۲۷ فان احتج محتج فی التکبیر بہا ایضاً۔ سے دو سطروں کے اندر اشکال پیش کیا جاتا ہے۔ اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت رافع بن خدیجؓ فرماتے ہیں کہ ہم حضورؐ کے ساتھ عصر کی نماز پڑھ کر پھر اونٹ ذبح کرتے تھے۔ اور پھر ان کو دس حصوں میں تقسیم کر کے پھر سورج غروب ہونیسے پہلے پہلے کھالیتے تھے۔

تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عصر کی نماز بالکل اول وقت میں پڑھی گئی ہوگی۔ اسی وجہ سے اتنا وقت ملا ہے۔

جواب ص ۱۱۴ س ۲۹ قیل لہ قد یجوز ان یکونوا یفعلون ذالک بسرعۃ۔ سے ایک سطر کے اندر دیا جاتا ہے۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرات صحابہ کرام کے اندر اللہ تعالیٰ نے فن قصابیت کی صلاحیت بھی بہت اعلیٰ درجہ کی عطا فرمائی تھی۔ تو وہ حضرات اپنی فن کاری سے دس پندرہ منٹ کے اندر اندر جانور ذبح کر کے گوشت تقسیم کر لیا کرتے تھے جیسا کہ اس زمانہ میں اس فن کے ماہرین کا مشاہدہ ہمارے سامنے ہے کہ قصاب تن تنہا ایک جانور کو ذبح کر کے پندرہ بیس منٹ کے اندر اندر ٹکڑا ٹکڑا کر دیتا ہے۔ اور حضرات صحابہ کرام ان سے زیادہ ماہر تھے۔

نیز حدیث کے سیاق وسباق سے معلوم ہوتا ہے کہ متعدد افراد لگ جاتے تھے۔ اور پکنے میں زیادہ سے زیادہ آدھا گھنٹہ لگ سکتا ہے۔ لہذا کل گھنٹہ پون گھنٹہ کا وقت سورج غروب ہونے سے پہلے باقی رہتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ حضور ﷺ نے سورج غروب ہونے سے تقریباً ایک گھنٹہ پہلے عصر کی نماز ادا فرمائی ہے۔ اور گھنٹہ پون گھنٹہ پہلے پڑھنا اول وقت میں نہیں ہوتا ہے بلکہ مستحب وقت کے آخر میں ہوتا ہے۔

دلیل (۷) وقد ذکرنا فی باب مواقیت الصلوٰۃ ص۱۱۵ س۱ سے اخیر باب تک پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ باب مواقیت الصلوٰۃ کے اندر حضرت بریدہؓ کی روایت ص۸۸ س۲۲ میں گذری ہے۔ جس میں اس بات کی وضاحت ہے کہ حضور ﷺ نے یوم اول میں عصر کی نماز اس حال میں ادا فرمائی کہ سورج بلندی پر تھا۔ اور یوم ثانی میں عصر کی نماز یوم اول میں جتنا مؤخر فرمایا تھا۔ اس کے مقابلہ میں زیادہ مؤخر فرمایا۔ تو اس حدیث شریف کے سیاق وسباق سے واضح ہوتا ہے کہ فی الجملہ یوم اول میں بھی عصر کی نماز کو مؤخر فرمایا تھا اسی وجہ سے یہ فرمایا کہ یوم اول کے مقابلہ میں یوم ثانی میں زیادہ مؤخر فرمایا ہے تو معلوم ہوا کہ یوم اول اور یوم ثانی دونوں کے اندر عصر کی نماز کو فی الجملہ

مؤخر کیا گیا تھا۔ اس لئے کہنا ہو گا کہ عصر کی نماز میں تاخیر افضل ہے۔ یہی ہمارے علماء ثلثہ رحمہم اللہ کا قول ہے۔

دلیل (۸) علامہ کاسانی رحمہ اللہ نے بدائع الصنائع کے اندر تاخیر عصر کی یہ علت بیان فرمائی ہے کہ عصر کی نماز سے پہلے نوافل جائز ہیں اور اس کی فضیلت بھی بہت آئی ہے۔ اور عصر کی نماز کے بعد نوافل جائز نہیں ہیں۔ تو اگر اول وقت میں عصر کی نماز پڑھی جائے تو نفل نماز پڑھنے کا موقع نہیں ملتا ہے جس کی فضیلت آئی ہے۔ اور تاخیر کرنے میں نوافل کا زیادہ موقع ملتا ہے۔ اس لئے کہنا ہو گا کہ عصر کی نماز میں تاخیر افضل ہے۔

باب رفع الیدین فی افتتاح الصلوٰۃ الی این یبلغ بہما

اس باب کے تحت تین مسائل زیر غور ہیں۔

مسئلہ (۱): تکبیر تحریمہ کا تلفظ کس درجہ کا حکم رکھتا ہے۔؟

مسئلہ (۲): جن لوگوں کے نزدیک تکبیر تحریمہ کا تلفظ واجب ہے وہ کس درجہ کا واجب ہے؟

مسئلہ (۳): بوقت تکبیر تحریمہ رفع یدین کہاں تک کیا جائے۔ اسی مسئلہ پر اس باب میں بحث کی جائے گی۔ اب سنو تفصیل:

مسئلہ (۱) تکبیر تحریمہ کا تلفظ کس درجہ کا حکم رکھتا ہے اس سلسلہ میں اوجز المسالک ج ۱ ص ۲۰۱۔ امانی الاحبار ج ۳ ص ۱۔ بذل المجہود ج ۱ ص ۴۶۳ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل فرماتے ہیں۔

مذہب (۱) امام ابن شہاب زہری رحمہ اللہ۔ سعید ابن مسیب رحمہ اللہ۔ حسن بصری رحمہ اللہ امام اوزاعی رحمہ اللہ اور قتادہ رحمہ اللہ وغیرہ کے نزدیک تکبیر تحریمہ کا تلفظ سنت ہے۔

مذہب (۲) ائمہ اربعہؒ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک تکبیر تحریمہ کا تلفظ واجب ہے۔

مسئلہ (۲) جن لوگوں کے نزدیک تکبیر تحریمہ کا تلفظ واجب ہے وہ کس درجہ کا واجب ہے؟ اس سلسلہ میں دو مذہب ہیں

مذہب (۱) شافعیہؒ، مالکیہؒ اور حنابلہؒ کے نزدیک تکبیر تحریمہ کا تلفظ رکن کے درجہ میں ہے۔

مذہب (۲) حضرات حنفیہؒ کے نزدیک تکبیر تحریمہ کا تلفظ شرط کے درجہ میں ہے۔

مسئلہ (۳) بوقت تکبیر تحریمہ رفع یدین کہاں تک کیا جائے؟ یہی اس باب کے اندر زیر بحث مسئلہ ہے۔ اس سلسلہ میں اوجز المسالک ج۱ ص۲۰۱، معارف السنن ج۲ ص۴۵۲، بذل المجہود ج۲ ص۱، امانی الاحبار ج۳ ص۱، ج۲ ص۴، ج۳ ص۸، اور طحاوی شریف ج۱ ص۱۱۵ میں کچھ فرق کے ساتھ تین مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب (۱) امام احمد ابن حنبلؒ کی ایک روایت۔ بعض مالکیہؒ اور بعض عراقین کے نزدیک بوقت تکبیر تحریمہ رفع یدین علی الاطلاق مسنون ہے۔ اور کہاں تک اٹھانا مسنون ہے اس کی کوئی حد متعین نہیں ہے۔ یہی لوگ ص۱۱۵/۸ فذہب قوم الی ان الرجل الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب (۲) امام احمد بن حنبلؒ کے قول مشہور، اکثر مالکیہ اور حضرات شافعیہؒ کے نزدیک بوقت تکبیر تحریمہ مونڈھوں تک رفع یدین مسنون ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر ص۱۱۵/۹ وخالفہم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔

مذہب (۳) حضرات حنفیہؒ۔ سفیان ثوریؒ، ابراهیم نخعیؒ اور

وہب ابن منبہؒ کے نزدیک بوقت تکبیر تحریمہ اذنین تک رفع یدین مسنون ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر ص۱۱۵ س۲۷ وخالفہم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔

دلائل

اب علی الترتیب ہر ایک کی دلیل سنتے جاؤ

مذہب ۱ (قائلین علی الاطلاق کی دلیل)

باب کے شروع میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ جس کے اندر صرف اتنا کہا گیا ہے کہ حضورؐ نماز کے لئے کھڑے ہوجاتے تو اپنے دونوں ہاتھوں کو کھینچ کر اوپر کو اٹھاتے۔ کہاں تک اٹھاتے تھے اس کی کوئی حد متعین نہیں ہے۔ اس لئے کہنا ہوگا کہ رفع یدین کی کوئی حد متعین نہیں ہے۔

مذہب ۲ یعنی قائلین رفع یدین الی المنکبین کی دلیل

ص۱۱۵ س۱۰ واحتجوا فی ذالک بما حدثنا الربیع ابن سلیمانؒ سے تقریباً بارہ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ ان کی دلیل وہ حدیث شریف ہے جس کے اندر حضورؐ کا بوقت تحریمہ دونوں ہاتھوں کا اٹھانا ثابت ہے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے تین صحابیؓ سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی (۱): حضرت علیؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی (۲): حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے تین سندوں کے ساتھ

صحابی (۳): حضرت ابو حمید ساعدیؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

تو ان تمام روایات کے مضمون سے بوقت تکبیر تحریمہ مونڈھوں تک رفع یدین مسنون ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے کہنا ہوگا کہ مونڈھوں تک رفع یدین مسنون ہے

حضرت ابو حمید ساعدیؓ کی روایت کا ترجمہ

ص۱۱۵ س۱۱ قال حدثنا محمد ابن عمرو ابن عطاء قال سمعت ابا حمید الساعدی فی عشرۃ من اصحاب رسول اللہ ۔ حضرت محمد ابن عمرو ابن عطاء فرماتے ہیں کہ میں نے دس صحابہ رسولؐ جن میں حضرت ابو قتادہؓ بھی تھے۔ اور بعض روایات کے اندر حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت سہل ابن سعدؓ وغیرہ بھی موجود تھے۔ ان کے درمیان ابو حمید ساعدیؓ کو کہتے ہوئے سنا وہ فرمارہے تھے کہ میں حضور کی نماز کو تمہارے مقابلہ میں زیادہ جانتا ہوں تو دوسرے صحابہ نے کہا ایسا کیوں ہے؟ اللہ کی قسم تم حضورؐ کی خدمت میں ہم سے زیادہ نہیں رہے ہو۔ اور نہ حضورؐ کی صحبت میں ہم پر مقدم ہو۔ تو ابو حمید الساعدیؓ نے فرمایا کہ کیوں نہ جانوں۔ تو دوسرے صحابہ نے کہا کہ اچھا تو پیش کرو، تو ابو حمید ساعدیؓ نے فرمایا کہ حضورؐ جب نماز شروع فرماتے تو دونوں ہاتھوں کو مونڈھوں تک اٹھاتے تو وہاں موجود صحابہ نے متفق ہو کر ان کی تصدیق کی کہ حضور ایسے ہی نماز پڑھا کرتے تھے۔

رفع یدین علی الاطلاق کے قائلین کی دلیل کا جواب

ص۱۱۵ س۲۲ قال ابو جعفر فذہب قوم الی ہذا فقالوا الرفع فی التکبیر فی افتتاح الصلوٰۃ الخ سے تقریباً چھ سطروں کے اندر ان کی پیش کردہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کا جواب دیا جاتا ہے کہ

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت قائلین رفع یدین الی المنکبین کے مخالف نہیں ہے کیونکہ ان کی روایت میں دو احتمال ہیں۔

احتمال ۱ اس سے مراد مونڈھوں تک ہاتھوں کو اٹھانا ہے۔ تو اس صورت میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت مذہب (۲) کے موافق ہو جائے گی۔

احتمال ۲ ان کی روایت میں یہ مراد ہے کہ دونوں ہاتھوں کو نماز سے پہلے دعا کے لئے اٹھایا تھا۔ پھر اس کے بعد تکبیر تحریمہ کے لئے دوبارہ مونڈھوں تک اٹھایا ہے۔ تو دونوں قسم کی روایت کے درمیان تطبیق یوں ہو گی کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت تکبیر تحریمہ سے پہلے دعا کے لئے ہاتھ اٹھانے پر محمول ہو گی۔ اب دونوں قسم کی روایات کے درمیان تعارض نہیں رہے گا۔

رفع یدین بالدعاء بین الاقامۃ والتحریمۃ

سوال سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا تکبیر تحریمہ سے پہلے ہاتھ اٹھا کر دعا مانگنا جائز ہے؟ جیسا کہ امانی الاحبار ج۳ میں بیہقی شریف اور طبرانی کی معجم الاوسط کے حوالہ سے اس کی مشروعیت کی حدیث شریف نقل فرمائی ہے۔ تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اقامت اور تکبیر تحریمہ کے درمیان ہاتھ اٹھا کر دعا مانگنا ثابت ہے۔

جواب

اس کے دو جواب دیئے جاتے ہیں

جواب (۱) یہ روایات اذان و اقامت کی مشروعیت سے پہلے کے اعتبار سے ہیں بعد میں منسوخ ہو چکی ہیں۔ اسی وجہ سے حضرات اجلہ صحابہ اور ائمہ مجتہدین کا عمل و مسلک اسی پر ثابت

ہے کہ تکبیر تحریمہ اور اقامت کے درمیان کسی قسم کا فصل نہ ہو بلکہ قدقامت الصلوٰۃ پر امام تکبیر تحریمہ کہے گا جیسا کہ حسب ذیل آثار و اقوال سے واضح ہوتا ہے۔ (۱) عن سوید بن غفلۃ ان عمرؓ کان اذا انتہی المؤذن الی قولہ قد قامت الصلوٰۃ کبر الخ (بدائع الصنائع ص۲۰۰ ج۱)

(۲) فاذا قال قد قامت الصلوٰۃ کبر الامام الخ (نووی ص۲۲۱ ج۱)

(۳) فاذا قال قد قامت الصلوٰۃ کبر الامام لانہ امین الشرع وقد اخبر لقیامہا فیجب تصدیقہ (اعلاء السنن ص۳۲۸ ج۴)

(۴) ومنہا ان المؤذن اذا قال قد قامت الصلوٰۃ کبر الامام فی قول ابی حنیفۃ ومحمد الخ (بدائع الصنائع ص۲۰۰ ج۱)

درمختار کوئٹہ فی باب آداب الصلوٰۃ ص۳۵۴ ج۱)

جواب (۲) دعاء بین الاقامۃ والتکبیر کی روایات سب ضعیف ہیں اس لئے حجت نہیں بن سکتیں۔

اذنین تک رفع یدین کے قائلین کی دلیل

ص۱۱۵ س۲۸ واحتجوا فی ذالک بما حدثنا ابوبکرۃ سے ساڑھے نو سطروں کے اندر ان کی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ وہ حدیث شریف ہے جس کے اندر بوقت تکبیر تحریمہ اذنین تک رفع یدین ثابت ہے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے چار صحابی سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی (۱) حضرت براء ابن عازبؓ ہیں۔ ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے۔ ان کی روایت میں صاف لفظوں میں موجود ہے کہ حضورؐ بوقت تکبیر تحریمہ اپنے دونوں ہاتھوں کے انگوٹھوں کو اپنے دونوں کانوں کے برابر کرلیا کرتے تھے۔

صحابی (۲) حضرت وائل ابن حجرؓ ہیں۔ ان کی روایت دو (۲) سندوں کے ساتھ ہے۔

صحابی (۳) حضرت مالک ابن حویرثؓ ہیں۔ ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے۔ اور ان کی روایت کے اندر فوق اذنیہ کا لفظ ہے۔

صحابی (۴) حضرت ابو حمید ساعدیؓ ہیں۔ ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے۔ نیز ان کی روایت کے اندر رفع یدیہ حذاء وجہہ کا لفظ ہے۔ اس کا مفہوم بھی کانوں تک ہاتھ اٹھانا ہی ہے روایت کا ماحصل یہ نکلتا ہے کہ دونوں ہاتھوں کے انگوٹھوں کو دونوں کانوں کی لو تک کرلیا جائے۔ لہٰذا یہی مسنون طریقہ ہوگا

مذکورہ تینوں قسموں کی روایات کی توجیہ

ص ۱۱۹ س ۹ فلما اختلفت ہذہ الآثار عن رسول اللہ سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر تینوں قسموں کی روایات کے اندر کیا توجیہ و تاویل ہوسکتی ہے۔ اس کی توجیہ بیان کرنا چاہتے ہیں۔ توجیہ کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلی قسم کی روایت جو ابو ہریرہؓ سے مروی ہے۔ اس کے اندر رفع یدین کی کوئی حد متعین نہیں ہے بلکہ اس میں مختلف احتمالات ہوسکتے ہیں اس لئے وہ دیگر روایات کے معارض نہیں ہوگی۔ اور دوسری قسم کی روایات میں مونڈھوں تک حد متعین ہے۔ اسی طرح تیسری قسم کی روایات میں اذنین تک حد متعین ہے۔ اس لئے فصل ثانی اور فصل ثالث کی روایات میں سخت قسم کا تعارض واقع ہوا ہے۔ اس تعارض کے دفعیہ کی صورت یہ ہے کہ جن روایات کے اندر مونڈھوں تک ہاتھ اٹھانا ثابت ہے وہ سردی کے زمانہ کے اعتبار سے ہیکہ

صحابۂ کرام سردی کے زمانہ میں موٹے کپڑے پہنتے تھے۔ اور موٹی موٹی چادریں اوڑھ لیا کرتے تھے۔ شدت سردی کی وجہ سے تکبیر تحریمہ کے وقت میں چادروں کے اندر سے ہاتھ باہر نہیں نکالا کرتے تھے۔ بلکہ چادروں کے اندر ہی اندر ہاتھوں کو اٹھا لیا کرتے تھے جس میں صرف مونڈھوں تک ہاتھ اٹھایا جاتا تھا۔ لہٰذا جن روایات میں مونڈھوں تک ہاتھ اٹھانے کا ذکر موجود ہے وہ کپڑوں کے اندر اندر ہاتھ اٹھانے کے اعتبار سے ہے۔ اور جن روایات کے اندر اذنین تک ہاتھ اٹھانے کا ذکر ہے وہ عام حالات کے اعتبار سے ہے کہ جن میں ہاتھ چادروں کے اندر نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا عام حالات کا حکم یہی ہوگا کہ بوقت تکبیر تحریمہ ہاتھوں کو مونڈھوں تک اٹھایا جائے۔ اس کی دلیل حضرت وائل ابن حجرؓ کی روایت ہے جو اسی عبارت کے ذیل میں حضرت عاصم ابن کلیبؒ کے طریق سے ص۱۱ فاذا فہد ابن سلیمان قد حدثنا سے تقریباً تین سطروں کے اندر مروی ہے

دوسری قسم کی روایات کا جواب

ص۱۱ وہم یحتمل حدیث ابن عمر سے آخر باب تک جواب دیا جاتا ہے۔ اور جواب کو دو ٹکڑوں میں پیش کیا جائے گا۔

پہلا ٹکڑا مذکورہ عبارت کے اندر تقریباً تین سطروں کے اندر ہوگا۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ اور ابو حمید ساعدیؓ کی روایت کے اندر مونڈھوں تک ہاتھ اٹھانے کا ذکر موجود ہے وہ چادروں کے باہر ہونے کے اعتبار سے نہ ہوگا۔ بلکہ چادروں کے اندر ہونے کے اعتبار سے ہوگا تاکہ روایت کے اندر تعارض واقع نہ ہو۔ اور حضرت وائل ابن حجر کی روایت کے اندر۔ نیز تیسری

قسم کی روایت جس میں اذنین تک ہاتھوں کے اٹھانے کا تذکرہ ہے وہ عام حالات کے اعتبار سے ہوگا۔ لہذا تسلیم کرنا ہوگا کہ عام حالات میں بوقت تکبیر تحریمہ اذنین تک رفع یدین مسنون ہوگا۔

دوسرا ٹکڑا ص۱۱۶/۱ واما ما رویناہ عن علیؓ سے آخر باب تک
اس کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت علیؓ سے جو مونڈھوں تک ہاتھ اٹھانے کی روایت مسنون ہے وہ روایت بے انتہا ضعیف ہے کہ اس کی سند کے اندر عبد الرحمن ابن ابی الزنادؒ آیا ہے جو متکلم فیہ راوی ہے۔ اور اس راوی کے متعلق تفصیلی بحث تکبیر رکوع کے وقت میں رفع یدین کی جو بحث آگے آرہی ہے اس میں بیان کی جائے گی۔ لہذا حضرت علیؓ کی روایت سے استدلال درست نہیں ہو سکتا بلکہ مجموعی اعتبار سے حضرت وائل ابن حجرؓ کی روایت پر عمل کرنا مسنون ہوگا۔ یہی ہمارے علماء ثلثہؒ کا قول ہے۔

باب ما یقال فی الصلوٰۃ بعد تکبیر الافتتاح

تکبیر تحریمہ کے بعد قرأت سے پہلے تعوذ و تسمیہ پڑھنا ائمہ اور محققین کے نزدیک جائز اور مسنون ہے لیکن اختلاف اس بارے میں ہے کہ تکبیر تحریمہ کے بعد قرأت سے پہلے ثناء اور توجیہ (انی وجہت وجھی للذی الآیۃ) کا پڑھنا جائز اور مسنون ہے یا نہیں۔؟ تو اس سلسلے میں بدایۃ المجتہد ص۱۲۳/۱، بذل المجہود ص۲۶/۲، امانی الاحبار ص۲۱/۲ میں چار مذاہب نقل فرمائے ہیں انہیں سے دو مذہب سے متعلق اس کتاب میں بحث نہیں کی جائے گی اور مابقیہ میں بحث کی جائے گی۔

مذہب (۱) امام مالکؒ کے نزدیک تکبیر تحریمہ کے بعد ثناء

اور توجیہ دونوں کا پڑھنا واجب ہے نہ سنت۔ اور ان کے پڑھنے کا یہاں پر کوئی فائدہ بھی نہیں ہے

مذہب (۲) امام شافعیؒ کے نزدیک ثنا اور توجیہ دونوں پڑھنا واجب ہے جیسا کہ ابن رشد مالکیؒ نے بدایۃ المجتہد ص۱۲۲ ج۱ میں نقل فرمایا ہے۔ ان دونوں مذاہب سے متعلق ہم اس باب میں بحث نہیں کریں گے۔

مذہب (۳) امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ، سفیان ثوریؒ، امام احمد ابن حنبلؒ، اسحٰق ابن راہویہؒ، عطاء ابن رباحؒ۔ اور داؤد ظاہریؒ وغیرہ کے نزدیک ثناء پڑھنا واجب ہے جو لا الٰہ غیرک پر ختم ہوتی ہے اور توجیہ پڑھنا مسنون نہیں ہے۔ یہی فتاویٰ عالمگیری ص۷۳ ج۱ پر موجود ہے اور یہی لوگ کتاب کے اندر ص۱۱۷ س۱۲ قال ابوجعفر فذہب قوم" کے مصداق ہیں۔ اس مذہب کو ہم فریق اول قرار دیں گے۔

مذہب (۴) امام ابو یوسفؒ، امام طحاویؒ، ابو اسحٰق مروزیؒ، ابو حامد غزالیؒ۔ امام اوزاعیؒ اور طاؤس ابن کیسانؒ وغیرہ کے نزدیک ثناء اور توجیہ دونوں کا پڑھنا مسنون ہے یہی لوگ کتاب کے اندر ص۱۱۷ س۱۴ وخالفہم فی ذالک آخرون فقالوا بل ینبغی لہم ان یزید الخ کے مصداق ہیں۔ اس مذہب کو ہم فریق ثانی قرار دیں گے

دلائل

فریق اول کی دلیل اس باب کے شروع کی وہ حدیث شریف ہے جس کے اندر ثناء پڑھنا ثابت ہے اور توجیہ پڑھنا ثابت نہیں ہے۔ اس مضمون کی حدیث شریف کو

صاحب کتاب نے تین صحابی سے دس سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے

صحابی (۱) حضرت ابو سعید خدری رضؓ سے دو سندوں کے ساتھ ہے ان کی روایت کے اندر ولا الٰہ غیرک کے بعد لا الٰہ الا اللّٰہ واللّٰہ اکبر کبیرًا کا اضافہ ہے لیکن توجیہ کا تذکرہ نہیں ہے۔ اس کے بعد تعوذ کا ذکر ہے۔

صحابی (۲) حضرت عائشہ صدیقہ رضؓ سے دو سندوں کے ساتھ ہے ان کی روایت میں ولا الٰہ غیرک تک ہے۔

صحابی (۳) حضرت عمر فاروق رضؓ سے چھ سندوں کے ساتھ ہے۔ ان کی روایت میں بھی ولا الٰہ غیرک سے زائد نہیں ہے

ان تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ثناء پر زائد توجیہ وغیرہ و دیگر دعائیں اس مقام پر مسنون نہیں ہیں۔

فریق ثانی کی دلیل ص ۱۲۱ وخالفہم فی ذالک آخرون فقالوا بل ینبغی لہ ان یزید بعد ہذا سے آخر باب تک یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت علی رضؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ جب حضورؐ نماز شروع فرماتے تو آیت توجیہ مکمل پڑھتے تھے۔ لہٰذا ہوگا کہ ثناء کے ساتھ توجیہ پڑھنا بھی مسنون ہے۔

صاحب کتاب نے فریق ثانی کی دلیل کو بعد میں ذکر کرکے اس بات کو ظاہر کر دیا ہے کہ خود صاحب کتاب کا مسلک بھی یہی ہے کہ ثناء کے ساتھ توجیہ بھی پڑھی جائے

باب قرأۃ بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم فی الصلوٰۃ

نماز کے اندر بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم پڑھنے کا کیا حکم ہے تو اس باب کے تحت میں ہمیں معرکۃ الآراء آٹھ اختلافی مسائل

سمجھ میں آتے ہیں۔

۱۔ بسم اللہ شریف قرآن کا جزء ہے یا نہیں۔؟

۲۔ بسم اللہ شریف سورۃ فاتحہ کا جزء ہے یا نہیں۔؟

۳۔ سورہ فاتحہ کو سبع مثانی کہا جاتا ہے۔ اسکی وجہ تسمیہ کیا ہے۔؟

۴۔ تسمیہ ہر سورت کا جزء ہے یا نہیں۔؟

۵۔ بسم اللہ شریف نماز میں پڑھی جائے یا نہیں۔؟

۶۔ سورہ فاتحہ کے بعد ختم سورت سے پہلے تسمیہ پڑھی جائے یا نہیں؟

۷۔ ہر رکعت میں تسمیہ پڑھی جائے یا نہیں؟

۸۔ تسمیہ اگر نماز میں پڑھی جائے تو جہراً پڑھی جائے یا سراً؟

یہی مسئلہ ۸ اس باب میں مقصود بالذات ہے۔ اور اسی پر اس باب میں اہمیت کے ساتھ بحث کی جائے گی۔

مسئلہ ا بسم اللہ الرحمٰن الرحیم قرآن کا جزء ہے یا نہیں؟

اس سلسلے میں الابواب والتراجم للبخاری ص۱۷ ج۲، اوجز المسالک ص۲۲۸ ج۱، امانی الاحبار ص۲۵ ج۳ ہر دو مذہب نقل فرماتے ہیں۔

مذہب (۱) امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ اور بعض حنفیہ اور بعض حنابلہؒ کے نزدیک سورہ نمل میں جو بسم اللہ شریف ہے۔ اس کے علاوہ کوئی بھی قرآن کا جزء نہیں ہے۔

مذہب (۲) اکثر احناف اور اکثر حنابلہ اور امام شافعیؒ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک سورہ نمل میں جو بسم اللہ ہے اس کے علاوہ دوسری بسم اللہ بھی قرآن کا جزء ہے۔

مسئلہ۲ بسم اللہ شریف سورۂ فاتحہ کا جزہے یا نہیں؟

اس سلسلے میں مذکورہ حوالوں میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں

مذہب (۱) حضرات حنفیہ، داؤد ظاہریؒ، امام اوزاعیؒ وغیرہ کے نزدیک بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جز نہیں ہے

مذہب (۲) امام شافعیؒ، امام احمد ابن حنبلؒ، اسحٰق ابن راہویہؒ، عبداللہ بن مبارکؒ اور ابو عبیدؒ کے نزدیک سورۂ فاتحہ قرآن کا جز نہیں ہے۔

مسئلہ۳ سورۂ فاتحہ کو سبع مثانی کیوں کہا گیا ہے؟

تو یہ تفصیل ہے کہ سورۂ فاتحہ کے اندر سات آیتیں ہیں اسلئے سبع کہا ہے۔ اور مثانی کیوں کہا گیا ہے۔ اس سلسلے میں پانچ اقوال ہیں

قول (۱) اس سورت کے اندر اللہ تعالیٰ کی ثناء بیان کی گئی ہے۔ اس لئے مثانی کہا گیا ہے۔

قول (۲) اس سورت کے ذریعہ امت محمدیہ کو دوسری امتوں سے خاص کر کے مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

قول (۳) یہ سورت دو مرتبہ نازل ہوئی ہے۔ ایک مرتبہ مکرمۃ المکرمہ میں ستر ہزار فرشتے جبرئیل امین کے ساتھ لے کر اترے تھے۔ دوسری مرتبہ ستر ہزار فرشتے حضرت جبرئیل کے ساتھ لیکر اترے۔ اس لئے مثانی کہا گیا ہے۔

قول (۴) اس سورت کی آیتوں کے الفاظ مکرر ہیں۔ جیسے الرحمٰن الرحیم، ایاک نعبد وایاک نستعین، صراط

المستقیم، صراط الذین۔ اس لئے مثانی کہا گیا ہے۔

قول (۵) اس سورت کو ہر رکعت میں پڑھا جاتا ہے۔ اس لئے مثانی کہا جاتا ہے۔

مسئلہ ۴ بسم اللہ شریف ہر سورت کا جزء ہے یا نہیں؟

اس سلسلے میں دو مذہب ہیں

مذہب (۱) امام شافعیؒ کا ایک قول، عطاء ابن رباحؒ، طاؤس ابن کیسانؒ، امام مکحولؒ، عبد اللہ ابن مبارکؒ کے نزدیک بسم اللہ ہر سورت کا جزء ہے۔

مذہب (۲) امام شافعیؒ کے قول مشہور، اور امام ابوحنیفہؒ امام احمد ابن حنبلؒ کے نزدیک ہر سورت کا جزء نہیں ہے۔

مسئلہ ۵ بسم اللہ شریف کو نماز میں پڑھا جائے یا نہیں؟

اس سلسلے میں فتح الملہم $\frac{۳۴}{۲}$ ، بدایۃ المجتہد $\frac{۱۲۴}{۱}$ ، بذل المجہود $\frac{۳۶}{۲}$ ، اوجز المسالک $\frac{۲۲۸}{۱}$ ، امانی الاحبار $\frac{۲۹}{۳}$ میں تین مذاہب نقل کیے گئے ہیں۔

مذہب (۱) امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ کے نزدیک بسم اللہ شریف کو نماز میں پڑھنا مکروہ اور ممنوع ہے۔

مذہب (۲) حنفیہ اور حنابلہ اور امام عبد اللہ ابن مبارکؒ عطاء ابن رباحؒ، سفیان ثوریؒ کے نزدیک نماز میں بسم اللہ پڑھنا مستحب ہے۔

مذہب (۳) امام شافعیؒ اور امام احمد ابن حنبلؒ کے ایک قول میں اور اصحاب ظواہر کے نزدیک نماز میں پڑھنا واجب ہے۔

مسئلہ ۶ بسم اللہ شریف سورۂ فاتحہ کے بعد ضم سورت کے ساتھ پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟

اس میں دو مذہب ہیں

مذہب (۱) امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ کے نزدیک سورۂ فاتحہ کے بعد ختم سورت سے پہلے پڑھنا مشروع نہیں ہے۔

مذہب (۲) امام محمدؒ کے نزدیک ختم سورت کے ساتھ پڑھنا مستحب ہے۔

مسئلہ ۷ بسم اللہ شریف ہر رکعت کے شروع میں پڑھی جائے یا نہیں؟

اس میں دو مذہب ہیں

مذہب (۱) امام حسن ابن زیادؒ نے امام ابوحنیفہؒ کا قول نقل کیا ہے کہ ہر رکعت کے شروع میں بسم اللہ پڑھنا مسنون نہیں ہے

مذہب (۲) امام ابویوسفؒ، امام معلی ابن منصورؒ وغیرہ کے نزدیک ہر رکعت کے شروع میں بسم اللہ پڑھنا مستحب ہے۔

مسئلہ ۸ بسم اللہ اگر نماز میں پڑھی جائے تو جہرًا پڑھی جائے یا سرًا

یہی اس باب کے اندر مقصود بالذات اور یہی زیر بحث مسئلہ ہے۔

اس سلسلے میں الابواب والتراجم ص۱۷ ج۲، اوجز المسالک ص۲۲۸ ج۱، بدایۃ المجتہد ص۱۲۴ ج۱، فتح الملہم ص۳۴ ج۲، بذل المجہود ص۳۶ ج۲، نیل الاوطار ص۹۰ ج۲، امانی الاحبار ص۲۵ ج۳، و ص۲۷ ج۳، ص۳۵ ج۳، ص۳۷ ج۳ میں تین مذاہب نقل کیے گئے ہیں۔ جو طحاوی شریف میں موجود ہے۔

مذہب ۱ امام شافعیؒ، عطاء ابن رباحؒ، طاؤس ابن کیسانؒ امام مجاہدؒ، سعید ابن جبیرؒ وغیرہ کے نزدیک جہری نماز کے اندر جہراً پڑھنا اور سری نماز کے اندر سراً پڑھنا لازم ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر ص۱۱۸ ج۱ قال ابو جعفر فذہب قوم الخ کے مصداق ہیں

مذہب ۲ حضرات حنفیہ، حنابلہ اور جمہور فقہاء و محدثین رحمہم اللہ کے نزدیک جہری اور سری دونوں قسم کی نمازوں میں سراً پڑھنا لازم ہے۔ اس لئے کہ تسمیہ سورۃ فاتحہ کا جز نہیں ہے بلکہ ثناء اور تعوذ کی طرح بطور دعاء کے پڑھی جاتی ہے۔ تو جس طرح ان کو سراً پڑھا جاتا ہے اسی طرح تسمیہ کو بھی سراً پڑھنا لازم ہوگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر ص۱۱۸ ج۱ وخالفھم فی ذالک اٰخرون فقالوا لا نری الجھر فی الصلوٰۃ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۳ امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک نہ سراً پڑھنا جائز ہے اور نہ جہراً۔ اس لئے کہ بسم اللہ قرآن کا جز ہی نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر ص۱۱۸ ج۱ فقال بعضھم لا یقولھا البتۃ لا فی السر ولا فی العلانیۃ کے مصداق ہیں۔

ائمہ کے دلائل

مذہب ۱ یعنی جہراً پڑھنے کے قائلین کے دلائل انکی طرف سے تین دلیلیں پیش کی جاتی ہیں

دلیل (۱) باب کے شروع سے چھ سطروں کے اندر بیان کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ام سلمہؓ کی روایت کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا سورۃ فاتحہ کے ساتھ بسم اللہ شریف کو ملا کر سورۃ فاتحہ کے ساتھ پڑھنا ثابت ہے۔ دونوں روایت کی وضاحت یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کو نعیم بن مجمرؒ نقل فرماتے ہیں کہ میں نے ابو ہریرہؓ کے پیچھے نماز پڑھی تو انہوں نے بسم اللہ شریف سے قرأت شروع کر دی اور ولا الضالین پر ختم کر کے آمین کہا اور لوگوں نے بھی آمین کہا۔ پھر حضرت ابو ہریرہؓ نے سلام کے بعد قسم کھا کر بیان فرمایا کہ میں نے تم کو جو نماز پڑھائی ہے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کے مشابہ ہے۔ تو ان کی روایت سے بسم اللہ کا سورۃ فاتحہ کی پہلی آیت کا جزء ہونا معلوم ہوتا ہے۔

اور حضرت ام سلمہؓ کی روایت عبد اللہ ابن ملیکہؒ نقل فرماتے ہیں کہ حضرت ام سلمہؓ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے حجرے میں تشریف لا کر بسم اللہ شریف سے قرأت شروع فرمایا کرتے تھے۔ ان کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بسم اللہ شریف سورۃ فاتحہ کی پہلی آیت ہے۔ تو اس صورت میں انعمت علیہم پر اگر آیت مانی جائے تو سورہ فاتحہ میں آٹھ آیتیں ہو جائیں گی۔ اور اگر یہاں پر آیت نہ مانی جائے تو سات آیتیں ہوں گی ــ تو ان دونوں روایتوں کا ماحصل یہ ہے کہ بسم اللہ شریف سورۃ فاتحہ کا جزء ہے تو جس طرح جہری نماز میں سورہ فاتحہ جہراً پڑھی جاتی ہے اسی طرح بسم اللہ شریف کو بھی جہراً پڑھنا لازم ہوگا۔

دلیل ۲ ص ۱۱۸/۲ واحتجوا فی ذالک بما دوی عن اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ

یہ ہے کہ حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ اور عبداللہ ابن زبیرؓ ان اجلہ صحابہ کرامؓ نے بسم اللہ شریف کو جہرًا پڑھا ہے اس لئے کہنا ہوگا کہ جہری نمازیں بسم اللہ شریف کو جہرًا پڑھنا چاہئے۔ اس مضمون کے عمل صحابہ کو صاحب کتاب نے چار صحابہ سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی (۱): حضرت عمرؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔
صحابی (۲): حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔
صحابی (۳): حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کا عمل دو سندوں کے ساتھ۔
صحابی (۴): حضرت عبداللہ ابن زبیرؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔

ان تمام روایات سے بسم اللہ شریف کو جہرًا پڑھنا ثابت ہے۔

دلیل (۳) ص۱۱۸ س۱۱ واحتجوا فی ذالک ایضا بما حدثنا ابوبکرۃ۔ سے تقریبًا ڈھائی سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت سعید ابن جبیرؒ حضرت ابن عباسؓ سے نقل فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ نے آیت کریمہ ولقد آتینٰک سبعًا من المثانی پڑھ کر فرمایا کہ سبع مثانی کا مصداق سورۃ فاتحہ ہے پھر اس کے بعد حضرت ابن عباسؓ نے بسم اللہ شریف پڑھ کر فرمایا کہ یہ سورہ فاتحہ کی ایک آیت ہے کہ بسم اللہ شریف کے علاوہ چھ آیتیں ہیں۔ اور بسم اللہ شریف ساتویں آیت ہے۔ تو کل سات آیتیں ہو جائیں گی۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بسم اللہ شریف سورۃ فاتحہ کا جزء ہے لہٰذا جس طرح جہری نمازیں سورہ فاتحہ جہرًا پڑھی جاتی ہے۔ اسی طریقہ سے بسم اللہ شریف کو بھی جہرًا پڑھنا لازم ہوگا۔

نوٹ: سبعًا من المثانی کا مصداق کیا ہے اس میں دو اقوال ہیں

قول ۱ حضرت عمرؓ۔ حضرت علیؓ۔ ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، ابی ابن کعبؓ، ابوالعالیہؒ۔ سعید ابن جبیرؒ، ابراہیم نخعیؒ، حسن بصریؒ، مجاہدؒ۔ عطاء ابن رباحؒ وغیرہ کے نزدیک اس کا مصداق سورۃ فاتحہ ہے۔

قول ۲ امام ضحاکؒ وغیرہ کے نزدیک اس کا مصداق قرآن کریم کے شروع کی سات سورتیں ہیں جن کو سبع الطول کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے مزید تفصیل ماقبل میں طحاوی ص ۲۵ ج ۱ میں گذرچکی ہے۔

نماز میں تسمیہ بالجہر کے قائلین کے دلائل کے جوابات

ان کی مذکورہ تینوں دلیلوں کے علی الترتیب دیئے جاتے ہیں۔

دلیل ۱ کا جواب ص ۱۱۸ س ۱۴ واحتجوا علیٰ احد المقالۃ الاولیٰ فی ذالک سے دلیل ۱ کا جواب دیا جاتا ہے۔ اوران کی دلیل ۱ کے اندر دو صحابی کی روایتیں تھیں۔ (۱) حضرت ابوہریرۃؓ کی روایت جس کو نعیم ابن مجمرؒ نے نقل کیا تھا۔ (۲) حضرت ام سلمہؓ کی روایت جس کو ابن جریجؒ نے ابن ابی ملیکہؒ سے نقل کیا ہے۔

اب دونوں روایتوں کے جواب الگ الگ سنو! حضرت ابوہریرۃؓ کی روایت کا جواب ص ۱۱۸ س ۱۱ حدثنا حسین بن نصر الخ سے تقریباً سات سطروں کے اندر دیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابوہریرۃؓ کے دو شاگرد ہیں۔ (۱) نعیم ابن مجمرؒ جنکی روایت ماقبل میں گذری ہے۔ (۲) ابوزرعہ کوفیؒ۔ ان کی روایت یہاں پر ذکرکیجاتی ہے کہ حضرت ابوہریرۃؓ نے فرمایا کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم دوسری رکعت کے لئے کھڑے ہوجاتے تو الحمد للہ رب العلمین سے شروع فرماتے تھے۔ اورخاموش نہیں رہتے تھے یعنی کھڑے ہوتے ہی متصلاً

الحمد للہ سے قرأت شروع فرماتے تھے اور بسم اللہ نہیں پڑھتے تھے۔
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جزء نہیں ہے۔ اگر سورۂ فاتحہ کا جزء ہوتا تو دوسری رکعت کے اندر بسم اللہ شریف سے قراءت شروع فرماتے۔ اور سورہ فاتحہ کی طرح جہراً پڑھتے۔ تو اسکے اندر اس بات کی دلیل ہے کہ بسم اللہ شریف نہ سورۂ فاتحہ کا جزء ہے اور نہ اس کو نماز میں جہراً پڑھا جائے گا۔ اور جو لوگ جہراً پڑھنے کے قائل ہیں ان کے نزدیک ہر رکعت میں جہراً پڑھنے کا حکم ہے۔ اور اس حدیث شریف سے اس حکم کا عدم جواز ثابت ہوتا ہے۔ نیز حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت جس کو ابوزرعہ کوفیؒ نے روایت کی ہے حضرت ابوہریرہؓ کی اس روایت کے معارض ہے جس کو نعیم ابن مجمرؒ نے نقل کیا ہے۔ اور ابوزرعہ کوفیؒ نعیم ابن مجمرؒ کے مقابلہ میں زیادہ ثقہ اور مضبوط راوی ہیں اور اصول حدیث کا قاعدہ ہے کہ جب ثقہ راوی اَثقہ کی مخالفت کرے تو ثقہ کی روایت شاذ اور ساقط الاعتبار ہوتی ہے اور اثقہ کی روایت مقبول اور قابل حجت ہوتی ہے۔ اس لئے نعیم ابن مجمرؒ کی روایت سے استدلال درست نہیں ہوسکتا۔

حضرت ام سلمہؓ کی روایت کا جواب

ان کی روایت کے دو جواب دیئے جاتے ہیں

جواب (۱) ص ۱۱۸ س ۲۱ واما حدیث ام سلمۃؓ الذی رواہ ابن ابی ملیکۃ۔ سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر جواب دیا ہے۔ کہ حضرت ام سلمہؓ کی روایت میں جو بسم اللہ ہے اس کو حضرت ام سلمہؓ نے اپنی طرف سے اضافہ کرکے بیان فرمایا ہے کہ حضور پورے قرآن کی عام سورتوں اور آیتوں کی طرح قرأت وتلاوت

بسم اللہ شریف سے شروع فرمایا کرتے تھے۔ اس پر قیاس کرکے بیان فرمایا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ام سلمہؓ کے دو شاگرد ہیں۔

شاگرد (۱) حضرت ابن ابی ملیکہؒ ہیں اور ان سے ابن جریجؒ نے نقل کیا ہے جیسا کہ ماقبل میں مع بسم اللہ کے گذری ہے۔

شاگرد (۲) حضرت یعلی بن مملکؒ ہیں۔ ان کی روایت کو لیث بن سعدؒ نے ابن ابی ملیکہؒ کے واسطہ سے نقل کیا ہے۔

اور مؤخر الذکر شاگرد کی روایت میں۔ اور حضرت ام سلمہؓ نے حضورؐ کی قرأت کے ایک ایک جملہ کو ترتیل کے ساتھ پڑھ کر بیان فرمایا ہے اور اسمیں بسم اللہ کو ذکر نہیں فرمایا ہے۔ لہٰذا اس سے یہ بات معلوم ہوجاتی ہے کہ ابن جریج عن ابن ملیکہ کے طریق سے جو روایت گذری ہے اس میں جو بسم اللہ شریف ہے اس کو حضورؐ کی عام تلاوت پر قیاس کرکے حضرت ام سلمہؓ نے اپنی طرف سے اضافہ کرکے بیان فرمایا ہے کہ حضور کی قرأت کیسی تھی؟ تو اس میں حضورؐ کی قرأۃ میں بسم اللہ ہونے پر کوئی دلیل ثابت نہیں ہوتی ہے۔

اس لئے ابن جریج کی روایت لیث ابن سعد کی روایت کے مخالف ہوگئی ہے۔ لہٰذا حضرت ام سلمہؓ کی روایت کے ذریعہ تسمیہ بالجہر پر استدلال درست نہیں ہوسکتا ہے۔

جواب (۲) ص ۱۱۸ س ۲۶ قد یجوز ایضاً ان یکون تقطیع فاتحۃ الکتاب سے تقریباً دو سطروں کے اندر دیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ حضرت ام سلمہؓ کی وہ روایت جس کو ابن ابی ملیکہؒ نے نقل کیا ہے۔ اس میں سورۃ فاتحہ کے ساتھ بسم اللہ کو ابن جریجؒ نے اپنی طرف سے ملا کر کے نقل کیا ہو۔ اور درحقیقت

حضرت ام سلمہؓ کی روایت میں بسم اللہ کا تذکرہ نہیں تھا جیسا کہ یعلی بن مملکؓ کی روایت میں ہے۔ اس لئے حضرت ام سلمہؓ کی روایت سے تسمیہ بالجہر پر استدلال کرنا درست نہیں ہو سکتا۔

قائلین تسمیہ بالجہر کی دلیل ۲ کا جواب

اس کا جواب ترتیب کے اعتبار سے کتاب میں نہیں ہے۔ ہم خود غور کرکے دے رہے ہیں۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ لوگوں نے حضرت عمرؓ۔ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ اور ابن زبیرؓ کا عمل تسمیہ بالجہر کے سلسلے میں پیش کیا ہے اور آگے حضورؐ اور حضرت عمرؓ اور دیگر خلفائے راشدین اور اجلہ صحابہ کا عمل بسم اللہ شریف کو سرًّا پڑھنے کے سلسلہ میں آرہا ہے جو آپ کی پیش کردہ روایت کے خلاف ہے اس لئے یہی کہنا ہوگا کہ آپ کی پیش کردہ روایت کے اندر جو تسمیہ بالجہر ہے وہ حاضرین کو تعلیم دینے کی غرض سے ہے اور آئندہ جو روایات آرہی ہیں ان میں عام حالات کے اعتبار سے اصل حکم شرعی کا ذکر موجود ہے۔ لہٰذا آپ کی پیش کردہ روایات سے تسمیہ بالجہر پر استدلال درست نہیں ہو سکتا۔

دلیل ۳ کا جواب

ص ۱۱۸ س ۲۸ وقالوا لکم ایضًا فیما روّہ عن سعید ابن جبیر عن ابن عباسؓ فی قولہ ولقد آتیناک سبعًا من المثانی سے تقریبًا دس سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے۔ اور جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ سورۂ فاتحہ کے سبع مثانی ہونے میں ہم کو تم سے اختلاف نہیں ہے۔ بلکہ اختلاف اس بارے میں ہے کہ بسم اللہ شریف سورۂ فاتحہ کا جزء ہے یا نہیں اور اس کو نماز میں جہرًا پڑھا جائے یا نہیں ؟ تو حضرت ابن عباسؓ

کی مذکورہ روایت سے ایسا ہی ظاہر ہوتا ہے جیسا کہ تم نے روایت کی ہے کہ بسم اللہ شریف سورۃ فاتحہ کا جزء بھی ہے اور اس کو نماز میں جہراً بھی پڑھا جائے لیکن اس مسئلے کے اندر ابن عباسؓ کے علاوہ دوسری اجلہ صحابہ کی روایت اسی باب کے اندر آرہی ہے کہ بسم اللہ کے ساتھ جہر نہ کیا جائے جو ابن عباسؓ کی روایت کے خلاف ہے۔ نیز تمام صحابہ اور ائمہ کے درمیان اس بات میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ سورۃ فاتحہ میں سات آیتیں ہیں، چنانچہ قائلین جہر کے نزدیک بھی سات آیتیں ہیں لیکن وہ لوگ بسم اللہ شریف کو مستقل ایک آیت مانتے ہیں۔ اور انعمت علیہم کو مکمل آیت نہیں مانتے ہیں۔

اور قائلین ستر کے نزدیک بھی سات آیتیں ہیں لیکن وہ لوگ بسم اللہ شریف کو سورہ فاتحہ کا جزء نہیں قرار دیتے ہیں۔ اور انعمت علیہم کو مکمل آیت قرار دیتے ہیں۔ اور اس اختلاف کے دفعیہ کے لئے نظر قائم کرنے کی ضرورت ہے جو ان شاء اللہ باب کے آخر میں نظر طحاوی کے تحت پیش کی جائے۔

اب سنو اصل جواب کہ ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت سے سورۃ فاتحہ کا جزء ہونا اور جہراً پڑھنا دونوں ثابت ہے ۔۔۔ لیکن ابن عباسؓ کی دوسری روایت ص ۱۱۹ ہٰ وقد روی عن عثمان ابن عفانؓ سے پیش کی جاتی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مصحف عثمانی میں سورۃ انفال کے بعد سورۃ برأت سے پہلے بسم اللہ شریف لکھی ہوئی نہیں ہے۔ تو حضرت ابن عباسؓ نے حضرت عثمانؓ سے سوال کیا کہ آپ کو اس بات پر کس چیز نے ابھارا ہے کہ سورۃ انفال اور سورۃ برأت کے درمیان میں بسم اللہ شریف نہیں لکھتے ہیں بلکہ دونوں سورتوں کو ملا کر سبع الطول میں قرار دیتے ہیں حالانکہ سورۃ انفال سبع الطول میں

سے ہے۔ اور سورۂ برأت ذوات المئین میں سے ہے لہٰذا دونوں کے درمیان فصل کے لئے بسم اللہ کا لکھ دینا لازم تھا۔ کیونکہ بسم اللہ شریف دو سورتوں کے درمیان میں فصل کے لئے نازل کی گئی ہے۔ تو حضرت عثمانؓ نے جواب دیا کہ جب کوئی آیت نازل ہوتی تھی۔ تو آپؐ کاتب وحی کو حکم فرماتے تھے کہ اس آیت کریمہ کو فلاں سورت کی فلاں آیت کے متصل لکھدو۔ اور مجھے اس بات کا علم نہ ہو سکا کہ سورۃ انفال اور سورۃ برأت دونوں الگ الگ سورتیں ہیں یا نہیں۔؟ اور دونوں کے قصے بھی ایک دوسرے کے مشابہ ہیں۔ اور میں حضورؐ سے آپؐ کی زندگی میں اس سلسلے میں دریافت نہ کر سکا تو میں خوف کرتا ہوں کہ دونوں کو الگ الگ سورۃ قرار دے کر بیچ میں فصل کے لئے۔ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کی سطر لکھ دوں۔ کہیں میری طرف سے قرآن کریم میں زیادتی نہ ہو جائے اس لئے میں نے دونوں کے درمیان فصل کے لئے بسم اللہ شریف کو نہیں لکھا بلکہ دونوں کو ملا کر سبع الطول کی ایک سورت قرار دی ہے۔

تو حضرت عثمان اور حضرت ابن عباسؓ کے اس سوال وجواب کا ماحصل یہ نکلتا ہے کہ بسم اللہ شریف درحقیقت کسی بھی سورۃ کا جزء نہیں ہے بلکہ دو سورتوں کے درمیان فصل کے لئے لکھی جاتی ہے۔ تو اسی طرح سورۂ فاتحہ کا بھی جزء نہیں ہوگا۔ اس لئے اس کو جہراً پڑھنا جائز نہیں ہوگا۔ تو حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت ماقبل کی روایت کے خلاف ہے۔ اور یہ روایت چونکہ تفصیلی ہے اور ماقبل کی روایت اجمالی ہے اس لئے اس پر عمل کرنا لازم ہوگا۔

ص ۱۱۹ س ۸ قال ابو جعفر فهذا عثمان يخبر فی هذا الحکایت سے ڈیڑھ سطر کے اندر مذکورہ روایت کا نتیجہ مرتب

فرماتے ہیں کہ مذکورہ روایت سے یہ واضح ہوتا ہے کہ بسم اللہ شریف حضرت عثمانؓ کے نزدیک کسی بھی سورۃ کا جز نہیں ہے بلکہ دو سورتوں کے درمیان فصل کے لئے لکھی جاتی ہے۔ اور یہ حضرت ابن عباس کی ماقبل کی روایت کے خلاف اور یہ تفصیلی روایت ہے اور ابن عباس کی ماقبل کی روایت مجمل ہے۔ اس لئے مجمل کو چھوڑ کر تفصیلی روایت کو اختیار کرنا لازم ہوگا۔

قائلین سرّ کے دلائل

جن لوگوں کا مدعا یہ ہے کہ نماز کے اندر بسم اللہ شریف کو جہراً پڑھنا جائز نہیں ہے بلکہ سراً پڑھنا لازم ہے۔ ان کی طرف سے چار دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ ص ۱۱۹ وقد جاءت الآثار متواترة عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعن ابی بکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ انهم كانوا لا يجهرون بها فى الصلوٰة سے ص ۱۲۰ تک تقریباً ۲۳ سطروں کے اندر دلیل پیش کی جاتی ہے اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ نبی کریمؐ اور خلفائے راشدین اور دیگر اجلہ صحابہ کا عمل متواتر سندوں کے ساتھ وارد ہوا ہے کہ یہ سب حضرات نماز کے اندر بسم اللہ شریف کو جہراً نہیں پڑھتے تھے بلکہ سراً پڑھا کرتے تھے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے تین صحابی سے بارہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی (۱) حضرت عبد اللہ ابن مغفل ہیں۔ ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے۔ اور روایت کا ماحصل یہ ہے کہ ان کے صاحبزادہ یزید ابن عبد اللہ فرماتے ہیں کہ دین اسلام

کے اندر بدعت اور نئی چیز کے پیدا کرنے پر زیادہ غضبناک اور سخت ہونے میں میں نے عبداللہ ابن مغفلؓ کے مقابلے میں کسی کو نہیں دیکھا چنانچہ ایک مرتبہ میں نے نماز کے اندر بسم اللہ شریف کو جہراً پڑھا تو میرے والد نے سن کر فرمایا کہ اے میرے پیارے بیٹے! اسلام کے اندر نئی چیزیں پیدا کرنے سے اپنے کو بچاؤ۔ میں نے نبی کریمؐ اور صدیق اکبرؓ اور عمر فاروقؓ۔ اور عثمان غنیؓ کے پیچھے نماز پڑھی ہے اور کسی سے بسم اللہ کو جہراً پڑھتے ہوتے نہیں سنا ہے بلکہ وہ لوگ الحمد للہ سے قراۃ شروع فرمایا کرتے تھے۔ اور قرآۃ خاص طور پر قرآن پڑھنے کے لئے بولا جاتا ہے۔

صحابی (۲) حضرت انسؓ ہیں۔ ان کی روایت دس سندوں کے ساتھ ہے۔ اور ان کی بعض روایات میں لا یقراء بسم اللہ الرحمن الرحیم اور بعض روایت میں یستفتحون القراۃ بالحمد للہ بعض روایت میں کانوا یسرون ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے الفاظ آتے ہیں۔

صحابی (۳) حضرت عائشہؓ ہیں۔ ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے۔ اور ان کی روایت کے اندر یہ ہے کہ حضور نماز کو تکبیر تحریمہ سے شروع فرماتے اور قرآت کو الحمد للہ سے شروع فرماتے تھے اور سلام کے ذریعہ سے نماز کو ختم فرمایا کرتے تھے۔

تو ان تمام روایات کا ماحصل یہ نکلتا ہے کہ بسم اللہ شریف کو جہراً پڑھنا درست نہیں ہے بلکہ سراً پڑھنا لازم ہے۔

ص۱۲۰ قال ابوجعفر فلما تواترت ھذہ الآثار عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ بما ذکرنا اہ۔

سے تقریباً چھ سطروں کے اندر مذکورہ روایت پر نتیجہ مرتب فرمائے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ روایت میں دو قسم کے مضامین گذرے ہیں۔

قسم (۱) میں الحمد للہ رب العٰلمین سے قرأت شروع کرنا مذکور ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ قرآن سے پہلے یا بعد میں بسم اللہ شریف پڑھی ہی نہیں جاتی تھی بلکہ مراد یہ ہے کہ قراءۃ قرآن الحمد للہ سے شروع فرماتے تھے کیونکہ قرآن پڑھنے کا نام قراءۃ ہے۔ دیگر اذکار اور دعاء پڑھنا قرأت نہیں ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضورؐ و خلفائے راشدین بسم اللہ شریف کو قرآن میں سے شمار نہیں فرماتے تھے بلکہ ثناء اور تعوذ کی طرح ذکر میں شمار کرتے تھے اور قرأت کے علاوہ ثناء اور تعوذ وغیرہ اذکار کو جہراً پڑھنا جائز نہیں ہے بلکہ سراً پڑھنا لازم ہوتا ہے تو اسی طرح بسم اللہ شریف کو بھی سراً پڑھنا لازم ہوگا۔ اور اس کے بعد باقاعدہ الحمد للہ سے قرأت شروع کی جائے گی۔

قسم (۲) انهم كانوا لا يجهرون بسم الله الرحمٰن الرحيم۔ یعنی یہ حضرات بسم اللہ شریف میں جہر نہیں کرتے تھے بلکہ سراً پڑھا کرتے تھے۔ تو اس کے اندر اس بات کی دلیل ہے کہ بسم اللہ شریف بغیر جہر کئے ہوئے سراً پڑھتے تھے۔ اور اگر یہ مطلب نہ ہوتا تو جہر کی نفی کو ذکر کرنے کا کوئی معنی ثابت نہ ہوتا۔ تو ان تمام احادیث شریفہ کو صحیح قرار دینے سے ترک جہر ثابت ہوتا ہے اور سراً پڑھنا لازم ہوتا ہے۔

دلیل (۲) ص ۱۲۰/۹ وقد روى ذالك ايضا عن على ابن ابى طالب وغيره من اصحاب

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تقریباً چھ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ زمانۂ نبوت کے بعد حضرت عمر فاروق اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ بسم اللہ اور تعوذ اور آمین میں جہر نہیں کیا کرتے تھے ـــــ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعوذ اور آمین کی طرح بسم اللہ شریف بھی ایک ذکر ہے قرآن نہیں جس میں جہر جائز نہیں ہے بلکہ سر کرنا لازم ہے۔

نیز حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے حضرت عکرمہ نقل فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ سے بسم اللہ میں جہر کرنے سے متعلق سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ بسم اللہ میں جہر کرنا اعرابی اور گنواروں کا فعل ہے۔ تو حضرت ابن عباس کا یہ فتویٰ ان کی ماقبل کی روایت کے خلاف ہے اس لئے ماقبل کی روایت پر استدلال اور عمل کرنا درست نہیں ہوسکتا ہے بلکہ فتویٰ پر عمل کرنا لازم ہوگا۔

دلیل (۳) ص ۱۲۰ / ۱۵۰ وکما حدثنا ابراھیم بن منقذ قال حدثنا عبد اللّٰہ بن وھب، سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ دور صحابہ کے بعد ائمہ مجتہدین اور تابعین کا فتویٰ اور عمل اسی پر رہا ہے کہ بسم اللہ شریف کو سرًّا پڑھا جائے۔ جناب کتاب نے ائمہ اور تابعین کے عمل کو چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

سند (۱) میں عبدالرحمن ابن اعرج فرماتے ہیں کہ میں نے بہت سے ائمہ مجتہدین سے ملاقات کی جو الحمد للہ ہی سے قرأت شروع کیا کرتے تھے۔

سند (۲) میں حضرت ابوالاسودؒ حضرت عروہ بن زبیر

سے ایسا ہی نقل کرتے ہیں۔

سند (۳) میں یحییٰ بن سعید انصاری فرماتے ہیں میں نے مدینۃ المنورہ کے بہت سے ایسے علماء سے ملاقات کی جو بسم اللہ شریف کو نہیں پڑھا کرتے تھے۔

سند (۴) میں عبد الرحمٰن ابن قاسم فرماتے ہیں کہ میں نے قاسم ابن محمد کو بسم اللہ شریف پڑھتے ہوئے نہیں سنا ہے۔ تو امام طحاوی ان تمام تابعین کے عمل کو ذکر کر کے فرماتے ہیں: مذکورہ صحابہ اور تابعین کے عمل سے بسم اللہ شریف میں ترک جہر ثابت ہوجاتا ہے۔ اور اس سے یہ بات بھی ثابت ہوجاتی ہے کہ بسم اللہ شریف قرآن کا جزء نہیں ہے۔ اور اگر قرآن کا جزء ہوتا تو اس میں جہر کرنا لازم ہوتا۔ اس کی مثال یوں سمجھو کہ سورۃ نمل میں جو بسم اللہ شریف ہے۔ اس کے قرآن کا جزء ہونے کی وجہ سے اس طرح جہر کرنا لازم ہے۔ کہ جس طرح قرآن کریم کی دوسری آیتوں میں جہر کرنا ہوتا ہے۔ پس جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ سورۃ فاتحہ سے پہلے جو بھی اذکار ہیں۔ ان میں سر کرنا لازم ہے جہر جائز نہیں ہے۔ تو اس سے یہ بات بھی ثابت ہوجاتی ہے کہ بسم اللہ قرآن کا جزء نہیں ہے۔ اسلئے ثنا اور تعوّذ کی طرح بسم اللہ کو بھی آہستہ پڑھنا لازم ہوگا۔

دلیل نمبر ۴ (نظر طحاوی)

ص۱۲۰ س۲۳ وقد رأیناها ایضا مکتوبة فی فواتح السور فی المصحف۔ سے اخیر باب تک تین سطروں کے اندر عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ **دلیل کا خلاصہ** یہ ہے کہ قرآن کریم کی تمام سورتوں کے شروع میں بسم اللہ شریف لکھی ہوئی ہوتی ہے

ان کے اندر سورۂ فاتحہ اور دیگر سورتیں سب داخل ہیں۔ جب بسم اللہ شریف دیگر سورتوں کی آیت نہیں ہے تو سورۂ فاتحہ کی بھی آیت نہ ہونی چاہئے۔ یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے۔

بابُ القرأۃ فی الظہر والعصر

ظہر اور عصر میں قرأت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں صاحبِ کتاب نے یہ باب باندھا ہے۔ اس باب کے مسائل کو ہم اس ترتیب سے بیان کریں گے کہ اولاً ائمہ کے مذاہب۔ اس کے بعد منکرین قرأت کی طرف سے دو دلیلیں۔ پھر اس کے بعد ان کی دونوں دلیلوں کے دو جواب۔ پھر اس کے بعد مثبتینِ قرأت کی طرف سے دس دلیلیں پیش کرکے باب ختم کردیں گے۔

ائمہ کے مذاہب

اب سنو تفصیل ظہر اور عصر میں قرأت جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں حضرت جی مولانا یوسف صاحبؒ نے امانی الاحبار ج۳ صفحہ۵۷ و ج۴ صفحہ۶ میں تفصیلاً اور ابن رشد مالکیؒ نے بدایۃ المجتہد ج۱ صفحہ۱۲۴ میں اجمالاً دو مذہب نقل کئے ہیں۔

مذہب (۱) امام مالکؒ کی ایک روایت کے مطابق۔ اور امام حسن بن صالحؒ، سوید بن غفلہؒ، ابراہیم ابن علیہؒ وغیرہ کے نزدیک ظہر اور عصر میں جہراً یا سراً کسی بھی طرح کی قرأت کرنا جائز نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر صفحہ۱۲۱ فذہب قوم الی ہذہ الآثار کے مصداق ہیں۔

مذہب (۲) امام مالکؒ کے قول مشہور، اور امام ابو حنیفہؒ

امام شافعیؒ، امام احمد ابن حنبلؒ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک ظہر اور عصر کے اندر قرآت واجب ہے لیکن جہراً پڑھنا جائز نہیں ہے بلکہ سرًّا پڑھنا لازم ہے۔

صاحب کتاب نے اس باب کے اندر اپنی عادت کے مطابق مثبتین قرآت کے لئے وخالفہم فی ذالک آخرون کا لفظ ذکر نہیں کیا ہے جیسا کہ عام ابواب میں ذکر کرتے ہیں۔ بلکہ صرف ان کے دلائل بیان کر دیئے ہیں۔

دلائلُ

منکرینِ قرات کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں

دلیل (۱) باب کے شروع سے چھ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے ظہر اور عصر میں حضورؐ کا قرآت نہ کرنا مروی ہے۔ اور صاحب کتاب نے ابن عباسؓ کی روایت کو دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ پہلی سند کا مدار امام سعید ابن زیدؒ اور حمادؒ پر ہے۔ اس کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت ابن عباس سے حضورؐ کی ظہر اور عصر میں قرآت کے سلسلے میں سوال کیا گیا تو حضرت ابن عباسؓ نے جواب دیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قرات نہیں فرمایا کرتے تھے۔ اور امام سعید کی سند کے اندر یہ الفاظ ہیں کہ مخاطب نے ابن عباسؓ سے کہا کہ شاید حضورؐ اپنے دل میں پڑھ لیا کرتے تھے۔

اور حمادؒ کی روایت میں ہے کہ ابن عباسؓ نے جواب دیا کہ دل میں پڑھنا زیادہ برا ہے۔ اس لئے کہ حضورؐ کو اللہ تعالیٰ نے تبلیغ اور تعلیم دین کے لئے رسول بنا کر بھیجا ہے اور جو بھی اللہ کا حکم ہوتا تھا اسکی تعلیم

فرمایا کرتے تھے۔ لہٰذا اگر حضورؐ اپنے دل میں پڑھتے تھے اور ہم صحابہ کو نہیں بتایا کرتے تھے تو یہ حضورؐ پر بہت بڑا الزام ہے۔ اس لئے کہنا ہوگا کہ آپؐ قرأت ہی نہیں فرمایا کرتے تھے۔

دوسری سند کا ماحصل سنو دوسری سند کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت عکرمہؒ ابن عباسؓ سے نقل کرتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ سے یہ کہا گیا تھا کہ کچھ لوگ ظہر اور عصر میں قرأت کرتے ہیں تو حضرت ابن عباسؓ نے کہا کہ اگر ان پر مجھ کو اختیار ہوتا تو ان کی زبانوں کو جڑ سے اکھاڑ دیتا کہ جس نماز میں حضورؐ نے قرأت فرمائی ہے اس میں قرأت کرنا ہمارے لئے جائز ہے۔ اور جس نماز میں حضورؐ نے سکوت اختیار فرمایا ہے اس میں سکوت اختیار کرنا ہم پر لازم ہے۔ تو ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ظہر اور عصر میں کسی قسم کی قرارت کرنا جائز نہیں ہے۔

فقلدوھا ص ۱۱۲ س ۷ قلّد یقلّد تقلید بمعنی پیروی کرنا۔ ترجمہ یہ ہوگا کہ ان لوگوں نے انھیں روایات کی پیروی کی ہے۔

دلیل (۲) ص ۱۲۱ س ۵ وروی ذالک ایضاً عن سوید ابن غفلۃ سے تقریباً ڈھائی سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ولید ابن قیسؒ نے سوید ابن غفلہؓ سے سوال کیا کہ کیا ظہر اور عصر میں قرارت کی جائے؟ تو حضرت نے جواب دیا کہ نہیں ـــــ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ظہر اور عصر میں قرأت جائز نہیں ہے۔

منکرین قرأۃ فی الظہر والعصر کے دلائل کے جوابات

ان کے دلائل کے دو جوابات دیئے جاتے ہیں۔

جواب (۱) ص ۱۲۱ س ۶ فقیل لہم ما لکم فیما روینا عن ابن عباس حجۃ یہاں سے تقریباً چھ سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عکرمہؓ حضرت ابن عباسؓ سے نقل فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ میں نے حضورؐ کے ہر طریقۂ کار کو یاد کر رکھا ہے۔ لیکن مجھے اس بات کا پتہ نہ چل سکا کہ حضورؐ ظہر اور عصر میں قرأت کرتے تھے یا نہیں۔ اس سے بالکل واضح ہوتا ہے کہ حضورؐ کی قرأت کے سلسلے میں حضرت ابن عباس کو تحقیق نہیں تھی نہ پڑھنے کے بارے میں تحقیق تھی اور نہ نہ پڑھنے کے بارے میں۔ اور ماقبل میں انہوں نے جو اپنی روایت کے اندر ترک قرأت کا حکم فرمایا ہے وہ اس بناء پر تھا کہ ان کا خیال یہ رہا ہے کہ حضورؐ قرأت نہیں کیا کرتے تھے لیکن قرارت نہ کرنے کے سلسلہ میں ان کو تحقیق نہ تھی بلکہ محض ایک گمان تھا۔ اس لئے ان کا ترک قرأت کا حکم معتبر نہیں ہوگا کہ حضورؐ کی قرأت کے بارے میں تحقیق تھی جس کو ہم اس باب میں اپنی جگہ بیان کریں گے۔ اس لئے ابن عباس کی روایت سے عدم قرأت کے بارے میں استدلال درست نہیں ہو سکتا۔

اسی طرح دوسرے صحابہ کی تحقیقی روایت کی وجہ سے حضرت سوید ابن غفلہ کی روایت بھی قابل استدلال نہیں ہو سکتی۔

جواب (۲) ص ۱۲۱ س ۱۲ مع انہ قد روی عن ابن عباس من رأیہ ما یدل علی خلاف ذالک سے تقریباً سات سطروں کے اندر دیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ خود فرماتے ہیں کہ میں ظہر اور عصر میں امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھا کرتا ہوں۔ نیز ابن عباس نے لوگوں کو یہ فتویٰ دیا ہے کہ ہر نماز کے قرأت کرنا لازم ہے۔ اگرچہ سورۂ فاتحہ کیوں نہ ہو۔ اور ایک

روایت میں فرمایا ہے کہ قرآن کریم تمہارے سامنے ہے۔ اس میں سے چاہے جتنا پڑھو۔ قلیل پڑھو یا کثیر۔ قرآن کا کوئی حصہ قلیل نہیں ہے تو حضرت ابن عباس کے عمل اور ان کے فتویٰ کا ماحصل یہ نکلتا ہے کہ ظہر اور عصر میں بھی ان کے نزدیک قرآت لازم ہے۔ نیز حضرت ابن عمر کی روایت نقل کی جاتی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں شرم و غیرت محسوس کرتا ہوں کہ کسی نماز میں قرآت نہ کی جائے۔ سورۂ فاتحہ ہو۔ یا قرآن کا کوئی جزء ہو۔

ص ۱۲۱ س ۱۹ قال ابوجعفرؒ فھذا ابن عباسؓ قد روی عنہ من رأیہ ان المأموم یقرء خلف الامام فی الظہر والعصر سے تقریباً دو سطروں کے اندر ماقبل کی روایت پر نتیجہ مرتب فرما رہے ہیں۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ابن عباسؓ کی رائے اور فتویٰ یہ ہے کہ ظہر اور عصر میں مقتدی امام کے پیچھے قرآت کیا کریں۔ اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ جماعت کی نماز میں امام مقتدیوں کی قرآت کی ذمہ داری لیتا ہے اور مقتدی کسی کی ذمہ داری نہیں لیتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ امام کی ذمہ داری مقتدی کے مقابلہ میں زیادہ ہے۔ تو جب ابن عباسؓ کی رائے و اجتہاد یہی ہے کہ مقتدی ظہر و عصر میں قرات کیا کریں تو امام پر بطریق اولیٰ قرات کرنا لازم ہونا چاہیئے۔

مثبتین قرآۃ فی الظہر والعصر کے دلائل

ان کی طرف سے دس دلیلیں پیش کی جاتی ہیں

دلیل (۱) ص ۱۲۱ س ۲۱ سے تقریباً نو سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضورؐ ظہر اور عصر کے اندر قرات کیا کرتے تھے۔ اور کبھی کبھی حضرات صحابہؓ کو

سنائی بھی دیتی تھی۔ اور بعض روایات کے اندر اس بات کی بھی صراحت ہے کہ پہلی دونوں رکعتوں کے اندر سورۂ فاتحہ اور قرآن کا کچھ حصہ پڑھتے تھے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے دو ۲ صحابی سے چار سندوں کے ساتھ نقل کیا ہے۔

صحابی (۱) حضرت ابو قتادہؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔ دو سندوں کا خلاصہ یہ ہے کہ ظہر و عصر کے اندر کبھی کبھی حضورؐ کی قرأت ہم لوگ سن لیا کرتے تھے۔ ان کی سند ۳ آگے آرہی ہے۔

صحابی (۲) حضرت علیؓ ہیں۔ ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے۔ اور حضرت ابو قتادہ کی تیسری روایت کا خلاصہ یہ ہے کہ حضورؐ ظہر و عصر کی پہلی دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ اور قرآن کا کچھ حصہ پڑھا کرتے تھے۔ اور آخری دونوں رکعتوں میں صرف سورہ فاتحہ پڑھا کرتے تھے۔ تو ان روایات سے واضح ہو جاتا ہے کہ ظہر و عصر میں بھی قرأت لازم ہے۔

دلیل (۲) ص ۱۲۲ س ۱ وان ابا بکرۃؓ قد حدثنا قال حدثنا ابو داؤد الخ سے بارہ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابو سعید خدریؓ فرماتے ہیں کہ صحابۂ کرام میں سے تیس افراد نے آپس میں میٹنگ اور مشورہ کیا کہ حضورؐ نے جن نمازوں میں جہر نہیں کیا کرتے تھے۔ ان میں آپ کی قرأت کی مقدار کیا ہوتی تھی۔ اس کا اندازہ لگایا جائے۔ چنانچہ ان سب حضرات نے متفق ہو کر حضورؐ کی قرأت کا اندازہ لگایا۔ اور ان میں سے کسی ایک دو آدمی نے بھی اختلاف نہیں کیا۔ چنانچہ ظہر کی پہلی دو رکعتوں میں تیس ۳۰ آیتوں کے بقدر۔ اور آخری دونوں رکعتوں

میں پندرہ آیتوں کے بقدر۔ اور عصر کی پہلی دو رکعتوں میں پندرہ آیتوں کے بقدر۔ اور آخری دونوں رکعتوں میں سات یا آٹھ آیتوں کے بقدر قرأت کا اندازہ لگایا ہے۔ اور اس میں کسی صحابی نے بھی اختلاف نہیں کیا۔

نیز حضرت ابو سعید خدریؓ یہ بھی فرماتے ہیں کہ ہمنے ظہر اور عصر کے اندر حضورؐ کے قیام کے ذریعہ سے قرأت کا اندازہ لگایا تو معلوم ہوا کہ تیس آیتوں کے بقدر ہوتی تھی جو سورۂ سجدہ کی مقدار ہے۔ اور عصر کی پہلی دونوں رکعتوں میں اس کا نصف ہوتا تھا۔ اس سے بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ حضور اکرم ظہر اور عصر کے اندر ضرور قرأت فرمایا کرتے تھے۔ صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو حضرت ابو سعید خدریؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اس لئے ظہر و عصر میں قرأت کا ثبوت مسلم ہوگا۔

دلیل (۳) وان علی ابن معبد قد حدثنا قال ص۱۲۲ س۱۱ حدثنا یونس ابن محمد المؤذن۔ یہاں سے تقریباً دو سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے کہ حضرت جابر ابن سمرۃؓ فرماتے ہیں کہ حضورؐ ظہر و عصر کی نماز کے اندر سورۂ طارق، اور سورۂ بروج اور اسی جیسی سورتیں پڑھا کرتے تھے۔

اس روایت سے بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ ظہر و عصر کے اندر لازمی طور پر آپؐ قرأت فرمایا کرتے تھے۔

دلیل (۴) وان عبد اللہ ابن محمد خشیش ص۱۲۲ س۱۵ البصریؒ سے ۵ سطروں کے اندر حضرت عمران ابن حصین کی روایت پیش کی جاتی ہے۔ ان کی روایت کا ماحصل یہ ہے کہ ایک دفعہ ظہر یا عصر کی نماز میں حضورؐ کے پیچھے

ایک آدمی نے سورۃ اعلیٰ پڑھی تو نماز سے فراغت کے بعد حضورؐ نے فرمایا کہ میرے پیچھے سورۃ اعلیٰ کس نے پڑھی ہے؟ تو اس آدمی نے کہا یا رسول اللہ! میں نے پڑھی ہے۔ تو حضورؐ نے خفا ہو کر کہا کہ یقیناً مجھے معلوم ہوتا ہے کہ تم میں بعض لوگ میری قرأت کے اندر خلجان پیدا کرتے ہیں۔ تو اس سے بھی واضح ہوتا ہے کہ دونوں نمازوں کے اندر حضورؐ قرأت فرمایا کرتے تھے۔ صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو حضرت عمران بن حصین سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل (۵) ص ۱۲۲ س ۲۰ وان محمد ابن حجاج ابن مطر البغدادی۔ سے تقریباً دو سطر دلیل کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہؓ ابن عمر فرماتے ہیں کہ حضورؐ نے ظہر کے اندر سجدہ فرمایا تو اس سے سب صحابہ نے یہ سمجھ لیا کہ حضورؐ نے سورۃ سجدہ کی قرارت فرمائی ہے اس لئے سجدہ فرمایا ہے۔ اس سے بھی واضح ہو جاتا ہے کہ ان نمازوں کے اندر قرأت لازم ہے۔

نوٹ ص ۱۲۲ س ۲۱ ولم اسمعہ منہ الخ اس عبارت میں اس بات کا اظہار کیا گیا ہے کہ اس حدیث شریف کے رواۃ میں سلیمان تیمیؒ نے اس بات کو ظاہر کر دیا ہے کہ میں نے اس حدیث شریف کو ابوالمجلز سے نہیں سنا ہے بلکہ ابومجلز اور میرے بیچ میں امیہ ہے۔ اور مطبع آصفیہ کے نسخے کے اندر ابو مخلد کا لفظ ہے یہ صحیح نہیں بلکہ ابومجلز ہی صحیح ہے۔

دلیل (۶) ص ۱۲۲ س ۲۲ وان عبدالرحمٰن ابن الجارود قد حدثنا قال حدثنا عبیداللہ ابن موسیٰ الخ سے تقریباً

آٹھ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ حضورؐ ہماری امامت کرتے تھے۔ اور بعض نمازوں کے اندر جہری قراۃ کرتے تھے اور بعض نمازوں کے اندر سری قراۃ کرتے تھے۔ اور کوئی نماز بلا قرائت کے نہیں ہوتی تھی۔ جن نمازوں میں حضورؐ جہر نہیں کرتے بلکہ سری قرآت کرتے تھے ہم بھی اپنی نمازوں میں سری قرات کرتے ہیں

اس سے واضح ہوتا ہے کہ کوئی نماز بلا قرآت کے جائز نہیں ہو تو کہنا ہوگا کہ ظہر اور عصر میں لازمی طور پر قرآت کا ثبوت ہے۔ صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو حضرت ابو ہریرہ سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل (۷) وان ابن ابی داؤد قد حدثنا (ص ۱۲۲ س ۲۹) قال حدثنا سعید ابن سلیمان الواسطی سے دو سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ حضورؐ ظہر کے اندر سورۃ اعلیٰ پڑھا کرتے تھے۔ تو یہ روایت ظہر کی نماز میں ثبوت قرآت کے لئے واضح دلیل ہے۔

مثبتین قرآت فی الظہر والعصر کی طرف سے ایک کمزور دلیل۔ اور امام طحاویؒ کا اس پر رد

(ص ۱۲۳ س ۲) قال ابو جعفر قد احتج قوم فی ذالک مع ما ذکرنا بما روی عن خباب ابن ارت الخ سے تقریباً چھ سطروں کے اندر فرمانا چاہتے ہیں کہ بعض لوگ ظہر اور عصر میں ثبوت قراۃ کے سلسلے میں حضرت خباب کی روایت سے استدلال کرتے ہیں۔ اور

حضرت خباب کی روایت کا ماحصل یہ ہے کہ حضرات صحابہ کرام حضور کی ریش مبارک کی حرکت کرنے کی وجہ سے سمجھ لیتے تھے کہ حضور قرأت فرمارہے ہیں۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

توضیح ص ۱۲۳ س ۴ قال ابو جعفر فلم یکن فی ہذا عندنا دلیل الخ سے صاحب کتاب رد فرماتے ہیں کہ یہ دلیل زیادہ مضبوط نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس میں یہ اعتراض وارد ہوسکتا ہے کہ حضور کی ریش مبارک کا حرکت کرنا تسبیح یا دعا یا دیگر اذکار کی وجہ سے ہوتا تھا اس لئے یہ دلیل اس قابل نہیں ہے کہ فریق مخالف کے سامنے پیش کی جائے بلکہ وہی دلیلیں زیادہ مضبوط ہیں جو ابھی ماقبل میں گذری ہیں

دلیل ۸ نظر طحاوی

ص ۱۲۳ س ۸ فلما ثبت بما ذکرنا من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تحقیق القراءۃ فی الظہر والعصر وانتفی ما روی عن ابن عباس مما یخالف ذالک رجعنا الی النظر بعد ذالک الخ سے تقریبا دس سطروں کے اندر عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ماقبل میں حضور کے افعال سے ظہر اور عصر میں قرأت کا تحقق ہوچکا ہے۔ اور حضرت ابن عباس کی روایت جو ثبوت قرأت کی روایات کے خلاف ہے اس کی حجیت ختم ہوچکی ہے۔ تو ہم مزید نظر وعقل کی روشنی میں غور کرنا چاہتے ہیں کہ دونوں اقوال میں سے کسی ایک کی صحت پر کوئی دلیل ملتی ہے یا نہیں؟ چنانچہ ہم نے اس سلسلہ میں تمام افعال

صلوٰۃ کا مطالعہ کیا تو ہمیں کل چار قسم کے افعال ملے ہیں۔

نمبر (۱) وہ افعال جو صلب صلوٰۃ میں داخل ہیں۔ اور پانچوں نمازوں کے اندر یکساں طریقہ سے شامل اور فرض ہیں جیسا کہ قیام، رکوع، سجود وغیرہ ہیں۔ اگر ان میں سے کوئی ایک بھی فوت ہو جائے تو نماز صحیح نہیں ہوتی ہے۔

نمبر (۲) وہ افعال جو واجب کے درجے میں ہیں جیسا کہ قعدۂ اولیٰ۔ تو جن نمازوں کے اندر قعدۂ اولیٰ کا حکم ہے ان تمام نمازوں میں قعدۂ اولیٰ برابر طریقہ سے حکم رکھتا، ایسا نہیں ہے کہ بعض نمازوں میں قعدۂ اولیٰ لازم ہوا اور بعض میں نہ ہو بلکہ سب میں یکساں حکم رکھتا ہے۔

نمبر (۳) وہ افعال جو صلب صلوٰۃ میں داخل ہیں لیکن اس کے فرض یا واجب ہونے میں علماء کا اختلاف ہے جیسا کہ قعدۂ اخیرہ۔ یہ حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک فرض ہے۔ اور حضرات مالکیہ کے نزدیک فرض نہیں ہے بلکہ واجب ہے لیکن بات یہ ہے کہ جن لوگوں کے نزدیک قعدۂ اخیرہ فرض ہے تو ان کے نزدیک سب نمازوں میں یکساں طریقہ سے فرض ہے۔ اور جن لوگوں کے نزدیک واجب ہے۔ تو ان کے نزدیک سب نمازوں میں یکساں طریقہ سے واجب ہے۔

نمبر (۴) وہ افعال جو صلب صلوٰۃ میں داخل نہیں ہیں۔ لیکن بعض نمازوں میں واجب ہوتے ہیں اور بعض نمازوں میں ساقط ہو جاتے ہیں جیسا کہ قرائت میں جہر کرنا مغرب عشاء اور فجر میں جماعت کیساتھ پڑھنے کی صورت میں امام پر واجب ہوتا ہے۔ اور ظہر و عصر میں ہر شخص کے اوپر سے ساقط ہو جاتا ہے

اور ظہر وعصر میں ہر شخص کے اوپر یہ ساقط ہو جاتا ہے۔ نیز صلوٰۃ لیلیہ میں منفرد کے اوپر سے ساقط ہو جاتا ہے لیکن یہ فعل صلب صلوٰۃ سے خارج ہے
اب اس تقریر سے یہ نتیجہ بر آمد ہوتا ہے کہ جو افعال کسی بھی نماز میں فرض اور صلب صلوٰۃ میں داخل ہوتے ہیں وہ ہر نماز میں یکساں طریقہ سے صلب صلوٰۃ میں داخل اور فرض ہوا کرتے ہیں جیسا کہ قیام اور رکوع وغیرہ کا حکم ہے۔ اور صلوٰۃ لیلیہ میں قرات کا صلب صلوٰۃ میں داخل ہونا اور اس کا فرض ہونا سب کے نزدیک مسلّم ہے۔ تو جب صلوٰۃ لیلیہ میں قرأت کا ثبوت مسلم ہے تو ظہر وعصر میں بھی قرأت کا ثبوت مسلّم ہونا چاہیئے۔ تاکہ سب نمازوں میں قرأت کا حکم یکساں ہو جائے۔ تو فریقِ مخالف کو تسلیم کرنا ہو گا کہ ظہر اور عصر کے اندر قرأت واجب ہے۔ اور یہ ہماری دلیل مخالفین کے اوپر حجۃ قاطعہ ہے جس میں اعتراض واشکال کی گنجائش نہیں ہو سکتی۔

نوٹ اس دلیل کی عبارت میں جگہ جگہ سُنّۃ کا لفظ آیا ہے۔ اور یہاں سنت بمعنے واجب کے ہے یعنی جو حکم حدیث وسنت سے ثابت ہے۔

دلیل (۹) ص ۱۲۲ س ۱۸ وأما من لا یری القرأۃ من صلب الصلوٰۃ فان الحجۃ علیہ فی ذالک انا قد رأینا المغرب والعشاء یکرہ فی کلھما[1] فی قولہ
یہاں سے تقریباً ساڑھے سات سطروں کے اندر دلیل نمبر (۹) پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا ماحصل یہ ہے کہ جو لوگ قرأت کو ظہر اور عصر کی صلب صلوٰۃ میں سے نہیں مانتے ہیں تو ہم ان کو دیکھتے ہیں کہ مغرب اور عشاء کی ہر رکعت میں قرأت کا حکم

[1] عینی کے نسخہ میں کلیتھما ہے۔ اور ہمارے نسخہ میں کلھما ہے یعنی فی کل رکعۃ من المغرب والعشاء ہے

لگاتے ہیں اور پہلی دونوں رکعتوں کے اندر جہر کا حکم کرتے ہیں۔ اور پہلی دونوں کے ماسوا کے اندر آہستہ قرأت کرنے کا حکم کرتے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ سقوط جہر کی وجہ سے اولیین کے ماسوا نفس قرأت کا سقوط نہیں ہوتا ہے۔ تو ایسا ہی ظہر و عصر کے اندر بھی سقوط جہر کی وجہ سے نفس قرأت کا سقوط نہیں ہو سکتا۔ یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے۔

دلیل (۱۰) ص ۱۲۳ س ۲۱ وقد روی ذالك عن جماعة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم سے اخیر باب تک تقریباً چوبیس سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے دلیل کا ماحصل یہ ہے کہ حضرات صحابۂ کرام کی ایک بڑی جماعت کا فتویٰ اور عمل یہی ہے کہ ظہر اور عصر کے اندر قرأت کی جائے۔ صاحب کتاب نے اس مضمون کے فتویٰ اور عمل کو آٹھ صحابۂ کرام سے گیارہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی (۱) حضرت عمرؓ کا قول ایک سند کے ساتھ کہ وہ ظہر و عصر میں سورہ قٓ پڑھا کرتے تھے۔

صحابی ۲ حضرت علیؓ کا فتویٰ ہے کہ ظہر و عصر کی اولیین کے اندر سورۃ فاتحہ اور ایک ایک سورۃ پڑھی جائے اس حدیث شریف کی تفصیل باب قرأت خلف الامام کے تحت آنے والی ہے۔

صحابی ۳ حضرت عبداللہ ابن مسعود کا عمل ایک سند کے ساتھ ہے کہ وہ ظہر کی نماز کے اندر قرأت کیا کرتے تھے۔

صحابی ۴ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کا عمل ایک سند

کے ساتھ ہے کہ وہ ظہر کی نماز میں سورہ قٓ اور سورۂ ذاریات پڑھا کرتے تھے۔

صحابی ۵ حضرت زید ابن ثابتؓ ہیں۔ ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے۔ ان کے ساتھ اس روایت میں حضرت عبداللہ ابن عمرؓ اور جابر ابن عبداللہؓ بھی شامل ہیں۔ ان حضرات نے فتویٰ دیا کہ جب ظہر کی نماز تنہا پڑھی جائے تو اولیین کے اندر سورۂ فاتحہ اور ایک ایک سورت پڑھی جاتے اور اخریین میں صرف سورۂ فاتحہ پڑھی جائے۔

صحابی ۶ حضرت جابر ابن عبداللہ ہیں۔ ان کی روایت چار سندوں کے ساتھ ہے۔ جس کا ماحصل یہ ہے کہ ظہر و عصر کی اولیین کے اندر سورۂ فاتحہ اور ایک ایک سورت پڑھی جائے اور اخریین کے اندر صرف سورۂ فاتحہ پڑھی جائے یہی ان کا عمل بھی رہا ہے۔

صحابی ۷ حضرت خباب ابن الارتؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ ہے کہ وہ ظہر و عصر میں سورۂ زلزال پڑھتے تھے۔

صحابی ۸ حضرت ابوالدرداءؓ کا فتویٰ ایک سند کیساتھ ہے کہ وہ فتویٰ دیا کرتے تھے کہ ظہر و عصر کی اولیین میں سورۂ فاتحہ اور ایک ایک سورت پڑھی جائے، اور اخریین میں صرف سورہ فاتحہ پڑھی جائے۔

تو ان تمام صحابہ کے فتوے سے ظہر اور عصر کے اندر نفس قرأت کا ثبوت واضح ہو جاتا ہے۔ اس لئے تسلیم کرنا ہوگا کہ ظہر اور عصر میں بھی مغرب و عشاء، اور فجر کی طرح نفس قراۃ لازم ہے

باب القراءۃ فی صلوٰۃ المغرب

مغرب کی نماز میں مختصر قرائت افضل ہے یا طول قرأت ؟

اس سلسلہ میں صاحب کتاب نے یہ باب باندھا ہے۔ اور اس باب کے تحت دو مسئلے بیان کرتا ہے۔

(۱) مفصلات کی اجمالی تفصیل۔

(۲) مغرب کی نماز میں مختصر قرات افضل ہے یا طول قرآت ؟

اب سنو تفصیل !

مسئلہ طوال مفصل، اوساط مفصل، قصار مفصل کی تفصیل

اس کے بارے میں کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ج ۱ صـ ۲۵۸ میں چاروں مذاہب کی اجمالی تفصیل یوں نقل فرمائی ہے۔

مذہب (۱) حضرات حنفیہ کے نزدیک طوال مفصل سورۂ حجرات سے سورۃ بروج تک ہے۔ اور اوساط مفصل سورہ بروج سے لے کر سورہ لم یکن تک ہے۔ اور قصار مفصل آخر قرآن تک ہے۔

اور فجر و ظہر کے اندر طوال مفصل افضل ہے۔ اور عصر و عشاء کے اندر اوساط مفصل۔ اور مغرب میں قصار مفصل افضل ہے۔ اسی کو شامی مطبوعہ کوئٹہ ج ۱ صـ ۳۹۹ ـ اور تبیین الحقائق ملتانی ج ۱ صـ ۱۲۹ میں نقل فرمایا ہے۔

مذہب (۲) حضرات شافعیہ کے نزدیک طوال مفصل سورۂ حجرات سے لے کر سورہ نبا، یعنی سورۂ عم یتساءلون۔ اور اوساط مفصل سورہ نبا سے سورہ والضحیٰ تک ہے

اور قصار مفصل سورۃ والضحیٰ سے آخر قرآن تک ہے۔ لیکن ان کے نزدیک فجر کے مقابلہ میں ظہر میں اختصار افضل ہے۔ اور عصر و عشاء میں اوساط مفصل افضل ہے۔ اور مغرب میں ان کے قول مشہور کے اعتبار سے طوال مفصل افضل ہے۔ لیکن اس قول کو کتاب الفقہ میں نقل نہیں کیا گیا ہے۔ اس پر ہم ان شاء اللہ مسئلہ ۲ میں بحث کریں گے۔

مذہب (۳) حضرات مالکیہ ان کے نزدیک طوال مفصل سورۃ حجرات سے لے کر سورۃ والنازعات تک ہے۔ اور اوساط مفصل سورۃ والنازعات سے سورۃ والضحیٰ تک ہے۔ اور قصار مفصل سورۃ والضحیٰ سے آخر قرآن تک ہے۔ اور ان کے نزدیک فجر اور ظہر میں طوال مفصل افضل ہے اور عصر و عشاء میں اوساط مفصل افضل ہے اور مغرب میں قصار مفصل افضل ہے۔

مذہب (۴) حضرات حنابلہ، ان کے نزدیک طوال مفصل سورۃ قٓ سے سورۃ نبا تک۔ اور اوساط مفصل سورۃ نبا سے سورۃ والضحیٰ تک ہے۔ اور قصار مفصل سورۃ والضحیٰ سے آخر قرآن تک ہے۔ اور ان کے نزدیک فجر اور ظہر میں طوال مفصل افضل ہے۔ اور عشاء میں اوساط مفصل افضل ہے۔ اور عصر و مغرب میں قصار مفصل افضل ہے۔

مسئلہ ۲: مغرب کی نماز میں کونسی قراۃ افضل ہے؟

یہی اس باب میں زیر بحث مسئلہ ہے۔ ہم اس باب کو اس طریقہ سے سمجھائیں گے کہ اولاً ائمہ کے مذاہب۔ اس کے بعد

قائلین طول قرأت کی دلیل. پھر ان کی دلیل کا جواب۔ پھر قائلین قصر قرأت کی طرف سے تین دلیلیں قائم کر کے ختم کریں گے۔ اب سنو تفصیل:۔

مغرب میں طول قرات افضل ہے یا قصر قرأت. تو اس سلسلہ میں فتح الملہم ص۸۱ ج۲، بذل المجہود ص۴۷ ج۲، اوجز المسالک ص۲۱۹ ج۱ ص۲۲۰ ج۱ — امانی الاحبار ص۹ ج۲ میں دو مذاہب نقل کیے گئے ہیں۔

مذہب (۱) حضرت زید ابن ثابت رضؓ، جبیر بن مطعم رضؓ، عروہ بن زبیر رحؒ، ہشام بن عروہ رحؒ، اور امام شافعی رحؒ کے قول مشہور اور ظاہریہ کے نزدیک مغرب کی نماز میں طول قرأت افضل ہے جیسا کہ سورۃ اعراف، سورۃ والطور سورۃ والمرسلات وغیرہ ہیں۔ یہی لوگ کتاب کے اندر ص۱۳۵ میں فزعم قوم انہم یاخذون بھذہ الآثار کے مصداق ہیں۔

مذہب (۲) حضرات حنفیہ، حضرات مالکیہ، حنابلہ، سفیان ثوری رحؒ، ابراہیم نخعی رحؒ، عبداللہ ابن مبارک رحؒ، اسحٰق بن راہویہ رحؒ وجمہور فقہاء ومحدثین کے نزدیک مغرب کی نماز میں قصر قرأت افضل ہے نیز حضرات حنفیہ کے نزدیک طول قرأت خلاف اولیٰ ہے اور حضرات مالکیہ کے نزدیک مکروہ ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر ص۱۳۵ وخالفہم آخرون فی قولہم کے مصداق ہیں۔

دلائل

قائلین طول قراۃ کی دلیل باب کے شروع کی وہ حدیث شریف ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ مغرب کی نماز کے اندر سورۃ طور، سورۃ مرسلات، سورۃ اعراف

جیسی لمبی لمبی سورتیں پڑھنا ثابت ہے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے تین صحابی سے نو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے

صحابی (۱) حضرت جبیر بن مطعمؓ ہیں۔ ان کی روایت تین سندوں کے ساتھ ہے۔ ان کی روایت کا ماحصل یہ ہے کہ وہ بدر کے قیدیوں کو چھڑانے کے سلسلے میں حضورؐ کی خدمت میں مدینۃ المنورہ تشریف لائے۔ اس حال میں کہ حضورؐ اپنے اصحاب کو مغرب کی نماز پڑھا رہے تھے۔ اور حضورؐ نے سورۃ طور پڑھی اور جب میں نے سنا تو مجھے ایسا محسوس ہوا کہ گویا میرے دل کو چیر دیا گیا ہے۔

صحابی (۲) حضرت ام الفضلؓ بنت الحارث ہیں ان کی روایت تین سندوں کے ساتھ ہے لیکن ترتیب وار نہیں ہے۔ ان کی روایت کا ماحصل یہ ہے کہ حضورؐ نے اپنی آخری حیات میں مغرب کی نماز میں سورۃ مرسلات پڑھی ہے۔

صحابی (۳) حضرت زید بن ثابت ہیں۔ ان کی روایت تین سندوں کے ساتھ ہے۔ ان کی روایت میں ہے کہ حضور نماز مغرب میں سورۃ اعراف پڑھا کرتے تھے۔

تو ان تمام روایات سے مغرب کی نماز میں طول قرأت افضل معلوم ہوتی ہے۔ اس سے طول قرارت کی افضلیت مسلم ہوگئی۔

حلِّ عبارت

ص ۱۲۴ س ۲۸ **هی المص** اس سے مراد سورۃ اعراف ہے۔ ص ۱۲۴ س ۲۹ ان مروان کان یقراء فی المغرب بسورہ یٰس قال عروۃ قال زید ابن ثابتؓ وابوزید الانصاری شک ھشام لمروان لم تقصر صلواۃ المغرب۔ **شک ھشام** یعنی ہشام ابن عروہ کو اس میں

تردد واقع ہوا ہے کہ حضرت عروہ نے زید ابن ثابت کا قول نقل کیا تھا یا ابو زید انصاری کا قول تو راوی نے شک و تردد کو ظاہر کر دیا ہے۔ تو اب ترجمہ یہ ہوگا کہ مروان نے مغرب کی نماز میں سورہ یٰسین پڑھی تو حضرت عروہ فرماتے ہیں کہ حضرت زید ابن ثابتؓ یا ابو زید انصاریؓ نے مروان سے کہا کہ مغرب کی نماز کو مختصر کیوں کرتے ہو حالانکہ حضورؐ صلی اللہ علیہ وسلم اس میں سورۃ اعراف پڑھا کرتے تھے۔

قائلین طول قرأت کی دلیل کا جواب

ص۱۲۵ س۵ وقالوا لا ینبغی ان یقراء فی صلوۃ المغرب الا بقصار المفصل سے تقریباً ساڑھے دس سطروں کے اندر انکی دلیل کا جواب ہر صحابی کو سامنے رکھتے ہوئے علی الترتیب دیا جاتا ہے۔

حضرت جبیر ابن مطعمؓ کی روایت کا جواب

ص۱۲۵ س۵ وقالوا قد یجوز ان یکون یرید بقولہ قراء بالطور قراء ببعضہا وذالک جائز فی اللغت سے آٹھ سطروں کے اندر حضرت جبیر ابن مطعمؓ کی روایت کا جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ان کی روایت میں دو احتمال ہیں۔

احتمال ۱: فن بدیع کا ایک اصول ہے تسمیۃ الجزء باسم الکل یعنی کل بول کر جزء مراد لینا۔ تو اسی اصول کیمطابق یہاں پر حضرت جبیر ابن مطعمؓ نے سورۃ طور بول کر اس کا جزء مراد لیا ہے اور ایسا محاورہ شائع و ذائع ہے جیسا کہ کوئی آدمی قرآن کا کچھ حصہ پڑھنا شروع کر دے تو کہا جاتا ہے کہ فلاں قرآن پڑھ رہا ہے

یعنی قرآن کا بعض حصہ پڑھ رہا ہے نہ کہ پورا قرآن۔

احتمال ۲ یہ ہے کہ سورۂ طور بول کر پوری سورت مراد لی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ حضرت جبیر ابن مطعمؓ کی روایت میں دو احتمال ہیں۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ دونوں میں سے کس کو ترجیح حاصل ہوگی؟ تو ہمیں اس سلسلہ میں غور و خوض کر کے ایسی روایت تلاش کرنے کی ضرورت ہے جو دونوں میں سے کسی ایک کی صحت پر دلیل ہو۔ چنانچہ اس سلسلہ میں حضرت جبیر ابن مطعم کی دوسری مفصل روایت مل گئی جس سے واضح ہوتا ہے کہ سورۂ طور سے مراد اسکا بعض حصہ ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں بدر کے قیدیوں کو چھڑانے کیواسطے حضورؐ سے گفتگو کرنے کی غرض سے مدینۃ المنورہ حاضر ہوا۔ اس حال میں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کو مغرب کی نماز پڑھا رہے تھے تو میں نے حضورؐ کو اِنَّ عذابَ ربِّكَ لواقع سورۂ طور کے اس ٹکڑے کو پڑھتے ہوئے سنا تو مجھے ایسا محسوس ہوا کہ گویا میرے قلب کو چیر دیا گیا ہے۔ حضرت جبیر ابن مطعمؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضورؐ کے نماز سے فراغت کے بعد بدر کے قیدیوں کے متعلق گفتگو کی اور اس میں اپنے والد مطعم ابن عدی کا تذکرہ کیا تو حضورؐ نے ان کی تعریف فرماتے ہوئے کہا کہ اگر مطعم ابن عدی میرے پاس آکر سفارش کرتے تو میں ان کی سفارش قبول کرتا۔ اس لئے کہ ہمارے اوپر ان کے بہت سے احسانات ہیں۔ اور اس حدیث شریف میں حضرت جبیر ابن مطعمؓ خود فرماتے ہیں کہ سورۂ طور کا ایک ٹکڑا میں نے سنا تھا جس سے میرے دل پر اثر ہوا تھا تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ ان کی پہلی روایت میں پوری سورت مراد نہیں ہے بلکہ سورت کا بعض حصہ مراد ہے۔ اس لئے انکی روایت

سے طول قرأت پر استدلال درست نہیں ہوسکتا ہے۔

ص ۱۲۵ س ۱۰ فھذا ھشیم قد روی ھذا الحدیث عن الزھری الخ سے تین سطروں کے اندر یہ نتیجہ مرتب فرمانا چاہتے ہیں کہ حضرت جبیر ابن مطعمؓ کی روایت امام زہریؒ سے ان کے دو شاگردوں نے نقل کی ہے

شاگرد ۱ امام مالکؒ جنکی روایت ماقبل میں گذری ہے۔

شاگرد ۲ ہشیم ابن بشیر اسلمی ہیں جنکی روایت یہاں پر نقل کی گئی ہے۔ اور امام مالکؒ کی روایت میں پورا واقعہ مذکور نہیں ہے اور امام ہشیم کی روایت میں پورے واقعہ کی نقشہ کشی کی گئی ہے جس میں پورا واقعہ نقل کرنے کے ساتھ ساتھ حضرت جبیر ابن مطعم نے اس بات کی وضاحت کردی ہے کہ سورۃ طور کی ایک آیت انّ عذاب ربک لواقع الآیۃ کو سن کر میرے دل پر اثر ہوا ہے۔ درحقیقت حضرت جبیر ابن مطعمؓ نے پوری سورت نہیں سنی تھی بلکہ یہی ٹکڑا سنا تھا جس سے ان کے دل پر اثر ہوا ہے اور تسمیۃ الجزء باسم الکل کے قبیل سے پوری سورت کا نام لیا ہے اور مقصد سورت کا بعض حصہ ہے جیسا کہ اس واقعہ سے واضح ہوجاتا ہے لہٰذا امام مالکؒ کی روایت کے مقابلہ میں امام ہشیم کی روایت زیادہ قابل استدلال ہوگی۔

حضرت لبابہ بنت الحارث کی روایت کا جواب

ص ۱۲۵ س ۱۳ واما حدیث مالک فمختصر من ھذا۔ اس عبارت سے حضرت ام الفضل کی روایت کا جواب دیا جاتا ہے کہ ان کی روایت کو بھی حضرت امام مالکؒ نے ابن شہاب زہریؒ سے نقل کیا ہے۔ اور یہ روایت پہلی روایت کے مقابلہ میں زیادہ مجمل

اور مختصر ہے۔ اس لئے اس روایت میں تاویل کی اور زیادہ گنجائش ہوگی کہ سورہ مرسلات کا بعض حصہ پڑھا گیا تھا اور تسمیۃ الجزء باسم الکل کے قبیل سے پوری سورت کا نام لیا گیا ہے۔ اور پوری سورت مراد نہیں ہے۔

حضرت زید ابن ثابت رضی کی روایت کا جواب

ص ۱۲۵ س ۱۴ وکذالک قول زید ابن ثابت فی قولہ لمروان۔ سے ڈیڑھ سطر کے اندر حضرت زید ابن ثابت کی روایت کا جواب دیا جاتا ہے کہ مروان نے جب مغرب کی نماز کے اندر سورۃ اخلاص جیسی چھوٹی آیت پڑھی تو حضرت زید ابن ثابت نے قسم کھا کر فرمایا تھا کہ حضورؐ مغرب کی نماز کے اندر سورۃ اعراف پڑھا کرتے تھے، اور یہاں سورۃ اعراف سے سورۃ اعراف کا بعض حصہ مراد ہوگا کیونکہ محاورہ کے اندر ایسا بہت مستعمل ہے

قائلین قصر قرأت کے دلائل

دلیل ۱ ان کی طرف سے چار دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔
ص ۱۲۵ س ۱۵ ومما یدل ایضاً علی صحۃ ھذا التاویل سے تقریباً بارہ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے کہ مغرب کی نماز میں مختصر قرأت پڑھنے اور حضرت زید ابن ثابت وغیرہ کی روایت میں جزء سورت مراد ہونے پر یہ دلیل پیش کی جارہی ہے۔ اس کا ماحصل یہ ہے کہ حضرات صحابہ کرام حضورؐ کے ساتھ مغرب کی نماز مسجد نبوی میں ادا کر کے مدینۃ المنورہ کے کنارے پر جہاں قبیلہ بنو سلمہ رہا کرتا تھا وہاں پہونچ کر تیر اندازی کرتے تھے اور آدھا پون میل کی دوری پر تیر گرتا تھا اور اتنی دوری پر سے تیر کا نشانہ نظر

آجاتا تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مغرب کی نماز سے اتنی جلد فراغت حاصل کی جاتی تھی کہ نماز کے بعد بالکل چاندنا باقی رہ جاتا تھا۔ اور یہ اس وقت ہو سکتا ہے جب کہ بہت مختصر قرأت کے ساتھ نماز کو ختم کیا جائے۔ اور اگر سورۃ اعراف اور سورۃ طور اور سورہ مرسلات جیسی سورت پڑھی جائے تو ممکن نہیں ہو سکتا ہے کہ نماز سے فراغت کے بعد اتنی روشنی باقی رہ جائے جس سے آدھ پون میل کے فاصلہ سے تیر کا نشانہ دیکھ لیا جائے۔ اس سے تسلیم کرنا ہوگا کہ مغرب کی نماز میں حضور بہت مختصر قرات فرمایا کرتے تھے۔ اور جہاں بڑی سورت کا نام آیا ہے وہاں سورت کا بعض حصہ اور جزء مراد ہوگا۔ صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

سند ۱ اور ۶: حضرت جابرؓ سے ہے اور سند ۲ اور ۳ حضرت انس ابن مالکؓ سے ہے۔ سند ۴ انصاری صحابہ کی ایک جماعت سے ہے۔ سند ۵ قبیلہ بنو سلمہ کے بعض حضرات سے ہے

حل لغات

ص ۱۲۵ س ۱۶ ثم ینتضلون بمعنی یرامون یعنی آپس میں تیر اندازی کرنا۔

ص ۱۲۵ س ۲۸ فیری موضع نبلہ نبل بمعنی تیر کے ہے۔ ترجمہ یہ ہوگا کہ تیر کا نشانہ دیکھ لیا جاتا تھا۔

ص ۱۲۵ س ۲۱ ثم ینطلقون یرتمون لایخفی علیھم موقع سہامھم حتی یاتوا دیارھم وھم فی اقصے المدینۃ فی بنو سلمۃ۔ وہ لوگ تیر اندازی کرتے ہوئے چلتے تھے۔ ان پر ان کے تیروں کے نشانے مخفی نہیں ہوتے یہاں تک کہ وہ لوگ اپنے گھروں میں پہونچ جاتے تھے۔ اور وہ مدینۃ المنورہ کے کنارہ پر قبیلہ بنو سلمہ میں رہا کرتے

تھے۔

صـــ۱۲۵ سطر۲۲ وہم یبصرون موقع النبل علی قدر ثلث میل۔ وہ لوگ دو تہائی کے فاصلے سے اپنے تیروں کے نشانوں کو دیکھ لیتے تھے۔

دلیل (۲) صـــ۱۲۵ سطر۲۷ حدثنا ابن مرزوق قال حدثنا عبد الصمد ابن عبد الوارث سے صـــ۱۲۶ سطر۱۳ تک تقریباً سولہ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت معاذ ابن جبل رضی اللہ عنہ اپنے قبیلہ کے لوگوں کو نماز مغرب پڑھایا کرتے تھے اور اس میں سورۂ بقرہ اور سورۂ نساء جیسی لمبی لمبی سورتیں پڑھا کرتے تھے۔ اور ان کے قبیلہ کے لوگ محنت اور مزدوری اور اونٹ چرایا کرتے تھے۔ اور شام تھکے ماندے آتے تھے۔ تو حضرت معاذ کی لمبی سورتیں دیکھ کر ایک صحابی نے مسجد کے ایک کنارے جاکر اپنی نماز علیحدہ پڑھ لی۔ جب یہ بات حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو معلوم ہوئی تو انہوں نے کہا وہ منافق ہے۔ اور حضرت معاذ کی بات ان صحابیوں کو پہونچی تو انہوں نے کہا کہ میں اللہ کی قسم منافق نہیں ہوں اور میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوکر معاذ کی شکایت کروں گا۔ چنانچہ انہوں نے شکایت کی یا رسول اللہ معاذ ابن جبل آپ کے ساتھ نماز پڑھ کر پھر ہمارے قبیلے میں پہونچتے ہیں اور ہم کو عشاء کی نماز پڑھاتے ہیں۔ اور اس میں سورۂ بقرہ جیسی سورتیں پڑھتے ہیں اور ہم لوگ اونٹ اور جانور پالنے والے ہیں۔ اپنی محنت اور مزدوری سے گذارا کرتے ہیں اور شام کو تھکے ماندے گھر آتے ہیں۔ اور معاذ ابن جبل نماز میں اپنی لمبی لمبی سورتیں پڑھتے ہیں جو ہمارے اوپر بہت بوجھ اور بار کا سبب بنتا ہے۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ ابن جبل رضی اللہ عنہ کو اپنے پاس بلایا اور خفا ہوکر فرمایا کہ اے معاذ کیا تم لوگوں کو

فتنہ میں ڈالنا چاہتے ہو۔ دو تین مرتبہ یہی فرمایا۔ اور فرمایا کہ اگر اس کی جگہ سورۂ اعلیٰ وغیرہ پڑھ لیا کرو تو کیا حرج ہے۔ اس لئے کہ تمہارے پیچھے بچے بوڑھے، کمزور، ضرورت مند، ہر طرح کے لوگ نماز پڑھتے ہیں سب کی رعایت ضروری ہے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے حضرت جابرؓ سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور حضرت جابرؓ کے دو شاگرد ہیں۔

شاگرد ۱ محارب ابن دثارؒ ہیں۔ پہلی دونوں روایتیں انھیں سے مروی ہیں۔ اور ان کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاذ ابن جبلؓ نے اپنی قوم کو مغرب کی نماز پڑھائی ہے۔

شاگرد ۲ حضرت عمرو ابن دینار ہیں۔ اور آخری دونوں روایتیں انہی سے مروی ہیں۔ اور ان کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاذ ابن جبلؓ نے اپنی قوم کو عشاء کی نماز پڑھائی ہے۔

حل لغات

ص ۱۲۶ س ۹ انما نحن اصحاب نواضح انما نعمل باجزائنا نواضح ناضح کی جمع ہے بمعنی اونٹ یعنی وہ اونٹ جس سے کھیتوں کی سینچائی کی جاتی ہے۔ اجزاء بمعنی اعضاء۔

اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ گفتگو اور بحث مغرب کی نماز میں طول قرأت یا قصر قرآن کے سلسلہ میں ہے۔ اور آپؒ نے دلیل میں حضرت جابرؓ کی روایت کو پیش کیا ہے۔ اور حضرت جابر کی روایت ان کے شاگرد ۱ محارب ابن دثار کے

طریق سے جو روایت ہے وہ تو معلوم ہوتی ہے کہ مغرب کی نماز کے سلسلے میں ہے۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان کے دوسرے شاگرد عمرو ابن دینار سے جو روایت تفصیلاً مروی ہے جس کے اندر پورے واقعہ کی نقشہ کشی کی گئی ہے۔ اس کی عبارۃ النص سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ مغرب کی نماز کے بارے میں نہیں ہے بلکہ عشاء کی نماز کے بارے میں ہے تو اس کو مغرب کی نماز میں قصر قرأت کے سلسلہ میں بطور استدلال پیش کرنا کیسے درست ہو سکتا ہے؟

جواب فان کانت الصلوٰۃ ہی صلوۃ المغرب فقد ضاد ہذا الحدیث الخ سے تقریباً ڈھائی سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ استدلال کے دو طریقے یہاں پر اختیار کئے گئے ہیں۔ (۱) **عبارۃ النص** (۲) **دلالۃ النص** اور ہم نے محارب ابن دثار کی روایت سے بطور عبارۃ النص استدلال کیا ہے۔ اور عمرو ابن دینار کی روایت سے بطور دلالت النص استدلال کیا ہے۔ اب استدلال کی نوعیت یوں ہو گئی کہ حضرت معاذ کے شاگرد (۱) محارب ابن دینار کی روایت سے مغرب کی نماز ہونا واضح ہوتا ہے تو ان کی روایت سے استدلال کا صحیح ہونا واضح ہے اور اس صورت میں حضرت زید ابن ثابت رضی اللہ عنہ، جبیر ابن مطعم رضی اللہ عنہ اور ام الفضل کی روایت کے ساتھ تعارض لازم آتا ہے۔ اور حضرت جابر کی روایت قولی روایت ہے اسلئے حضرت زید ابن ثابت کی روایت میں وہی تاویل کرنا لازم ہوگا جو ہم نے ماقبل میں ذکر کیا ہے۔ اور مغرب کی نماز میں قصر قرأت مسلم ہوگی۔ جس کو صاحب کتاب نے فان کانت تلک الصلوٰۃ ہی صلوٰۃ المغرب سے ایک سطر کے اندر اشارہ فرمایا ہے۔

کہ حضرت جابرؓ کے شاگرد نمبر ۲ عمرو ابن دینار کی روایت کے اعتبار سے حضرت معاذ کے واقعہ میں مغرب کی نماز مراد نہیں ہے۔ تو اس صورت میں مغرب کی نماز پر استدلال کی نوعیت یہ ہوگی کہ مغرب کا وقت تنگ ہوتا ہے اور عشاء کا وقت کشادہ ہوتا ہے۔ جب عشاء کے وقت کے اندر مختصر قرآت کرنے کا حکم کیا گیا ہے تو اس سے مغرب کی نماز میں اس سے زیادہ مختصر قرآت کا حکم سمجھ میں آجاتا ہے۔ اسی لئے حضرت جابرؓ کی دوسری قسم کی روایت سے بھی مغرب کی نماز پر استدلال کرنا درست ہوگا۔ اور یہ کہنا صحیح ہوگا کہ مغرب کی نماز میں طول قرات مکروہ ہے۔

دلیل (۳) ص ۱۲۶ س ۱۹ وقد روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیما کان یقرأ بہ فی صلوٰۃ العشاء الآخرۃ نحو من ہذا۔ سے تقریباً تین سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت بریدہؓ سے مروی ہے کہ حضور اکرمؐ عشاء کی نماز کے اندر سورۂ والشمس اور سورۂ والضحیٰ جیسی سورتیں پڑھا کرتے تھے۔ جب عشاء کا وقت کشادہ ہونے کے باوجود اس میں مختصر قرآت کی جاتی تھی یعنی اوساط مفصل میں سے پڑھی جاتی تھی تو مغرب کے وقت کا تنگ ہونا واضح ہے تو مغرب کی نماز میں اس سے بھی زیادہ چھوٹی سورتیں قصار مفصل میں سے پڑھنا زیادہ افضل ہوگا۔

اشکال ص ۱۲۶ س ۱۹ فان قال قائل سے ایک سطر کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ آپ نے مغرب کی نماز میں مختصر قرآت کے سلسلہ میں بہت سی دلیلیں پیش کی ہیں لیکن ہم آپ سے سوال کرتے ہیں کہ کیا حضور اکرمؐ بھی مغرب کی نماز میں قصار مفصل میں سے سورتیں پڑھی ہیں۔

جواب ص ۱۲۶ س ۲۰ قیل لہ نعم حدثنا احمد ابن داؤد

سے تقریباً ساڑھے سات سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مغرب کی نماز کے اندر قصار مفصل میں سے سورتیں پڑھا کرتے تھے۔

اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے دو صحابیوں سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی (۱)

حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے ایک سند کیساتھ۔ ان کی روایت میں ہے کہ حضورؐ مغرب کی نماز میں سورۃ والتین پڑھا کرتے تھے۔

صحابی (۲)

حضرت ابو ہریرہؓ ہیں۔ ان کی روایت میں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مغرب کی نماز میں قصار مفصل پڑھا کرتے تھے۔

ص ۱۲۶ س ۲۷ فهذا ابو هريرة قد اخبر عن النبی سے تقریباً چار سطروں کے اندر مذکورہ روایت کا نتیجہ مرتب فرماتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ اور عبداللہ ابن عمرؓ کی یہ روایت مغرب کی نماز میں قصار مفصل کے سلسلہ میں واضح ہے۔ اور ماقبل میں حضرت جبیر ابن مطعمؓ وغیرہ کی روایت کو اگر طول قرأت پر محمول کیا جائے تو حضرت ابو ہریرہؓ کی ان روایات سے تعارض لازم آجاتا ہے۔ اور اگر ان کی روایات کو جزء سورت پر محمول کریں تو حضرت ابو ہریرہ کی روایت کے ساتھ تعارض لازم نہیں آئے گا۔

بلکہ تطبیق ہو جائے گی۔ اور اصول حدیث کا قاعدہ ہے کہ : تعارض کے مقابلہ میں تطبیق اولیٰ ہوا کرتی ہے۔ اس لئے تطبیق کی

صورت اختیار کر کے حضرت جبیر ابن مطعمؓ وغیرہ کی روایت کو جزء سورت پر محمول کر کے مغرب کی نماز میں قصار مفصل کی افضلیت کو ثابت کرنا زیادہ اولیٰ ہوگا۔ اور یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا قول ہے۔

دلیل نمبر (۴)

وقد روی مثل ذالك عن عمر ابن الخطّاب رضی الله تعالیٰ عنهٗ الخ

سے اخیر باب تک

یہ دلیل پیش کی جاتی ہے:

کہ حضرت زرارہ ابن اوفیٰ فرماتے ہیں کہ مجھے حضرت موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے حضرت عمرؓ کا حکم نامہ پڑھ کر سنایا۔ جس کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے گورنروں کے پاس مغرب کی نماز کے اندر قصار مفصل کی سورتیں پڑھنے کے سلسلے میں حکم نامہ بھیجا ہے۔

تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتویٰ بھی قصار مفصل کی افضلیت پر ہے۔

اس لئے قصار مفصل کی افضلیت مسلّم ہوگی۔

بَابُ القِرَاءۃ خلفَ الامَام

امام کے پیچھے مقتدی کے لئے قرائت کرنا کیسا ہے، اس سلسلے میں یہ باب باندھا گیا ہے اور اس باب کو سمجھنے کے لئے ہم یہ ترتیب قائم کریں گے کہ اَوّلاً ائمہ کے مذاہب۔ ثانیاً، مثبتین قرائت خلف الامام کے دلائل، ثالثاً ان کے دلائل کے جوابات۔ رابعاً، منکرین قرائت خلف الامام کی طرف سے آٹھ دلائل قائم کرکے مدعیٰ کو ثابت کریں گے۔ خامساً، اخیر میں ایک اشکال وجواب پر باب ختم کریں گے۔

اب سنو تفصیل!

ائمہ کے مذاہب

قرائت خلف الامام جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں فتح الملہم ج ۲ ص ۲۰، اوجز المسالک ج ۱ ص ۲۳۹، بذل المجہود ج ۲ ص ۵۲، کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ج ۱ ص ۱۳۰، معارف السنن ج ۲ ص ۳۸۴، امانی الاحبار ج ۲ ص ۱۲۰ و ج ۳ ص ۱۲۱ میں چار مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب نمبر (۱) امام مالکؒ کے نزدیک سرّی نماز میں مستحب اور جہری نماز میں مباح ہے۔

مذہب نمبر (۲) امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک صلوٰۃ سرّیہ میں مستحب اور صلوٰۃ جہریہ میں مکروہ تحریمی ہے۔

مذہب نمبر (۳) امام شافعیؒ، داؤد ظاہریؒ، اسحٰق ابن راہویہؒ کے نزدیک نیز امام اوزاعیؒ اور عبداللہ ابن مبارک کے قول مشہور کے مطابق صلوٰۃ سرّیہ اور صلوٰۃ جہریہ دونوں میں قرائت خلف الامام واجب ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر ص ۱۲۷ س ۱۵ قَالَ ابو جعفر فذهب الی هذه

الآثار قوم واوجبوا بها القراءة خلف الامام الخ کے مصداق ہیں، اور مذہب نمبر (۱) اور (۲) بھی فی الجملہ قرأت خلف الامام کے قائل ہیں، اس لئے ان کو بھی استدلال کرنے کے لئے انھیں لوگوں کے ساتھ شامل کرکے تینوں مذاہب کو فریق اول قرار دیں گے۔

مذہب نمبر (۴) امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ، عامر شعبیؒ، حسن ابن صالحؒ، عبدالرحمن ابن ابی لیلیٰؒ، عبدالرحمن ابن وہبؒ اور اشہب مالکیؒ اور جمہور علماء کے نزدیک قرأت خلف الامام جائز نہیں ہے، نہ سورہ فاتحہ پڑھنا جائز ہے اور نہ دوسری صورت، یہی لوگ کتاب کے اندر ص ۱۲۷/۱ وخالفهم في ذالك اٰخرون الخ کے مصداق ہیں۔

قائلین قرأت خلف الامام کی دلیل

ان کی طرف سے تین صحابی کی روایات پیش کی جاتی ہیں، جوباب کے شروع میں علی الترتیب موجود ہیں۔

صحابی نمبر (۱) حضرت عبادہ ابن صامت کی روایت جو محمود ابن ربیع عن عبادہ ابن صامت کے طریق سے مروی ہے۔ ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے۔ اور روایت کا ماحصل یہ ہے کہ ایک دفعہ حضورؐ نے حضرات صحابہ کرام کو فجر کی نماز پڑھائی تو آپؐ پر قرارت کرنا ثقیل ہوگیا سلام کے بعد ارشاد فرمایا کہ کیا تم لوگ میرے پیچھے قرأت کرتے ہو، اس پر صحابہؓ نے اقرار کیا، تو حضور اکرمؐ نے فرمایا کہ ایسا مت کیا کرو بلکہ صرف سورہ فاتحہ پڑھا کرو، اس لئے کہ سورہ فاتحہ کے بغیر کوئی نماز نہیں ہوتی ہے۔

صحابی نمبر (۲) حضرت عائشہؓ کی روایت ہے۔ ان کی روایت دو سندوں کے ساتھ ہے اور روایت کا ماحصل یہ ہے کہ آپؐ نے فرمایا

ہر وہ نماز جس کے اندر سورہ فاتحہ نہ پڑھی جائے وہ کامل نہیں ہوتی ہے بلکہ ناقص ہوتی ہے۔

صحابی نمبر (۳) حضرت ابوہریرۃ رضؓ ہیں، ان کی روایت تین سندوں کے ساتھ ہے۔ روایت کا ماحصل یہ ہے کہ حضورؐ نے فرمایا، جو شخص نماز کے اندر سورہ فاتحہ نہ پڑھے، اس کی نماز ناقص رہتی ہے، کامل نہیں ہوتی ہے، تو حضرت ابوہریرۃؓ کے شاگرد ابو سائب نے ان سے کہا: کبھی کبھی میں امام کے پیچھے مقتدی بن جاتا ہوں تو کیا مقتدی کے لئے قرأت جائز ہے؟ حضرت ابوہریرۃؓ نے فرمایا سورہ فاتحہ اپنے جی میں آہستہ آہستہ پڑھا کرو۔

حل لغات

ص ۱۲۷ س ۶ فتعایت علیہ القراءۃ، تعایت بمعنی تقلت یعنی ثقیل اور بھاری ہونا ص ۱۲۷ س ۸ فھی خداج، خداج بمعنی ناقص اور ناتمام ہونا ص ۱۲۷ س ۱۲ اقرأھا یافارسیُّ فِی نفسک، ترجمہ سورہ فاتحہ کو پڑھو اے عجمی! اپنے جی میں، یعنی آہستہ سے۔

قائلین قرأت خلف الامام کے جوابات

فریق اول نے تین صحابی کی روایات دلیل میں پیش کی ہے، ان کے جوابات لف ونشر غیر مرتب کے طریقہ سے دئے جائیں گے۔

حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت کا جواب

اس میں حضرت ابوہریرۃؓ کی روایات کا جواب بھی ضمناً آجاتا ہے، ص ۱۲۷ و کان من الحجۃ لھم علیھم فی ذالک الخ سے چار سطروں کے اندر جواب پیش کیا جاتا ہے۔

جواب کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت صدیقہ اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں جو کہا گیا ہے کہ جس نماز کے اندر سورہ فاتحہ نہ پڑھی جائے وہ نماز کامل نہیں ہوتی ہے۔ اس میں دو احتمال ہے۔

احتمال نمبر (۱) اس کے اندر، امام، مقتدی، منفرد سب کی نماز داخل ہے، جو بھی سورہ فاتحہ نہ پڑھے اس کی نماز کامل نہیں ہوگی۔

احتمال نمبر (۲) اس سے مراد اس شخص کی نماز ہے، جس کا کوئی امام نہ ہو، یعنی امام اور منفرد ان کا کوئی امام نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے ان کی نماز بلا قرأت کے درست نہیں ہو سکتی ہے۔ اور مقتدیوں کا چونکہ امام ہوتا ہے تو امام کی قرأت مقتدی کے لئے کافی ہے، لہٰذا مذکورہ حدیث شریف کے اندر مقتدی کی نماز مراد نہیں ہوگی، بلکہ غیر مقتدی کی نماز مراد ہوگی اور جب اس روایت کے اندر دو احتمال ہو گئے تو ان دونوں احتمالوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کیلئے کوئی شرعی دلیل ہونے کی ضرورت ہے تو ہم نے غور کر کے دیکھا تو ہمیں حدیث شریف مل گئی، جس کے اندر حضورؐ کا فرمان من کان لہ امام فقراءۃ الامام قراءۃ لہ موجود ہے تو آپؐ کے اس ارشاد سے فریق اوّل کی پیش کردہ روایت میں احتمال نمبر دو کا مراد ہونا مسلم ہوگا کہ اس کے اندر مقتدی کی قرأت مراد نہیں ہے۔ بلکہ امام و منفرد کی قرارت مراد ہے، کیونکہ امام کی قرأت مقتدی کے لئے کافی ہو جاتی ہے۔

حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کا مستقل جواب

ص ۱۲۷ س ۲۱ وقد رأینا أبا الدرداء قد سمع من النبیؐ فی ذالک مثل ھذا الخ سے تقریباً ساڑھے سطروں کے اندر حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کا مستقل جواب دیا جاتا ہے۔ جوابؐ کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت ابو الدرداء نے بھی حضورؐ سے اس مضمون کی روایت سنی ہے کہ

جس نماز کے اندر سورۂ فاتحہ نہ پڑھی جائے وہ ناقص ہے اور ابوالدرداءؓ کی روایت کا ماحصل یہ ہے کہ ایک صحابی نے حضورؐ سے دریافت کیا، یارسول اللہ! کیا نماز کے اندر قرآن پڑھا جائے۔ تو حضورؐ نے فرمایا، ہاں! پڑھا جائے تو اس پر ایک انصاری صحابیؓ نے کہا: قرآن پڑھنا واجب ہے؟ تو حضورؐ نے اس صحابی پر نکیر نہیں فرمایا، لہذا حضرت ابوالدرداءؓ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر نماز کے اندر قرآن پڑھنا لازم ہے خواہ مقتدی کی نماز ہو یا غیر مقتدی کی۔ لیکن حضرت ابوالدرداءؓ کا فتویٰ یہی ہے کہ جب امام کسی قوم کی امامت کرے تو اس قوم کے لئے امام کی قرارت کافی ہوجاتی ہے۔ تو حضرت ابوالدرداءؓ کا فتوی اس بات پر دال ہے کہ کلام نبوی کے اندر مقتدی مستثنیٰ ہے۔ بلکہ لزوم قرأت امام ومنفرد پر ہے اور حضرت ابوہریرہؓ کی رائے جوانہوں نے حضرت ابوسائبؓ کو فارسی اور عجمی کہہ کر قرأت کا حکم فرمایا ہے، وہ مقتدی پر بھی لزوم قرأت پر دال ہے اب جبکہ دونوں صحابی کی رائے اور قیاس میں تعارض واقع ہوا تو کسی ایک کو ترجیح دینے کیلئے تیسری دلیل کی ضرورت ہے، جس کو ہم نے ماقبل میں پیش کردی ہے کہ من کان لہ اِمامٌ فقراءۃ الامام قراءۃ لہ یہ حضرت ابوالدرداء کی رائے کے موافق ہے۔ اور حضرت ابوہریرہؓ کی رائے کے مخالف ہے، لہذا حضرت ابوہریرہ کی رائے مرجوح ہوگی اور حضرت ابوالدرداءؓ کی رائے کو ترجیح حاصل ہوگی۔

حضرت عبادہ ابن صامتؓ کی روایت کا جواب

ص ۱۲۷ س ۲۸ وامّا حدیث عبادۃ فقد بیّن الامر الخ سے حضرت عبادہ ابن صامتؓ کی روایت کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا ہے لیکن مکمل جواب صاحب کتاب نے نقل نہیں فرمایا ہے اسلئے ہم اپنی طرف سے

جواب دینے کی کوشش کریں گے۔

اب سنو جواب! ان کی روایت کے دو جواب دئے جاتے ہیں۔

جواب نمبر (۱) حضرت عبادہ ابن صامتؓ کی روایت بے انتہا ضعیف ہے، اس لئے کہ ان کی روایت کی سند میں تین راوی متکلم فیہ ہیں

راوی نمبر (۱) محمد بن اسحٰقؒ ہیں، ان کا عنعنہ حضرات محدثین کے نزدیک غیر معتبر اور ساقط الاعتبار ہے۔

راوی نمبر (۲) امام مکحولؒ مدلس راوی ہیں۔

راوی نمبر (۳) محمود ابن الربیعؒ مجہول راوی ہیں۔

تو اس طرح عبادہ ابن صامت کی روایت میں کئی راوی متکلم فیہ ثابت ہوئے۔ اس لئے ان کی روایت قابل استدلال نہیں ہوگی۔

جواب نمبر (۲) حضرت عبادہ ابن صامتؓ کی روایت میں دو قسم کے اضطراب ہیں

نمبر (۱) اضطراب فی السند۔ اس کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت عبادہ ابن صامتؓ کی روایت کا مدار امام مکحولؒ پر ہے اور امام مکحول سے یہ روایت پانچ طریقے سے مروی ہے۔

طریقہ نمبر (۱) مکحول عن محمود ابن الربیع عن عبادۃ ابن صامتؓ۔

طریقہ نمبر (۲) مکحول عن نافع ابن محمود عن عبادۃ ابن صامتؓ۔

طریقہ نمبر (۳) مکحول عن نافع ابن محمود عن محمود ابن الربیع عن عبادۃ ابن صامتؓ۔

طریقہ نمبر (۴) مکحول عن عبادۃ ابن صامتؓ۔

طریقہ نمبر (۵) مکحول عَن نافع ابن محمود عن ابی نعیمؓ عَن ابی عبادۃ ابن صامتؓ۔

تو ان گوناں گوں اضطرابات کی بنا پر حضرت عبادہ ابن صامت کی روایت قرأت خلف الامام کے ثبوت میں قابلِ استدلال نہیں ہوسکتی۔ اس کی تفصیل بذل المجہود ج ۲ ص ۵۳ میں موجود ہے۔

نمبر (۲) اضطراب فی المتن: حضرت عبادہ ابن صامتؓ کی روایت کا متن چار طریقہ سے ثابت ہے۔

طریقہ نمبر (۱) طحاوی شریف ج ۱ ص ۱۲۷ سطر ۶ صلی بنا رسول اللہؐ صلوٰۃ الفجر فتعایت علیہ القراءۃ الی قولہ فلا تفعلوا الا بفاتحۃ الکتاب فانہ لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بہا

طریقہ نمبر (۲) ابو داؤد شریف میں ہے کنا خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی صلاۃ الفجر فقرأ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فثقلت علیہ القراءۃ۔

طریقہ نمبر (۳) قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بام القرآن خلف الامام۔

طریقہ نمبر (۴) لاصلاۃ الا بفاتحۃ الکتاب (کما فی البذل) تو ان گوناں گوں اضطرابات کی وجہ سے حضرت عبادہ ابن صامتؓ کی روایت قابلِ استدلال نہیں ہوسکتی۔ اس لئے ہم کو صحیح سندوں کے ساتھ دوسری روایات تلاش کرنے کی ضرورت ہے، جواب کی یہ تفصیل اس کتاب میں موجود نہیں ہے۔

منکرین قرأت خلف الامام کے دلائل

ان کی طرف سے آٹھ دلیلیں پیش کی جاتی ہیں، ان میں سے ایک دلیل اس

کتاب میں نہیں ہے، باقی سات دلیلیں اس کتاب میں موجود ہیں۔
دلیل نمبر (۱) جو اس کتاب میں نہیں ہے، اس کا ماحصل یہ ہے
وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ
اس آیت کریمہ کے اندر اللہ تعالیٰ نے صاف طور پر قرأت خلف الامام کی ممانعت فرمائی ہے کہ جب تمہارے سامنے قرآن پڑھا جائے تو خوب توجہ کے ساتھ سنو، اور خاموشی اختیار کرو، اس لئے امام کے پیچھے قرأت کرنا جائز نہیں ہو سکتا۔ چاہے سورۂ فاتحہ ہو یا کوئی اور صورت ہو۔

اشکال

اس دلیل پر دو اشکال پیش کئے جاتے ہیں۔
اشکال نمبر (۱) یہ کریمہ خطبہ جمعہ کے سلسلے میں نازل ہوئی ہے کہ جمعہ کے خطبہ میں جب کوئی آیت کریمہ پڑھی جائے تو خاموشی اختیار کر کے خوب غور سے اس کو سنو۔ اسی لئے اس آیت کریمہ سے قرأت خلف الامام کے عدم جواز پر استدلال درست نہیں ہو سکتا۔
جواب:۔ جواب یہ دیا جاتا ہے کہ امام ابوبکر بیہقیؒ اور ابن ابی حاتم رازیؒ اور ابن جریر طبریؒ وغیرہ نے اس آیت کریمہ کا شان نزول قرأت خلف الامام کو بتایا ہے کہ جب صحابہ کرام اپنے امام کے پیچھے قرأت کیا کرتے تھے جس کی وجہ سے امام الجھن اور خلجان میں پڑ جاتے تھے، تو اللہ تعالیٰ نے اس آیت کریمہ کے ذریعہ سے قرأت خلف الامام کی ممانعت فرمائی ہے اس لئے اس آیت کریمہ سے یہاں پر استدلال درست ہو گا۔
اشکال نمبر (۲) اس آیت کریمہ کے اندر صلوٰۃ جہریہ میں قرأت خلف الامام کی ممانعت ہے۔ نہ کہ صلوٰۃ سریہ کے بارے میں۔ اس لئے قرأت خلف الامام صلوٰۃ سریہ میں جائز ہونا چاہئے۔

جواب: آیت کریمہ کے اندر فَاسْتَمِعُوا لَہٗ کے لفظ سے صلوٰۃ جہریہ میں قراءت کی ممانعت فرمائی ہے۔ اور وَاَنْصِتُوا کے لفظ سے صلوٰۃ جہریہ اور سریہ دونوں کے اندر قرأت خلف الامام کی ممانعت کی گئی ہے۔ اس لئے یہ بات مسلّم ہوگی کہ قرأت خلف الامام کے ثبوت میں جو روایات ہیں وہ سب منسوخ ہو چکی ہیں، لہٰذا آپ کا اشکال مسلّم نہ ہوگا۔

دلیل نمبر (۲) ص ۱۲۷/۲۹ فاردنا ان ننظر هل مناد ذالك غیرہ ام لا فاذا یونس قد حدثنا قال انا ابن وهب سے تقریباً چھ سطروں کے اندر دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام حضورؐ کے پیچھے جہری قرأت کیا کرتے تھے تو حضورؐ نے نماز سے فراغت کے بعد فرمایا کیا تم میں سے کوئی میرے ساتھ قرأت کرتا ہے۔ تو ایک صحابی نے کہا ہاں! یا رسول اللہ! تو حضورؐ نے فرمایا کہ کیا بات ہے کہ قرآن پڑھنے میں میرے ساتھ ٹکراؤ کیا جاتا ہے تو اس دن سے صحابہ کرام جہری نماز میں قرأت سے رک گئے۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ صحابہ کرام نے حضورؐ کے اس جملے سے نصیحت حاصل کی، کہ پھر کبھی کسی بھی نماز میں قرأت خلف الامام نہیں کیا۔ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ قرأت خلف الامام کے ثبوت میں جتنی بھی روایات ہیں وہ سب بعد میں منسوخ ہو چکی ہیں۔ صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایات کو حضرت ابوہریرہؓ سے دو سندوں سے نقل فرمایا ہے۔

دلیل نمبر (۳) ص ۱۲۸/۵ حدثنا ابن ابی داؤد الخ سے دو سطروں کے اندر حضرت ابوہریرہؓ کی وہ روایت پیش کی جاتی ہے جس کے اندر فرمایا گیا ہے کہ اِنَّمَا جُعِلَ الامام لیوتم بہ فَاِذا قرأ فَانْصِتوا الخ یعنی امام کو اس لئے مقرر کیا گیا ہے تاکہ اس کی اقتدا کی جائے۔ پس جب امام قرأت کرے تو تم خاموشی

اختیار کرو، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرأت خلف الامام جائز نہیں ہے اور جواز کی روایت منسوخ ہیں۔

دلیل نمبر (۴) ص۱۲۸ حدثنا ابوبکرۃ قال حدثنا ابواحمد محمد ابن عبداللہ ابن الزبیر الخ سے تقریباً دو سطروں کے اندر حضرت عبداللہ ابن مسعود کی روایت پیش کی جاتی ہے، جس کا ماحصل یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ حضورؐ کے پیچھے قرأت کیا کرتے تھے۔ تو حضورؐ نے فرمایا۔ کیا تم مجھے خلجان میں ڈالتے ہو؟ اس سے بھی واضح ہوتا ہے کہ قرأت خلف الامام جائز نہیں ہے۔

دلیل نمبر (۵) ص۱۲۸/۹ حدثنا أحمد ابن عبد الرحمٰن الخ سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے کہ حضورؐ نے فرمایا من کان لہ إمام فقراءۃ الإمام لہ قراءۃ۔ اس حدیث شریف سے بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ امام کی قرأت مقتدیوں کے لئے کافی ہے اور امام کے پیچھے سکوت اختیار کرنے والوں کو قرأت کرنے والوں کے حکم میں قرار دیا جاتا ہے، اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے دو صحابی سے چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر (۱) حضرت جابرؓ سے پانچ سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر (۲) حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

دلیل نمبر (۶) حدثنا بحر ابن نصر قال حدثنا یحیی ابن سلام الخ سے تقریباً چار سطروں کے اندر حضرت جابرؓ کی وہ روایت پیش کی جاتی ہے۔ جس کے اندر حضورؐ کا ارشاد ہے کہ جو شخص نماز کے اندر سورہ فاتحہ نہیں پڑھتا ہے تو گویا اس نے نماز ہی نہیں پڑھی ہے، لیکن امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ یا کوئی اور سورت کا پڑھنا جائز نہیں ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ قرأت خلف الامام جائز نہیں ہے

صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو حضرت جابرؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

قال فقلت لمالك ارفعه فقال خذوا برجله

اس عبارت کا ماحصل یہ ہے کہ اسماعیل ابن موسیٰ نے امام مالکؒ سے دریافت کیا کہ وھب ابن کیسان نے اس روایت کو مرفوعاً بیان کیا ہے، تو امام مالکؒ نے جواب دیا کہ تم اس روایت کی پنڈلی اور پیر کو پکڑو۔ یعنی اس روایت کی سند میں غور کرو۔ تو متکلم فیہ راوی ملیں گے۔

دلیل نمبر (۷) ص۱۲۸ س۲۱ حدثنا احمد ابن داؤد قال حدثنا یوسف ابن عدی الخ سے حضرت انسؓ کی روایت پیش کی جاتی ہے کہ حضورؐ نے ایک دفعہ نماز سے فراغت کے بعد صحابہ کی طرف متوجہ ہوکر فرمایا کہ کیا تم لوگ اپنے امام کے پیچھے قرأت کرتے ہو اس حال میں کہ امام قرأت کرتا ہے، تو سب صحابہ نے سکوت اختیار کر لیا اور حضورؐ نے تین دفعہ یہ سوال کیا، اس کے بعد صحابہ نے ڈرتے ڈرتے فرمایا کہ ہم قرأت کرتے ہیں، تو آپؐ نے فرمایا کہ امام کے پیچھے قرأت نہ کیا کرو۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ قرأت خلف الامام کسی طرح جائز نہیں ہے۔ اور جواز کی روایات سب منسوخ ہیں۔

ص۱۲۸ س۲۲ قال ابوجعفر فقد تبین بما ذکرنا الخ سے آدھی سطر کے اندر یہ نتیجہ اخذ فرمایا ہے کہ یہ سارے کے سارے دلائل حضرت عبادہ ابن صامتؓ کی روایت کے مخالف ہیں اور حضرت عبادہ ابن صامتؓ کی روایت مختلف وجوہ سے کمزور ہے۔ جو کہ ماقبل میں گذری ہے۔ اس لئے ان کی روایت قابل استدلال نہیں ہو سکتی۔

دلیل نمبر (۸) نظر طحاوی۔ ص۱۲۸ س۲۳ فلما اختلف هذه الآثار المروية في ذالك التمسنا حكمه من طريق النظر الخ سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے

دلیل کا ماحصل یہ ہے کہ جب روایات میں تعارض واقع ہوچکا تو ہمیں نظر وفکر سے کام لینے کی ضرورت ہے تو ہم نے تمام ائمہ کو دیکھا کہ سب اس بات پر اتفاق رکھتے ہیں کہ جب امام رکوع کی حالت میں ہو اور کوئی آنے والا تکبیر تحریمہ کہہ کر امام کے ساتھ رکوع میں شریک ہوجائے اور قرأت نہ کرے تو آنے والے حق میں یہ رکعت صحیح مانی جاتی ہے اگرچہ اس نے قرأت نہ کی ہو اور اس کی اس رکعت کا صحیح ہوجانا اور قرأت کا اس سے ساقط ہوجانا ہے۔ دو[۲] احتمال رکھتا ہے۔

احتمال نمبر (۱) فوت رکعت کے خوف اور ضرورت کی بناء پر صحیح مانی جاتی ہے۔

احتمال نمبر (۲) امام کے پیچھے قرأت لازم نہیں ہے۔ اس لئے صحیح ہوجاتی ہے۔ لہٰذا دونوں احتمالوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کیلئے وجہ ترجیح تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔

تو ص ۱۲۸/۲۶ **فاعتبرنا ذالك فوجدناهم لا يختلفون** الخ سے وجہ ترجیح بیان کی جاتی ہے کہ تمام علماء کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ امام کے رکوع میں ہونے کی حالت میں آنے والا بحالتِ قیام تکبیر تحریمہ کہے بغیر اگر رکوع میں چلا جائے اور امام کے ساتھ شریک ہوجائے تو اس کی نماز نہیں ہوتی ہے۔ نہ وہ رکعت ہوتی ہے اور نہ پوری نماز۔ حالانکہ قیام و تکبیر کو فوت رکعت کے خوف اور ضرورت کی وجہ سے اس نے ترک کردیا ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تکبیر تحریمہ اور قیام حالت ضرورت اور غیر ضرورت دونوں صورتوں میں لازم ہیں اور ہر حالت میں یکساں حکم رکھتے ہیں تو معلوم ہوا کہ تکبیر تحریمہ اور قیام نماز کے اندر فرائض میں سے ہیں، جن کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔ اگرچہ فوت رکعت کے خوف کی وجہ سے کیوں نہ ہو اور قرأت کے بارے میں علماء کا اجماع ثابت ہوچکا ہے کہ آنے والے اگر قرأت

ترک کرکے بحالت قیام تکبیر تحریمہ کہہ کر رکوع میں شریک ہوجائے تو اس کی نماز ہوجاتی ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ فریضۂ قرأت دیگر فرائض کی طرح نہیں ہے۔ بلکہ اس کا حکم بالکل جداگانہ حیثیت رکھتا ہے۔ اور جب دیگر فرائض بحالت ضرورت وغیر ضرورت ہر حال میں یکساں حکم رکھتے ہیں، تو فوت رکعت کے خوف کی ضرورت اور غیر ضرورت دونوں صورتوں میں ساقط نہیں ہوتے ہیں۔ تو فریضۂ قرأت جو بالکل مخالف ہے، اس کا حکم بھی مخالف پہلو میں یکساں ہونا چاہئے۔ کہ فوت رکعت کی ضرورت اور غیر ضرورت دونوں صورتوں میں ساقط ہوجایا کرے، اس تقریر سے واضح ہوتا ہے کہ احتمال نمبر دو کو ترجیح حاصل ہے کہ آنے والے سے جو قرأت ہوجاتی ہے۔ وہ مقتدی کے اوپر قرأت لازم نہ ہونے کی وجہ سے ساقط ہوجاتی ہے، اس سے یہ بات مسلّم ہوگئی کہ قرأت خلف الامام جائز نہیں ہے اور یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا قول ہے۔

اشکال ، ص ۱۲۹/۲ فان قال قائل فقد روی عن نفر من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہم کانوا یقرؤن خلف الامام ویامرون بذالک الخ سے تقریباً سات سطروں کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرات صحابہ کرام کی ایک جماعت قرأت خلف الامام کیا کرتی تھی۔ اور دوسروں کو اس کا حکم کیا کرتی تھی۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ قرأت خلف الامام لازم ہے۔

صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو دو صحابہؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر (۱) حضرت عمرؓ کا فتویٰ ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر (۲) حضرت عبداللہ ابن عمرو ابن العاصؓ کا عمل دو سندوں کے ساتھ۔ کہ وہ ظہر وعصر کے اندر قرأت خلف الامام کیا

کرتے تھے۔

جواب: ص ۱۲۹/۸ قیل لہ قد روی ھٰذا عمن ذکرتم وقد روی عن غیرھم بخلاف ذالك الخ سے اخیر باب تک جواب دیا جاتا ہے۔

جواب کا ماحصل یہ ہے کہ تم نے اپنے اشکال کے اندر جن صحابی کی روایات پیش کی ہے وہ اپنی جگہ درست ہیں، لیکن ان کے علاوہ ایک بہت بڑی جماعت کی طرف سے متواتر سندوں کے ساتھ قرأت خلف الامام کے عدم جواز پر فتویٰ اور عمل ثابت ہے۔ اس لئے آپ کا اشکال ان متواتر روایات کے مقابلہ میں کیا وزن رکھ سکتا ہے۔

صاحب کتاب نے قرأت خلف الامام کے عدم جواز کے مضمون پر چھ صحابی کے فتویٰ اور عمل کو تیرہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر (۱) حضرت علیؓ کا فتویٰ ایک سند کے ساتھ۔
وہ فرماتے ہیں کہ جو شخص قرأت خلف الامام کرتا ہے وہ فطرت اسلام پر نہیں ہے

صحابی نمبر (۲) حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کا فتویٰ پانچ سندوں کے ساتھ ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جو آدمی قرأت خلف الامام کرتا ہے اس کے منہ کو مٹی سے بھر دینا چاہئے۔

صحابی نمبر (۳) حضرت جابرؓ کا فتویٰ دو سندوں کے ساتھ ہے۔ ان کی سند نمبر ایک میں حضرت عبداللہ ابن عمرؓ اور حضرت زید ابن ثابتؓ بھی شامل ہیں۔ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ کسی بھی نماز میں قرأت خلف الامام نہ کرنا چاہئے۔

صحابی نمبر (۴) حضرت زید ابن ثابتؓ کا فتویٰ دو سندوں کے ساتھ

صحابی نمبر (۵) حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کا فتویٰ ایک سند

کے ساتھ۔

صحابی نمبر (۶) حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کا فتویٰ دو سندوں کے ساتھ۔

ان تمام صحابہ سے متواتر سندوں کے ساتھ قرأت خلف الامام کی ممانعت موجود ہے۔ اس لئے یہی کہنا پڑے گا کہ آپ کے اشکال میں جو روایات ہیں وہ ممانعت سے پہلے پر محمول ہوں گی، یا ان صحابہ کرامؓ کو ممانعت کا علم نہیں ہوا ہوگا۔

لہذا یہ بات مسلّم ہو گی کہ قرأت خلف الامام کسی بھی حالت میں جائز نہیں ہے۔ یہی نظر کا بھی تقاضا ہے۔

باب الخفض فی الصلوٰۃ ھل فیہ تکبیر

نماز کے اندر بوقت تحریمہ تکبیر کہنا واجب ہے۔ اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ لیکن اختلاف اس بارے میں ہے کہ تکبیر تحریمہ کے علاوہ دوسرے ارکان انتقالیہ میں تکبیر مشروع ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں یہ باب باندھا گیا ہے کہ تکبیر تحریمہ کے علاوہ ارکان انتقالیہ میں تکبیر کا کیا حکم ہے؟

تو اس سلسلہ میں اوجز المسالک ص ۲۱۳ ج ۱، فتح الملہم ص ۱۸ ج ۲، بدایۃ المجتہد ص ۱۲۱ ج ۱، بذل المجہود ص ۶۱ ج ۲، نیل الاوطار ص ۱۳۳ ج ۲، امانی الاحبار ص ۱۶۵ ج ۳، ص ۱۶۷ ج ۳ میں تین مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب (۱) خلفائے بنو امیہ حضرت عمر ابن عبدالعزیزؒ، امام محمد ابن سیرینؒ، سعید ابن جبیرؒ، قاسم بن محمدؒ، سالم ابن عبداللہؒ اور امام قتادہ وغیرہ کے نزدیک ہر ارکان انتقالیہ میں تکبیر مشروع نہیں ہے۔ بلکہ عندالرفع یعنی نیچے سے اوپر کی طرف اٹھتے وقت مثلاً رکوع سے قومہ کی طرف اور سجدے سے قیام کی طرف انتقال

کے وقت تکبیر مشروع ہے۔ اور اوپر سے نیچے کی طرف جھکتے وقت مثلاً قیام سے رکوع کی طرف، اور قومہ سے سجدے کی طرف انتقال کے وقت تکبیر مشروع نہیں ہے۔

یہی لوگ کتاب کے اندر صفحہ ۱۳۰ س ۳ قال ابوجعفر فذهب قوم الی هذا فکانوا لا یکبّرون فی الصّلوٰۃ اذا خفضوا الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب (۲) امام ابوحنیفہؒ۔ امام مالکؒ۔ امام شافعیؒ، امام سفیان ثوریؒ۔ امام اوزاعیؒ اور جمہور فقہاءؒ و محدثینؒ کے نزدیک عند الخفض وعند الرفع دونوں صورتوں کے اندر ارکان انتقالیہ کے وقت میں تکبیر مسنون و مشروع ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر صفحہ ۱۳۰ س ۱۴ وخالفهم فی ذالك آخرون کے مصداق ہیں۔

مذہب ۳ امام احمد ابن حنبلؒ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک تکبیر تحریمہ کی طرح ارکان انتقالیہ کے وقت بھی تکبیر واجب ہے۔ اس مذہب سے متعلق یہاں پر صاحب کتاب نے بحث نہیں کی ہے۔ اس لئے ہم بھی اس مذہب پر دلائل نہیں قائم کریں گے۔

ائمہ کے دلائل

مذہب ۱ کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل (۱) باب کے شروع میں حضرت عبدالرحمٰن ابن ابزیؓ کی روایت ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ حضور کیساتھ میں نے نماز پڑھی ہے۔ اور حضور ہر ارکان انتقالیہ میں پوری تکبیر نہیں کہا کرتے تھے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اس حدیث شریف میں لا یتم التکبیر کا مطلب

امام ابوداؤد نے ص۱۲۲/۱ میں قال ابوداؤد کے تحت یہ بیان فرمایا ہے کہ رکوع سے سجدے کی طرف جاتے وقت تکبیر نہیں کہا کرتے تھے۔ اسی طرح سجدے سے قیام کے وقت تکبیر نہیں کہا کرتے تھے۔

بذل المجہود ص۹۳/۲ میں فرمایا ہے کہ تکبیروں کی تعداد پوری نہیں کیا کرتے تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تکبیرات انتقالیہ کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ ہاں البتہ عند الرفع اللہ تعالیٰ کی بڑائی ثابت کرنے کے لئے کہنا چاہیئے۔

دلیل (۲) یہ دلیل کتاب میں موجود نہیں ہے بلکہ اوجز المسالک ص۲۱۳/۱ سے مستفاد ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا عمل یہی رہا ہے کہ وہ جھکتے وقت تکبیر نہیں کہا کرتے تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عند الخفض تکبیر نہیں ہے۔

مثبتین کے جوابات

دلیل نمبر ۱ کا جواب فریق اول نے اپنے دعویٰ میں حضرت عبد الرحمٰن ابن ابزیٰ رضی اللہ عنہ کی روایت پیش کی ہے۔ اور ان کی روایت کے اندر فکان لایتم التکبیر کا لفظ ہے۔ تو اس کے اندر صاف طور پر یہ بات واضح نہیں ہے کہ حضور عند الخفض تکبیر نہیں کہا کرتے تھے۔ تو یہ ایک مجمل روایت ہے اور کثرتِ طرق سے بھی ثابت نہیں ہے۔ اس کے بالمقابل حضور ﷺ کا فعل عند الخفض اور عند الرفع دونوں صورتوں کے اندر تکبیرات انتقالیہ کے ثبوت میں موجود ہے اور تواتر سند کے ساتھ موجود ہے۔ اس لئے حضرت عبد الرحمٰن ابن ابزیٰ رضی اللہ عنہ کی تنہا روایت جو کہ مجمل ہے وہ تواتر سند کے ساتھ ثابت شدہ تفصیلی روایت کے مقابلہ میں قابل استدلال نہیں ہو سکتی۔ اور تفصیلی روایت آگے آنے والی ہے

دلیل ۲ کا جواب: حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا عمل فریق اول

نے پیش کیا تھا کہ حضرت عثمانؓ عند الخفض تکبیر نہیں کہا کرتے تھے، تو اوجز المسالک ص۲۱۳ج۱، امانی الاحبار ص۱۹۶ج۳، کے اندر اس کا جواب دیا گیا ہے کہ حضرت عثمان غائت درجہ کے شرمیلے تھے۔ وہ اپنے شرم کی وجہ سے عند الخفض تکبیر میں اپنی آواز کو مبالغہ کے ساتھ بلند نہیں کر پاتے تھے۔ تو پیچھے کے لوگوں کو یہ محسوس ہوتا تھا کہ حضرت عثمان عند الخفض تکبیر نہیں کہا کرتے تھے۔ تو معلوم ہوا درحقیقت تکبیر کہا کرتے تھے۔ اسلئے حضرت عثمان کے عمل کے ذریعہ سے عدم جواز تکبیر پر استدلال درست نہیں ہوسکتا ہے۔

مثبتین تکبیر عند الخفض و عند الرفع کے دلائل

ان کی طرف سے تین دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل (۱) ص۱۳۰ج۱ وذهبوا فی ذالک ما تواترت به الآثار سے تقریباً پچیس سطروں کے اندر احادیث متواترہ کے ساتھ دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا ماحصل یہ ہے کہ کثیر تعداد کے صحابۂ کرامؓ سے تواتر کے ساتھ حضورؐ کا عمل ثابت ہے کہ آپ ہر انتقال کے وقت میں تکبیر کہا کرتے تھے چاہے عند الخفض ہو یا عند الرفع اور اسی طرح حضرت عثمانؓ کو مستثنیٰ کرکے خلفائے راشدین سے بھی ثابت ہے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے چھ صحابی سے چودہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی (۱) حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ ہیں۔ ان کی روایت دو سندوں کے ساتھ ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضورؐ اور ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کو دیکھا ہے کہ یہ سب حضرات ہر ارکان انتقالیہ کے وقت میں تکبیر کہا کرتے تھے چاہے عند الرفع ہو یا عند الخفض۔

صحابی (۲) حضرت ابومسعود بدری انصاریؓ ہیں۔ ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے۔ انہوں نے لوگوں کو نماز پڑھائی۔ اور ہر رکعت کے اندر عندالخفض اور عندالرفع تکبیر کہا اور فرمایا کہ میں نے حضورؐ کو اسی طرح نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے۔

صحابی (۳) حضرت عبداللہ ابن عباسؓ ہیں۔ ان کی روایت دو سندوں کے ساتھ ہے۔ اور ان کے ساتھ حضرت ابوہریرہؓ بھی شامل ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ عندالرفع و عندالخفض دونوں صورتوں میں تکبیر کہنا سنت ہے۔

صحابی (۴) حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ ہیں۔ ان کی روایت دوؔ سندوں کے ساتھ ہے۔ یہ فرماتے ہیں کہ ہم نے نبی کریمؐ کے ساتھ نماز ادا کی ہے۔ اور آپؐ عندالخفض اور عندالرفع دونوں صورتوں میں تکبیر کہا کرتے تھے۔ اور اس زمانہ میں تکبیرات انتقالیہ پر عمل نہیں ہو رہا ہے۔ یہ اس لئے کہ یا تو ہم حضورؐ کے عمل کو بھول گئے یا ہم جان بوجھ کر ترک کر رہے ہیں جو کسی طرح مناسب نہیں ہے۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر انتقال کے وقت تکبیر مسنون ہے۔

صحابی (۵) حضرت انسؓ ہیں۔ ان کی روایت دو سندوں کے ساتھ ہے۔ یہ فرماتے ہیں کہ نبی کریمؐ اور حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ مکمل تکبیر کہا کرتے تھے۔ اور سجدہ کے وقت میں اور قومہ کے وقت، غرض ہر انتقال کے وقت میں تکبیر کہا کرتے تھے۔

صحابی (۶) حضرت ابوہریرہؓ ہیں۔ ان کی روایت پانچ سندوں کے ساتھ ہے۔ اور ان کی روایت کا ماحصل بھی یہی ہے کہ حضور عندالخفض و عندالرفع تکبیر کہا کرتے تھے۔

ص ۱۳۱ س ۲۷، ۲ فکانت هٰذه الاٰثار المروية عن رسول اللّٰه

صلی اللہ علیہ وسلم۔ سے ایک سطر کے اندر نتیجہ مرتب فرمارہے ہیں۔ کہ مذکورہ تمام صحابہ کرام کی روایات عند الخفض و عند الرفع دونوں صورتوں میں ثبوت تکبیرت کے سلسلہ میں تواتر کے ساتھ ثابت ہیں۔ اس لئے حضرت عبد الرحمٰن ابن ابزیٰؓ کی روایت کے مقابلہ میں ان کو ترجیح حاصل ہوگی۔ لہٰذا یہ بات مسلّم ہوگی کہ عند الخفض بھی تکبیر مسنون ہوگی

دلیل (۲)

زمانۂ نبوت کے بعد حضرات خلفائے راشدین اور تمام صحابہ کرام کا اجماع ہے کہ ان سب حضرات کا عمل ہر ارکان انتقالیہ کے وقت میں تکبیر کہنے پر ہے چاہے عند الخفض ہو یا عند الرفع۔ اور حضرات صحابہ کرام کا یہ عمل تواتر کیساتھ ہمارے زمانہ تک ثابت ہے۔

صاحب کتاب نے خاص طور پر حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کا عمل نقل فرمایا ہے۔ اور ان حضرات کے عمل پر کسی نے نکیر نہیں کیا ہے۔ تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ تمام صحابہ کرام کا اس پر اجماع ہے۔

دلیل ۳: نظر طحاوی

ص ۱۳۱ س ۱ ثم النظر یشهد له ایضًا۔ سے آخر باب تک عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا ماحصل یہ ہے کہ جو لوگ عند الخفض تکبیر کو ناجائز کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک بوقتِ تکبیر تحریمہ اور ارکان انتقالیہ میں عند الرفع یعنی رکوع سے قومہ کی طرف اور سجدہ سے قیام کی طرف اور قعدہ سے قیام کی طرف انتقال کے وقت میں تکبیر کو مشروع کہتے ہیں تو ہم نے ان ارکان کے اندر جواز تکبیر کی علت پر غور کیا کہ ان کے اندر علت کیا ہے تو ہمیں معلوم ہوا کہ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف تغیر اور انتقال

یہی جواز تکبیر کی علت ہے۔ اوران ارکان انتقالیہ کی تکبیر پر علماء کا اجماع بھی ہے۔ اور عند الخفض یعنی قیام سے رکوع کی طرف اور قومہ سے سجدہ کی طرف جاتے وقت جو تکبیر کہی جاتی ہے اسکی علت بھی تغیر احوال ہے اور انتقال احوال ہے۔ تو نظر و فکر کا تقاضا یہی ہوگا کہ عند الرفع جس علت کی بناء پر تکبیر مشروع ہے وہی علت عند الخفض میں بھی پائی جاتی ہے۔ اس لئے عند الخفض بھی تکبیر کی مشروعیت مسلم ہوگی یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے۔

باب التکبیر للرکوع والتکبیر للسجود والرفع من الرکوع هل مع ذالک رفع ام لا

بوقت تکبیر تحریمہ رفع یدین کے جواز پر علماء کرام کا اتفاق ہے کہ اور طحاوی شریف مطبع آصفیہ ص۱۱۵ میں اس کی تفصیلی بحث گذر چکی ہے اب یہاں معرکۃ الآراء مسئلہ یہ ہے کہ بوقت تکبیر رکوع اور تکبیر سجود ، اور تکبیر قیام رفع یدین جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں یہ باب باندھا ہے۔ اور اس میں مثبتین کی طرف سے اپنی دلیل میں پانچ صحابہ کی روایات۔ اور منکرین کی طرف سے غیر مرتب طور پر دلیل پیش کریں گے۔

اب ہم اس باب کے مسائل کو سمجھنے کے لئے ترتیب یہ قائم کریں گے : اولاً ائمہ کے مذاہب۔ ثانیاً مثبتین رفع یدین کے دلائل۔ ثالثاً منکرین رفع یدین کی طرف سے دو دلیلیں۔ رابعاً مثبتین رفع یدین کی طرف سے ایک اشکال۔ اور ان کے دلائل میں سے حضرت علیؓ، حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ۔ حضرت وائل ابن حجرؓ کی روایت کے جوابات۔ اور ان پر اشکالات و جوابات۔ خامساً منکرین

رفع یدین کی تیسری دلیل حضرت عمرؓ کے عمل سے ۔ سادساً حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کا جواب ۔ سابعاً ۔ حضرت انسؓ کی بے جوڑ روایت کا جواب اور اس پر اشکال و جواب ۔ ثامناً حضرت ابوحمید ساعدیؓ کی روایت کا جواب ۔ تاسعاً منکرین رفع یدین کی طرف سے نظر طحاوی قائم کرکے باب ختم کیا جائے گا ۔

اب سنو تفصیل

مذکورہ ارکان انتقالیہ کے وقت رفع یدین جائز ہے یا نہیں ؟

اس سلسلہ میں اوجز المسالک ص ۲۰۳ ج ۱ ، فتح الملہم ص ۱۱ ج ۲ ، نووی ص ۱۶۸ ج ۱ ، بذل المجہود ص ۲ ج ۲ ، بدایۃ المجہد ص ۱۳۳ ج ۱ ، نیل الاوطار ص ۶۹ ج ۲ ، معارف السنن ص ۴۵۳ ج ۲ ، امانی الاحبار ص ۱۹ ج ۳ ص ۱۹۲ ج ۳ میں دو مذاہب نقل کئے گئے ہیں ۔

مذہب (۱) حضرت عبداللہ ابن عمرؓ حضرت ابوہریرہؓ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ حضرت عبداللہ ابن زبیرؓ ۔ اور امام شافعیؒ ، امام احمد ابن حنبلؒ ، عطاء ابن رباحؒ ، امام مجاہدؒ بن جبیر ، طاؤس ابن کیسانؒ ، سالم بن عبداللہؒ کے نزدیک بوقت تکبیر رکوع اور تکبیر سجود رفع یدین لازم ہے ۔ نیز امام شافعیؒ کے نزدیک قعدہ سے قیام کی طرف انتقال کیوقت بھی رفع یدین لازم ہے ۔ یہی لوگ کتاب کے اندر مطبع آصفیہ ص ۱۳۲ ج ۱۴ قال ابوجعفر فذهب قومٌ الى هذه الآثار فاوجبوا الرفع الخ کے مصداق ہیں ۔

مذہب (۲) خلفائے راشدینؓ اور عشرہ مبشرہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ ۔ نیز امام ابوحنیفہؒ ۔ ابراہیم نخعیؒ ، سفیان ثوریؒ ، عبدالرحمٰن ابن ابی لیلےؒ ، عاصم بن کلیبؒ ۔ اور اکثر فقہاء کرام کے نزدیک تکبیر تحریمہ کے علاوہ باقی کہیں بھی رفع یدین جائز نہیں ہے ۔ یہی لوگ کتاب کے اندر

۱۳۲ ۵ وخاالعنم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔

ائمہ کے دلائل

مثبتین رفع یدین کی دلیل باب کے شروع میں احادیث شریفہ ہیں جس سے تکبیر انتقالیہ کے وقت رفع یدین کا ثبوت ہوتا ہے۔ اور ثبوت رفع یدین کے مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے چھ صحابی سے گیارہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی (۱) حضرت علیؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔ ان کی روایت میں چار مرتبہ رفع یدین کا ثبوت ہوتا ہے۔ (۱) بوقت تکبیر تحریمہ۔ (۲) تکبیر رکوع۔ (۳) بوقت تکبیر سجود۔ (۴) بوقت تکبیر قیام من السجود۔

صحابی (۲) حضرت عبداللہ ابن عمرؓ ہیں۔ ان کی روایت چار سندوں کے ساتھ ہے۔ انکی روایت میں بوقت تکبیر قیام رفع یدین کا ثبوت نہیں ہے۔ اور لقیہ کا ثبوت ہے۔

صحابی ۳ ابو حمید ساعدیؓ کی روایت دو سندوں کے ساتھ ہے۔ ان کی روایت میں حضرت علیؓ کی روایت کی طرح چار مرتبہ رفع یدین کا ثبوت ہے۔ اور ان کی روایت بلفظہٖ مطبع آصفیہ ص۱۱۵ پر گذر چکی ہے۔ نیز وہاں پر ان کی روایت کا ترجمہ بھی کر دیا گیا ہے۔

صحابی ۴ حضرت وائل ابن حجرؓ ہیں۔ ان کی روایت دو سندوں کے ساتھ ہے۔ ان کی روایت میں حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی روایت کی طرح تین مرتبہ رفع یدین ثابت ہے۔ نیز ان کی روایت ص۱۱۶ پر بلفظہٖ گذر چکی ہے۔

صحابی ۵ حضرت مالک بن حویرثؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے۔ اور ان کی روایت بھی ص۱۱۶ پر ملفظہٖ گذر چکی ہے۔

صحابی ۶ حضرت ابو ہریرہؓ ہیں۔ ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے۔ اور ان کی روایت میں حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی روایت کی طرح تین مرتبہ رفع یدین ثابت ہے ___ تو ان تمام صحابۂ کرام کی روایات صحیح سندوں کے ساتھ تواتر کے ساتھ رفع یدین کے ثبوت پر واضح ہیں۔ اس لئے تکبیر تحریمہ کے علاوہ مذکورہ تکبیرات انتقالیہ کے وقت بھی رفع یدین واجب ہوگا۔

منکرین رفع یدین کے دلائل

ان کی طرف سے پانچ دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ ص۱۳۲/۶ واحتجوا فی ذالک بما حدثنا ابو بکرۃ سے تقریباً ساڑھے آٹھ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا ماحصل یہ ہے کہ حضورؐ بوقت تکبیر تحریمہ رفع یدین فرماتے تھے۔ اس کے بعد پوری نماز میں رفع یدین کا اعادہ نہیں فرماتے تھے۔

تو اس روایت سے واضح ہوتا ہے کہ تکبیر تحریمہ کے علاوہ باقی کسی موقع پر رفع یدین کا ثبوت نہیں ہے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے دو صحابی سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت براء ابن عازبؓ سے تین سندوں کے ساتھ ___

صحابی ۲ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے دو سندوں کیساتھ۔

دلیل ۲

ص ۱۳۲ س ۱۳ حدثنا ابوبکرۃ قال ثنا مؤمل الخ سے تقریباً ۵ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت مغیرہ ابن مقسمؒ نے حضرت ابراہیم نخعیؒ سے یہ فرمایا تھا کہ حضرت وائل ابن حجرؓ نے حضورؐ کو تکبیر تحریمہ کے بعد تکبیر رکوع اور تکبیر سجود وغیرہ میں بھی ہاتھ اٹھاتے ہوئے دیکھا ہے تو حضرت ابراہیم نخعیؒ نے جواب دیا کہ اگر حضرت وائل ابن حجرؓ نے حضورؐ کو رفع یدین کرتے ہوئے ایک مرتبہ دیکھا ہے تو حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ نے حضورؐ کو رفع یدین کرتے ہوئے پچاس مرتبہ دیکھا ہے۔ نیز حضرت عمرو ابن مرہ فرماتے ہیں کہ میں مقام حضرموت میں داخل ہوا تو علقمہ ابن وائل سے یہ حدیث شریف بیان کرتے ہوئے سنا جسکے اندر رفع یدین کا تذکرہ ہے۔ تو میں نے یہ حدیث شریف سن کر حضرت ابراہیم نخعیؒ کے پاس آکر ذکر کیا تو حضرت ابراہیم نخعیؒ نے غضبناک ہوکر فرمایا کہ کیا حضرت وائل ابن حجرؓ نے حضورؐ کو رفع یدین کرتے ہوئے دیکھا۔ اور حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ و دیگر صحابہؓ نے نہیں دیکھا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ حضرت وائل ابن حجرؓ نے ۹ھ میں اسلام قبول فرمایا ہے۔ اور حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ نے نبوت کے پہلے سال اسلام قبول فرمایا ہے۔ نیز حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ دسویں مسلمان ہیں۔ اس اعتبار سے حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کے اسلام کے بائیس سال بعد حضرت وائل ابن حجرؓ نے اسلام قبول فرمایا ہے۔ اور پورا دور نبوت حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی آنکھوں کے سامنے گذرا ہے۔ اس لئے حضورؐ کی مزاج شناسی اور حضورؐ کے افعال واقوال پر حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کو جتنی واقفیت ہوسکتی ہے۔ اس کا عشر عشیر بھی حضرت وائل ابن حجرؓ کو نہیں ہوسکتی۔ اس لئے یہ بات مسلم ہوگی کہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی روایت اور حضرت

ابراہیم نخعیؒ کا جواب ہی قابلِ استدلال ہوسکتا ہے۔ صاحبِ کتاب نے اس مضمون کی روایت کو دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

سند (۱) حضرت ابراہیم نخعیؒ کے مغیرہ ابن مقسم کو جواب دینے کے سلسلے میں ہے۔

سند (۲) حضرت ابراہیم نخعیؒ کے عمرو ابن مرہ کو جواب دینے کے سلسلے میں ہے۔

ص ۱۳۲ س ۱۷ فکان هذا مما احتج به اهل هذا القول سے آدھی سطر کے اندر یہ نتیجہ مرتب فرماتے ہیں کہ مذکورہ روایات سے حضورؐ کا تکبیر تحریمہ کے بعد پھر کسی جگہ رفع یدین نہ کرنے کے سلسلہ میں واضح ہے۔

اشکال ص ۱۳۲ س ۱۸ فکان من حجة مخالفهم علیهم فی ذالک سے ایک سطر کے اندر مثبتین رفع یدین کی جانب سے یہ اشکال کیا جاتا ہے کہ اثباتِ رفعِ یدین کے سلسلہ میں متواتر سندوں کے ساتھ ہم نے جو روایتیں پیش کی ہیں وہ اپنی صحت اور استقامت کی وجہ سے بہت قوی اور مضبوط ہیں اس لئے ہمارا دعویٰ تمہارے دعویٰ کے مقابلہ میں زیادہ اولیٰ اور بہتر ہوگا۔

جواب ص ۱۳۲ س ۱۹ فکان من الحجة علیهم فی ذالک ماسنبینه انشاء اللہ تعالیٰ۔ یہاں سے مثبتین رفع یدین کی تمام روایات کے ایک ایک کرکے جواب دیتے جارہے ہیں

نوٹ جواب سے قبل اس بات کی صراحت ضروری ہے کہ ص ۱۳۲ س ۱۷ تا ص ۱۳۲ س ۲۹ کے اندر تین مرتبہ فکان کا لفظ آیا ہے ہر ایک کی حیثیت الگ الگ ہے۔

فکان نمبر ۱ سے منکرین رفع یدین کی دلیل کو موجّہ کیا گیا ہے۔

فکان ۲ کے ذریعہ سے مثبتین رفع یدین کی طرف سے اشکال پیش کیا گیا ہے۔

فکان ۳ کے ذریعہ سے منکرین رفع یدین کی جانب سے جواب دینا شروع کردیا۔ اب سنو جوابات۔

حضرت علیؓ کی روایت کا جواب

ص ۱۳۶ س ۲۰ اما ما روی فی ذالک عن علی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ساڑھے نو سطروں کے اندر حضرت علیؓ کی روایت کا جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ مثبتین رفع یدین نے ماقبل میں باب کے شروع میں رفع یدین کے ثبوت میں حضرت علیؓ کی روایت حضرت عبدالرحمٰن ابن ابی الزنادؒ کے طریق سے پیش کی ہے۔ حالانکہ حضرت علیؓ کی دوسری روایت بھی ہے جو یہاں پر حضرت عاصم بن کلیبؒ کے طریق سے ثابت ہے۔ اس روایت کے اندر مصرح ہے کہ حضرت علیؓ تکبیر تحریمہ کے علاوہ باقی پوری نماز کے اندر کہیں بھی رفع یدین نہیں فرماتے تھے۔ تو اب حضرت علیؓ کی روایت جس کو حضرت عبدالرحمٰن ابن ابی الزنادؒ نے نقل کیا ہے۔ اور حضرت علیؓ کا عمل جس کو عاصم بن کلیب نے نقل کیا ہے۔ دونوں کے درمیان تعارض لازم ہوچکا ہے۔ اس لئے غور وفکر کرنے کی ضرورت ہے۔ تو ہم نے غور کرکے دیکھا ہے کہ حضرت عبدالرحمٰن ابن ابی الزناد کی روایت تین احتمال رکھتی ہے۔

احتمال (۱) عبدالرحمٰن ابن ابی الزناد کی روایت ضعیف اور سقیم ہے اس لئے کہ عبدالرحمٰن ابن ابی الزناد متکلم فیہ راوی ہیں۔ تو ان کی روایت سے استدلال کرنا مثبتین رفع یدین کے لئے کیسے درست ہوسکتا ہے۔؟

احتمال (۲) عبدالرحمٰن ابن ابی الزناد کی روایت میں درحقیقت رفع یدین کا ذکر ہی نہیں ہے۔ کیونکہ اس روایت کا مدار عبداللہ بن الفضل پر ہے۔ اور عبداللہ بن الفضل کے دو شاگرد ہیں

شاگرد (۱) حضرت موسیٰ ابن عقبہؓ ہیں۔ اور موسیٰ ابن عقبہؓ سے عبدالرحمٰن ابن ابی الزناد نے نقل کیا ہے۔

شاگرد (۲) حضرت عبدالعزیز بن ابی سلمہؓ ہیں۔ ان سے عبداللہ بن صالح اور وہبی نے نقل کیا ہے۔ اور عبدالرحمٰن ابن ابی الزناد کی سند کے اندر رفع یدین کا ذکر ہے اور عبداللہ بن صالح وغیرہ کی روایت میں رفع یدین کا ذکر نہیں ہے اور عبدالرحمٰن ابن ابی الزناد کا متکلم فیہ ہونا مسلم ہے۔ اور عبداللہ بن صالحؒ وغیرہ متکلم فیہ نہیں ہیں اسلئے تسلیم کرنا ہوگا کہ عبداللہ بن صالحؒ وغیرہ کی روایت محفوظ اور مقبول ہوگی۔ اور عبدالرحمٰن ابن ابی الزناد کی روایت خطا اور شاذ کے درجہ میں ہوگی۔ لہٰذا اس تقریر سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ عبدالرحمٰن ابن ابی الزناد کی روایت سے استدلال کرنا درست نہیں ہوگا۔

احتمال (۳) یہ ہے کہ عبدالرحمٰن ابن ابی الزناد کی روایت کو اگر صحیح بھی مان لیا جائے جس کے اندر انہوں نے زیادتی کی ہے تو اس صورت میں ان کی روایت کا منسوخ ہونا مسلم ہوگا۔ اس لئے کہ حضرت علیؓ کا عمل اس کے خلاف ہے۔ اور جب راوی کا عمل روایت کے خلاف ہو تو روایت ساقط الاعتبار ہو جاتی ہے کیونکہ خلاف عمل اس بات پر دلیل ہوتا ہے کہ راوی کے نزدیک روایت کا منسوخ ہو جانا متحقق ہو چکا ہے۔ اور یہاں پر ایسا ہی ہوا ہے کیونکہ یہ ممکن نہیں ہو سکتا ہے کہ حضرت علیؓ حضورؐ کو رفع یدین

کرتے ہوتے دیکھ لیں پھر وہ حضورؐ کے بعد رفع یدین ترک کردیں۔
لہذا عبدالرحمن ابن ابی الزناد کی روایت کو اگر صحیح بھی مان لیا جائے تو اس کا منسوخ ہونا مسلم ہوگا۔ اس سے استدلال مسلم نہیں ہوگا۔

حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی روایت کا جواب

ص ۱۳۲ س ۲۹ واما حدیث بن عمرؓ فانہ قد روی عنہ سے تقریباً چار سطروں کے اندر حضرت ابن عمرؓ کی روایت کا جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ ابن عمرؓ سے روایت کے خلاف عمل ثابت ہے۔ چنانچہ حضرت امام مجاہدؒ فرماتے ہیں کہ میں نے ابن عمرؓ کے پیچھے نماز ادا کی تو حضرت ابن عمرؓ نے تکبیر تحریمہ کے علاوہ باقی کسی موقع پر رفع یدین نہیں کیا ہے۔ اور حضرت ابن عمرؓ کا رفع یدین نہ کرنا اس وقت تک ممکن نہیں ہوسکتا ہے جب تک کہ ان کے نزدیک روایت کے منسوخ ہونے پر کوئی دلیل نہ ہو اس لئے یہ بات مسلم ہوگی کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت منسوخ ہوچکی ہے۔ اسی وجہ سے انہوں نے روایت کے خلاف عمل کیا ہے۔

اشکال ص ۱۳۳ س ۴ فان قال قائل ھذا حدیث منکر۔ اس عبارت سے اشکال پیش کیا جاتا ہے۔ اشکال کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا عمل جس میں رفع یدین کا انکار موجود ہے وہ روایت منکر ہے۔

جواب ص ۱۳۳ س ۵ قیل لہ وما ذالک علی ذالک فلن تجد الی ذالک سبیلاً۔ اس عبارت سے جواب دیا ہے کہ۔ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ تم نے جو امام مجاہدؒ کی روایت پر جرح کی ہے اور اس کو منکر کہا ہے اس پر تمہارے لئے دلیل کیا ہے؟

اگر تم سے اس بات کی دلیل مانگی جائے کہ یہ حدیث شریف کیسے منکر ہے؟ تو تمہارے لئے کوئی مفر نہیں ہوگا اس لئے کہ یہ جرح مجرد ہے جو بلا دلیل کے الزام ہے اسی لئے تمہارا اشکال قابل توجہ نہیں ہوگا۔

اشکال ص۱۳۳ س۵ فان قال فان طاؤسًا قد ذکر انہ رای ابن عمرؓ سے ایک سطر کے اندر اشکال پیش کیا جاتا ہے۔ اشکال کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت طاؤس ابن کیسانؒ فرماتے ہیں کہ انہوں نے حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کو تکبیر رکوع اور تکبیر سجود کے وقت بھی رفع یدین کرتے ہوتے دیکھا ہے۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کا عمل ان کی روایت کے موافق ہے۔ اس لئے ان کی روایت کو منسوخ نہیں کہا جا سکتا ہے

جواب ص۱۳۳ س۶ قیل لہم فقد ذکر ذالک طاؤس وقد خالفہ مجاہدؒ سے تقریبًا ڈھائی سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ امام طاؤسؒ نے رفع یدین کے سلسلہ میں حضرت ابن عمرؓ کا عمل ضرور ذکر کیا ہے اور امام مجاہد ابن جبیرؒ نے حضرت ابن عمرؓ کے عمل کو نقل کرنے میں امام طاؤس کی مخالفت کی ہے۔ اور یہ دونوں حفاظ حدیث میں سے ہیں۔ ایک کی روایت کو دوسرے کی روایت پر بلا کسی دلیل اور وجہ ترجیح کے ترجیح نہیں دی جا سکتی۔ اور یہ بات ممکن ہے کہ حضرت امام طاؤس کی روایت متقدم ہو اور امام مجاہدؒ کی روایت مؤخر ہو۔

توحضرت ابن عمرؓ نے روایت کے منسوخ ہونے کے تحقق اور ثبوت سے پہلے رفع یدین فرمایا تھا۔ اور امام طاؤسؒ نے اس کو دیکھ کر روایت کر دیا تھا۔ نسخ کے تحقق کے بعد حضرت ابن عمرؓ نے

رفع یدین کا عمل ترک فرما دیا تھا۔ تو حضرت امام مجاہدؒ نے نسخ کے تحقق کے بعد حضرت ابن عمرؓ کے پیچھے نماز ادا فرمائی تھی جس میں حضرت ابن عمرؓ نے تکبیر اولیٰ کے علاوہ کہیں بھی رفع یدین نہیں فرمایا تھا۔ اس لئے یہ بات مسلّم ہوگی کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت منسوخ ہے۔ اور ان کا عمل جس کو امام مجاہدؒ نے نقل فرمایا ہے وہ نسخ پر دلیل ہے۔ لہٰذا امام طاؤس کی روایت کے مقابلہ میں مجاہدؒ کی روایت کو ترجیح حاصل ہوگی۔

حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت کا جواب

ص ۱۳۳ س ۸ واما حدیث وائل فقد زادہ ابراھیم بما ذکر عن عبد اللہ انہ لم یکن رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فعل الخ سے تقریباً چار سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت وائل ابن حجر کی روایت کے مخالف حضرت ابراہیم نخعیؒ نے حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ کی روایت کو نقل فرمایا ہے۔ اب ان دونوں صحابی کی روایات میں سے کس کو ترجیح دی جائے۔ اس کے لئے وجہ ترجیح تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔ چنانچہ دلائل وشواہد سے یہ بات مسلّم ہے کہ حضرت وائل ابن حجرؓ نے ۹ھ کے اواخر میں اسلام قبول فرمایا ہے اور حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ نے نبوت کے پہلے سال اسلام قبول فرمایا ہے۔ یعنی حضرت وائل ابن حجرؓ سے بائیس سال پہلے اسلام قبول فرمایا ہے اور دین اسلام کے دسویں مسلمان ہیں۔ اور حضورؐ کے مزاج، افعال واقوال کی شناسی میں بہت زیادہ تجربہ کار تھے۔ نیز حضورؐ کے قریب رہا کرتے تھے تو ان وجوہات کی بنا پر کہا جاسکتا ہے کہ حضورؐ کے افعال شناسی میں حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ حضرت وائل بن حجرؓ کے مقابلہ میں بہت

فائق تھے۔ اس لئے حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی روایت کو ترجیح حاصل ہو گی۔ نیز حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ حضورؐ کا ہمیشہ منشاء یہی رہا ہے کہ مہاجرین اولین اور قدیم الاسلام انصار حضورؐ کے قریب رہا کریں۔ تا کہ حضورؐ کے اقوال وافعال دیکھ کر یاد کرلیا کریں اور لوگوں کو بتلایا کریں۔

اس لئے حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی روایت کے مقابلہ میں حضرت وائل ابن حجرؓ کی روایت قابل استدلال نہیں ہو گی۔

نوٹ حضرت وائل ابن حجرؓ کی روایت کا جواب دینے میں صاحب کتاب دو مرتبہ قال ابوجعفر کا لفظ لائے ہیں

نمبر (۱) ص ۱۳۳ س ۱۲ قال ابوجعفر وقال لیلینی منکم سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر لاتے ہیں۔

نمبر (۲) ص ۱۳۳ س ۱۷ قال ابوجعفر فعبد اللہ سے تقریباً دو سطروں کے اندر لائے ہیں۔

پہلا قال ابوجعفر کا مقصد یہ ہے کہ مذکورہ جواب کے اندر یہ دعویٰ کیا گیا تھا کہ منشاء رسول کریمؐ یہی رہا ہے کہ حضرات مہاجرین اور قدیم الاسلام انصار آپؐ کے قریب رہ کر آپؐ کے اقوال وافعال کو یاد کرلیا کریں۔ اس دعویٰ کو مدلل کرنے کے لئے قال ابوجعفر کے تحت حضرت ابومسعود انصاریؓ، ابی ابن کعبؓ سے اس مضمون کی روایت نقل فرمائی ہے

دوسرا قال ابوجعفر کا مقصد یہ ہے کہ ماقبل میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ صحابہ کرام میں سے کچھ لوگ نبی کریمؐ کے قریب رہا کرتے تھے۔ نیز نماز میں بھی آگے رہا کرتے تھے تا کہ نماز کے اندر فعل رسولؐ کو خوب اچھی طرح جان لیں کہ وہ کس طرح ہے اور لوگوں سے جا کر بیان کردیا کریں۔

حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ انھیں قریب رہنے والوں میں سے تھے

اور حضرت وائل ابن حجرؓ اصاغر صحابہ میں سے تھے ۔ جو حضورؐ سے نماز کے اندر اکابر صحابہ کے مقابلہ میں دور رہا کرتے تھے ۔ اس لئے حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی روایت حضرت وائل ابن حجرؓ کی روایت کے مقابلہ میں زیادہ اولیٰ اور قابل استدلال ہوگی ۔

اشکال

ص۱۳۳ س۱۹ فان قالوا ما ذکرتموہ الخ اس عبارت سے یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ تم نے جو حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی روایت ابراہیم نخعیؒ سے نقل کی ہے وہ روایت مفصل السند نہیں ہے اس لئے کہ حضرت امام ابراہیم نخعیؒ کی پیدائش ایک قول کے مطابق ۳۸ھ اور ایک قول کے مطابق ۵۰ھ میں ہوئی ہے اور حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی وفات ۳۲ھ میں ہوئی ہے ۔ اس لئے حضرت وائل ابن حجرؓ کی مفصل روایت کے مقابلہ میں اس کو ترجیح نہیں ہوگی اور نہ وہ قابل استدلال ہو سکتی ہے ۔

جواب

اس کے دو جواب دیئے جاتے ہیں

جواب (۱)

ص۱۳۳ س۱۹ قیل لہم کان ابراہیم اذا رسل عن عبد اللّٰہ سے ساڑھے چار سطروں کے اندر دیا جاتا ہے ۔ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت ابراہیم نخعیؒ جو روایت حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے مرسلاً نقل کرتے ہیں وہ سب درحقیقت صحیح اور متصل السند اور متواتر ہوا کرتی ہیں بلکہ ان روایات کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہوتی ہیں جن کو متصل ذکر کرتے ہیں ۔ چنانچہ ایک دفعہ حضرت امام سلیمان بن مہران الاعمشؒ نے حضرت ابراہیم نخعیؒ سے کہا کہ آپ مجھ سے سند کے ساتھ حدیث بیان کیا کریں مرسل نہ بیان کیا کریں

توحضرت ابراھیم نخعیؒ نے جواب دیا کہ میں اس وقت تک قال عبداللہ نہیں کہتا ہوں جب تک کہ حفاظ حدیث میں سے ایک بڑی جماعت نے حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے میرے سامنے حدیث نہ بیان کی ہو۔

اور جب میں حضرت عبداللہ ابن مسعود کی روایت کو متصل بیان کرتا ہوں اور یہ کہہ دیتا ہوں کہ حدثنی فلان عن عبداللہ تو یہ اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ اسی ایک آدمی نے مجھے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے اس لئے یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ میری مرسل روایت حضرت ابن مسعودؓ سے متصل کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہوا کرتی ہے۔ چنانچہ صاحب کتاب قال ابوجعفر سے ایک سطر کے اندر نتیجہ مرتب فرماتے ہیں کہ مذکورہ تقریر سے یہ بات ثابت ہوجاتی ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی روایت جس کو حضرت ابراہیم نخعیؒ نقل فرماتے ہیں۔ وہ اگر مرسل ہے تو متصل کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہوا کرے گی۔ اس لئے مذکورہ روایت مرسل ہونے کی وجہ سے آپکا اشکال قابل توجہ نہیں ہوگا۔

جواب (۲)

ص ۱۳۳ س ۲۴ ومع ذالک فقد رویناہ متصلاً سے تقریباً ڈھائی سطروں کے اندر دیا جاتا ہے

جواب کا ماحصل یہ ہے کہ ماقبل میں ص ۱۳۲ س ۱۰ حدثنا ابن ابی داؤد قال حدثنا نعیم ابن حماد قال حدثنا وکیع عن سفیان عن عاصم بن کلیب عن عبدالرحمٰن بن الاسود عن علقمہ عن عبداللہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سند سے حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی روایت متصل اور مرفوعاً گذری ہے۔

اور ایسا ہی حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کا عمل بھی ہر نماز کے اندر رہا ہے کہ جس طرح حضور تکبیر اولیٰ کے علاوہ باقی کسی جگہ رفع یدین نہیں کیا کرتے تھے۔ اسی طرح حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ بھی رفع یدین نہیں کیا کرتے تھے۔ چنانچہ اس حدیث شریف کو جس میں حضرت عبداللہ

ابن مسعودؓ کا عمل ہے۔ امام ابراہیم نخعیؒ نے مرسل نقل کیا ہے۔ لہٰذا حضرت امام ابراہیم نخعیؒ کے ارسال پر کوئی اشکال نہ ہونا چاہیے۔

منکرین رفع یدین کی دلیل (۳)

ص ۱۳۲ س ۲۶ وقد روی مثل ذالک ایضاً عن عمر ابن الخطاب الخ سے تقریباً تین سطروں کے اندر حضرت عمرؓ کا عمل پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ تکبیر اولیٰ کے علاوہ باقی کسی جگہ رفع یدین نہیں کیا کرتے تھے۔ نیز امام زبیر ابن عدی فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت امام ابراہیم نخعیؒ اور امام عامر شعبی کو دیکھا کہ یہ دونوں حضرات بھی صرف تکبیر اولیٰ میں رفع یدین کیا کرتے تھے۔ ص ۱۳۲ س ۲۹ قال ابو جعفر فہذا عمر سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر صاحب کتاب حضرت عمرؓ کے عمل پر نتیجہ مرتب فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کی یہ حدیث شریف صحیح سندوں کے ساتھ ثابت ہے اسلئے کہ اس حدیث کا مدار حسن بن عیاشؒ پر ہے اور ان کے بارے میں امام یحییٰ ابن معینؒ وغیرہ نے ثقۃ حجۃ کہا ہے تو معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ کا عمل صحیح سندوں کے ساتھ ثابت ہے۔ لہٰذا حضرت عمرؓ کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے جبکہ حضرت عمرؓ ہمیشہ حضورؐ کے قریب رہا کرتے تھے کہ حضورؐ تکبیر رکوع کے وقت میں رفع یدین کیا کریں اور حضرت عمرؓ کے علاوہ دوسرے لوگوں کو معلوم ہو جائے اور حضرت عمرؓ کو معلوم نہ ہو۔ نیز اگر حضرت عمرؓ کے علاوہ دوسرے لوگوں کو معلوم ہو چکا تھا جو حضرت عمرؓ کے ساتھ رہا کرتے تھے وہ لوگ حضرت عمرؓ کو پیغمبرؐ کے عمل کیخلاف رفع یدین نہ کرتے ہوئے دیکھیں اور حضرت عمرؓ پر نکیر نہ کریں تو یہ ایک محال بات ہے لہٰذا حضرت عمرؓ کا رفع یدین نہ کرنا اور دوسرے صحابہ کرام کا حضرت عمرؓ پر نکیر نہ کرنا اس بات پر دلیل ہے کہ رفع یدین نہ کرنا ہی صحیح ہے اسکے خلاف کرنا کسی کے لئے جائز نہ ہوگا۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کا جواب

ص ۱۳۴ س ۴ واما مارواہ عن ابی ھریرۃ من ذالک فانما ھو من حدیث اسمٰعیل بن عیاش عن صالح بن

کیسانؒ سے دو سطروں کے اندر حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کا جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ امام اسمٰعیل بن عیاش کی روایات دو قسموں پر ہیں

قسم (۱) ان کی وہ روایات جن کو انہوں نے علماء شام سے نقل کیا ہے۔ وہ سب معتبر ہیں۔

قسم (۲) ان کی وہ روایات جن کو انہوں نے علماء شام کے علاوہ علماء حجاز وغیرہ سے نقل کیا ہے وہ سب ساقط الاعتبار ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قیام شام کے زمانہ میں ان کی کتابیں محفوظ تھیں اور حافظہ بھی قوی تھا۔ جب حجاز منتقل ہوئے تو ان کی کتابیں ضائع ہوگئیں اور حافظہ بھی کمزور ہوگیا۔ اس لئے ان کی حجازی روایت مقبول نہیں ہوتی ہے۔ اور زیر بحث حدیث شریف کو انہوں نے صالح ابن کیسانؒ مدنی حجازی سے نقل کیا ہے جو علماء شام میں سے نہیں ہیں۔ اور ان کی اس قسم کی روایت کو مثبتین رفع یدین قابل حجت قرار نہیں دیتے ہیں تو اس کو منکرین کے خلاف پیش کرنا کیسے درست ہوسکتا ہے۔

حضرت انسؓ کی روایت کا جواب

ص۱۳۴ س۱ واما حدیث انسؓ بن مالك سے ایک سطر کے اندر جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت انسؓ کی یہ روایت قابل استدلال نہیں ہوسکتی ہے کیونکہ یہ خطا پر محمول ہے کہ اس کی سند کے اندر عبدالوہاب ثقفیؒ آیا ہے اور یہ متکلم فیہ راوی ہیں۔ اور اسی روایت کو صرف عبدالوہاب ثقفی مرفوعاً بیان کرتے ہیں۔ حفاظ حدیث اس حدیث شریف کو حضرت انسؓ پر موقوف قرار دیتے ہیں۔ اور اصول حدیث کا قاعدہ ہے:

جب ضعیف راوی ثقہ راوی کی مخالفت کرے تو ضعیف کی روایت منکر کہلاتی ہے۔ ثقہ کی روایت قبول۔ لہٰذا حدیث منکر کے ذریعے استدلال کیسے درست ہو سکتا ہے؟

اشکال اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ طحاوی شریف کے اندر دو مقام میں رفع یدین کی بحث آئی ہے۔

مقام (۱) ص ۱۱۵ باب رفع الیدین فی افتتاح الصلوٰۃ

مقام (۲) ص ۱۳۱ باب التکبیر للرکوع جو زیر بحث باب ہے،

تو ان دونوں بابوں میں سے کہیں بھی رفع یدین کے سلسلے میں حضرت انسؓ کی روایت نہیں آئی ہے۔ تو صاحبِ کتاب یہاں پر حضرت انسؓ کی روایت کا جواب کیسے دے رہے ہیں۔

جوابات: اس اشکال کے دو جواب دیتے جاتے ہیں۔ جواب

جواب ۱:- امام طحاوی کے اس جواب کے سیاق وسباق سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے مسودہ کے اندر حضرت انسؓ کی روایت کو ضرور ذکر کیا ہوگا، بعد میں بوقت تبییض چھوٹ گئی ہوگی۔ یا ناسخین کی طرف سے نقل کرنے میں رہ گئی ہوگی۔

جواب (۲) ہم پورے ذخیرۂ حدیث کا مطالعہ کرکے دیکھتے ہیں تو ہمیں حضرت انسؓ کی مرفوع روایت عبدالوہاب ثقفی کے طریق سے مل جاتی ہے۔ چنانچہ ابن ماجہ شریف مطبوعہ تھانوی ص ۶۲ پر حضرت انسؓ کی حدیث موجود ہے۔ تو صاحب کتاب نے پورے ذخیرۂ حدیث میں سے حضرت انسؓ کی روایت کا جواب دیا ہے۔ اس کتاب میں مذکور ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔

حضرت ابو حمید ساعدیؓ کی روایت کا جواب ص ۱۳۲ س ۷ وامّا حدثنا عبدالحمید بن

جعفر فانہم یضعفون عبد الحمید سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر حضرت ابو حمید ساعدیؓ کی روایت کا جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ تین وجہوں سے ان کی روایت قابل استدلال نہیں ہوسکتی ہے۔

وجہ (۱) حضرت ابو ساعدیؓ کی روایت میں ایک راوی آیا ہے۔ اس کو حفاظ حدیث ضعیف قرار دیتے ہیں۔ تو ضعیف راوی کی روایت سے کیسے استدلال کرنا درست ہوسکتا ہے؟

وجہ (۲) حضرت محمد ابن عمرو ابن عطاءؒ نے اس حدیث شریف کو حضرت حمید ساعدیؓ سے براہ راست نہیں سنا ہے اور نہ ان صحابہ میں سے کسی سے سنا ہے جن کا تذکرہ اس حدیث میں موجود ہے بلکہ محمد ابن عمرو، اور ابو حمید ساعدیؓ کے درمیان ایک مجہول راوی ہیں جن کو باب صفت الجلوس فی الصلوٰۃ کے تحت ص۱۵۲ میں عطاف ابن خالد نے صراحت سے نقل کیا ہے۔ اس لئے یہ حدیث شریف منقطع ہے۔ اور حدیث منقطع تمہارے نزدیک ساقط الاعتبار رہتی ہے تو ہمارے خلاف استدلال میں پیش کرنا کیسے درست ہوسکتا ہے؟

وجہ (۳) عبد الحمید ابن جعفر کے متعدد شاگرد ہیں۔ ان میں سے ایک ابو عاصم ہیں اور ایک امام یحییٰ ابن سعید ابن قطان اور ہشیم ابن بشیر وغیرہ ہیں۔ تو ابو حمید ساعدیؓ کی روایت میں اور ابو عاصم کی روایت میں فقالوا جمیعا صدقت کا لفظ ہے اور دوسروں کی روایت میں یہ لفظ نہیں ہے۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ابو عاصم کی طرف سے اضافہ ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ جب ثقہ راوی اثقہ کی مخالفت کرے تو ثقہ کی روایت شاذ کہلاتی ہے۔ لہذا ابو عاصم کے طریق سے یہ حدیث شریف شاذ ہے۔ اسی لئے اس سے استدلال

درست نہیں ہو سکتا ہے۔

ص۱۳۴ س۱۳ فما نری کشف ھذہ الآثار سے ایک سطر کے اندر یہ نتیجہ مرتب فرماتے ہیں کہ مذکورہ آثار کی حقیقت اور اس کی سند اور رواۃ سے پردہ اٹھ جانے کے بعد۔ اور اس کی حقیقت پر واقفیت کے بعد ترک رفع یدین کے علاوہ کوئی بات نظر نہیں آتی ہے۔ اس ترک رفع یدین ہی مسلم ہو گا۔

ص۱۳۴ س۱۴ قال ابو جعفر فما اردت بشیٔ من ذالک تضعیف احد فی اھل العلم سے ایک سطر کے اندر صاحب کتاب نے اس بات کو واضح کر دیا ہے کہ مذکورہ روایات کی حقیقتوں کے کھولنے سے میرا ارادہ یہ نہیں ہے کہ اہل علم میں سے کسی کو ضعیف قرار دوں اور نہ میرا یہ مسلک ہے لیکن میں نے صرف اس بات کا ارادہ کیا ہے کہ مثبتین رفع یدین اپنے حق میں جس درجہ کی روایات کو مستدل قرار نہیں دیتے ہیں ان کو منکرین رفع یدین کے خلاف استدلال میں پیش کیا ہے تو یہ کتنے بڑے ظلم کی بات ہے۔ میں نے صرف اسی کا اظہار کرنا چاہا ہے۔

منکرین رفع یدین کی دلیل نظر طحاوی

ص۱۳۴ س۱۵ واما وجہ ھذا الباب من طریق النظر سے تقریباً ساڑھے چھ سطروں کے اندر عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا ماحصل یہ ہے کہ تمام علماء کا اتفاق اس بات پر ہے کہ بوقت تکبیر تحریمہ رفع یدین جائز اور مشروع ہے۔ اور بوقت تکبیر بین السجدتین رفع یدین مشروع نہیں ہے لیکن اختلاف اس بارے میں ہے کہ بوقت تکبیر رکوع اور تکبیر نہوض رفع یدین مشروع ہے یا نہیں تو اس سلسلے میں

دو جماعتیں ہو گئی ہیں۔ ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ تکبیر رکوع وغیرہ میں تکبیر تحریمہ کی طرح رفع یدین کرنے کا حکم ہے۔ اور دوسری جماعت کہتی ہے کہ تکبیر بین السجدتین کی طرح تکبیر رکوع وغیرہ میں رفع یدین مشروع نہیں ہے تو ہم نے غور و خوض کر کے صحیح معنے نکالنے کا ارادہ کیا کہ تکبیر رکوع وغیرہ کو کس کے ساتھ مشابہت ہے۔ تو یہ بات معلوم ہوئی کہ تکبیر تحریمہ صلب صلوٰۃ میں سے ہے اس کے بغیر نماز جائز نہیں ہوتی ہے۔ اور تکبیر بین السجدتین صلب صلوٰۃ میں سے نہیں ہے بلکہ سنت ہے۔ اس کے ترک کرنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی ہے پھر ہم نے دیکھا کہ تکبیر رکوع اور تکبیر نہوض صلب صلوٰۃ میں سے نہیں ہے اور اس کے ترک کرنے کی وجہ سے نماز فاسد نہیں ہوتی ہے تو تکبیر رکوع وغیرہ کو تکبیر بین السجدتین کے ساتھ ہی مشابہت ہے۔ اس لئے یہ بات مسلّم ہو گی کہ جس طرح بوقت تکبیر بین السجدتین رفع یدین مشروع نہیں ہے اسی طرح بوقت تکبیر رکوع وغیرہ میں بھی رفع یدین مشروع نہیں ہونا چاہئے۔ یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے۔

دلیل (۵)

ص ۱۳۴ س ۲۱ ولقد حدثنی ابن ابی داؤد سے تقریباً ایک سطر کے اندر پیش کی جاتی ہے کہ امام ابوبکر ابن عیاش فرماتے ہیں کہ میں نے تکبیر تحریمہ کے علاوہ باقی کسی بھی موقع میں کسی عالم و فقیہ کو رفع یدین کرتے ہوئے نہیں دیکھا ہے۔ لہذا رفع یدین کا عدم جواز ہی مسلّم ہو گا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

وهو الموفق والمعين۔ تم المجلد الاول ويليه الثاني ان شاء الله تعالیٰ

۲۰ جمادی الثانی سنہ ۱۴۱۱ھ

ایضاح الطحاوی

حضرت مولانا شبیر احمد صاحب قاسمی

مفتی جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد

جلد ثانی

۲۴۷۵۵۴

زکریا بک ڈپو دیوبند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مَا اٰتَاکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْہُ وَمَا نَھَاکُمْ عَنْہُ فَانْتَھُوْا

ایضاح الطحاوی

شرح

شرح معانی الآثار المعروف بہ طحاوی شریف

جلد ثانی

از باب التطبیق تا کتاب الجنائز

شارح

حضرت مولانا مفتی شبیر احمد صاحب قاسمی
مفتی جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد یوپی

ناشر
۲۲۷۵۵۴
زکریا بکڈپو دیوبند یوپی

نام کتاب ـــــــ ایضاح الطحاوی شرح اردو طحاوی شریف
تصنیف ـــــــ مولانا مفتی شبیر احمد صاحب
مفتی مدرسہ شاہی مراد آباد۔
طبع اول ـــــــ ۲۰؍اگست ۱۹۹۱ء
باہتمام ـــــــ ذوالفقار علی
مطبوعہ ـــــــ اشرفی آفسیٹ پریس دیوبند
کتابت ـــــــ عبدالناصر قاسمی، صدرالدین قاسمی
ناشر ـــــــ زکریا بکڈپو دیوبند
قیمت بلاجلد ـــــــ ۱۰۰/-
جلدنٹ ڈائی وغیرہ ـــــــ ۶/-

سول ایجنٹ

- ـــــ کتب خانہ امدادیہ دیوبند
- ـــــ مکتبۃ تھانوی دیوبند
- ـــــ اشرفی بکڈپو دیوبند
- ـــــ خورشید بکڈپو امین آباد لکھنؤ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بَابُ التطبیق فی الرکوع

تطبیق کے معنی رکوع اور تشہد میں دونوں ہاتھوں کو ملاکر دونوں زانوں کے درمیان کمان کی طرح رکھ دینا ہے اور اسی طریقہ سے بحالت رکوع اور تشہد تطبیق مسنون ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فتح الملہم ج۲ ص۱۲۶، نووی شرح مسلم ص۲۰۲/ج۱، امانی الاحبار ج۳ ص۲۳۲ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب (۱) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، اسود بن یزیدؒ، علقمہؒ اور ابراہیم نخعیؒ وغیرہ کے نزدیک یہ تطبیق مسنون ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر قال ابوجعفر فذھب قوم کے مصداق ہیں۔

مذہب (۲) ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء اور محدثین کے نزدیک یہ تطبیق مسنون نہیں ہے بلکہ مسنون یہی ہیکہ دونوں ہاتھوں کی انگلیوں کو قدرے کشادہ کرکے گھٹنوں پر رکھ دیا جائے اور ایسا معلوم ہو کہ جیسے گھٹنوں کو پکڑ رکھا ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون کے مصداق ہیں

فریق اول کی دلیل شروع باب کی وہ روایات ہیں جن سے تطبیق کی مشروعیت ثابت ہوتی ہے اور ثبوت تطبیق کے بارے میں صاحب کتاب نے حضرت ابن مسعودؓ سے تین سندوں کے ساتھ روایات پیش کی ہیں جو شروع باب میں موجود ہیں، نیز اسی مضمون کی روایت نسائی شریف ج۱ ص۱۵۸ میں بھی موجود ہے

حل عبارت

ص۱۳۴ س۲۵ اصلوا ھؤلاء خلفکم فقالا نعم فقام بینھما الخ یعنی ابن مسعودؓ نے علقمہؒ اور اسود بن یزیدؒ سے معلوم کیا کہ تمہارے پیچھے امرائے نے نماز پڑھ لی ہے تو ان دونوں نے کہا۔ ہاں۔ تو ابن مسعودؓ نے ان دونوں کے درمیان کھڑے ہو کر نماز ادا فرمائی

مطلب یہ ہے کہ امراء وقت پر نماز نہیں پڑھا کرتے تھے اس طرح تاخیر کرتے تھے کہ دوسری نماز کا وقت آجاتا تھا۔ حضرت ابن مسعودؓ نے اس لئے معلوم کیا تاکہ دوسری نماز کا وقت معلوم ہو جائے۔ مثلاً امراء نے جب عصر کی نماز سے فراغت حاصل کر لی تو اب مغرب کی نماز کا وقت ہو گیا ہوگا لہٰذا اب مغرب کی نماز کی تیاری کی جائے۔ نیز ابن مسعودؓ کا مسلک یہ ہے کہ جب امام کے علاوہ دو آدمی ہوں تو امام درمیان میں کھڑا ہو جائے اور جب دو سے زائد ہوں تو امام آگے بڑھ جائے۔ یہاں پر انہوں نے اپنے مسلک کے اعتبار سے نماز ادا فرمائی ہے کہ علقمہ اور اسود بن یزید کو دائیں بائیں کھڑا کر دیا اور خود درمیان میں کھڑے ہو گئے اور دونوں کو اذان و تکبیر کا حکم نہیں فرمایا ص۱۳۵ سطر(۱) فلا یامرنا باذان ولا اقامۃ یعنی ابن مسعودؓ نے گھر میں نماز پڑھتے وقت اذان واقامت کا حکم نہیں فرمایا۔ اور ان کا مسلک یہ ہے کہ جب محلہ کی مسجد میں اذان واقامت ہو جائے تو غیر مسجد میں باجماعت نماز پڑھنے والے بغیر اذان اور اقامت کے نماز پڑھا کریں۔

اور حنفیہ کا مسلک ایسی صورت میں اذان واقامت کے استحباب کا ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

فریق ثانی کی طرف سے چار دلیلیں پیش کی جاتی ہے۔

دلیل (۱) ص۱۳۵ س۵ واحتجوا بذالک بما حدثنا سے تقریبًا ۱۳ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ صحابہ کی ایک بڑی جماعت نے حضورؐ کا عمل نقل فرمایا ہے کہ آپؐ رکوع کی حالت میں تطبیق نہیں کیا کرتے تھے بلکہ اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے دونوں گھٹنوں پر رکھتے تھے اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ گھٹنوں کو پکڑ رکھا ہے. اس مضمون کی عبارت کو صاحبِ کتابؒ نے پانچ صحابہؓ سے چھ سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی (۱) حضرت عمرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی (۲) حضرت ابومسعودؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی (۳) حضرت ابوحمید ساعدی سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی (۴) حضرت وائل ابن حجر سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی (۵) حضرت ابوہریرہ سے ایک سند کے ساتھ۔

اور یہ روایات تواتر سند کے ساتھ ثابت ہیں اور فصل اول کی روایات تواتر کے ساتھ ثابت نہیں ہیں لہٰذا فصل اول کی روایات سے استدلال کر کے تطبیق کی سنونیت ثابت نہیں کی جاسکتی۔

حلِّ عبارت ص۱۳۵ س۹ قال عمر امسّوا فقد سنت لکم الرکب۔ نسائی شریف ج۱ ص۱۵۹ میں اس حدیث شریف کی عبارت یوں ہے: عن عمر قال سنت لکم الرکب فامسکوا بالرکب یعنی تمہارے لئے گھٹنوں کا پکڑنا آسان ہے لہٰذا تم اپنے گھٹنوں ہی کو پکڑا کرو، اور ترمذی شریف مع العرف الشذی ج۱ ص۵۹ میں قال لنا عمر بن الخطاب ان الرکب سنت لکم فخذوا بالرکب کے الفاظ آئے ہیں

دلیل (۲) ص۱۳۵ س۱۹ فاردنا ان ننظر من ھٰذا الآثار الخ سے تقریبًا ساڑھے چھ سطروں میں یہ دلیل پیش

کی جاتی ہے کہ جب روایات کے درمیان تعارض واقع ہو چکا کہ فصل اول کی روایات تطبیق کے جواز، اور فصل ثانی کی روایات عدم جواز پر دال ہیں تو دونوں میں سے کسی ایک کا دوسری کے ذریعہ سے منسوخ ہونے پر کسی دلیل شرعی کی ضرورت ہے، اور ہم نے جستجو اور تلاش کر کے دیکھا تو ہم کو مسلم شریف ج ۱ ص ۲۰۲، نسائی شریف ج ۱ ص ۱۵۹، طحاوی شریف ج ۱ ص ۱۳۵ میں ابو عوانہ عن ابی یعفور عن مصعب بن سعدؓ کے طریق سے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی روایت مل گئی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ شروع اسلام میں حضرات صحابہ کرام بحالت رکوع تطبیق کیا کرتے تھے بعد میں حضورؐ نے اس سے ممانعت فرمائی ہے۔ اس روایت سے واضح ہوتا ہے کہ فصل اول کی ساری روایات منسوخ ہیں لہٰذا ان کو پیش نظر رکھتے ہوئے جواز تطبیق پر استدلال نہیں ہو سکتا بلکہ تطبیق مکروہ ہوگی۔ کما فی تحفۃ الاحوذی ج ۱ ص ۲۲۴۔ اور ہمارے صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو حضرت سعدؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل (۳)۔ نظر طحاوی

ص ۱۳۵ س ۲۵ ثم التمسنا حکم ذالك من

طریق النظر سے تقریباً چھ سطروں کے اندر عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔

دلیل کا ماحصل یہ ہے کہ تطبیق کے اندر دونوں ہاتھوں کو ملا کر رکھنا پایا جاتا ہے۔ اور گھٹنوں پر ہاتھ رکھنے کی صورت میں دونوں ہاتھوں کو دور دور رکھنا پایا جاتا ہے۔ اور ہم نے نماز کے اندر ارکان صلوٰۃ کی ہیئت کے سلسلہ میں غور کر کے دیکھا کہ حضورؐ ارکان صلوٰۃ میں اپنے اعضاء کو کس ہیئت پر رکھا کرتے تھے تو ہم نے حضورؐ کا طریقہ دیکھا کہ حضورؐ رکوع و سجود کے اندر اعضاء کے درمیان تجافی اور تفریق اختیار کرتے تھے۔ اور تمام علماء کا اس طرح اعضاء کا کشادہ اور دور دور رکھنے پر اجماع ہے۔ نیز حضرت ابن مسعود جو ثبوت تطبیق کے

راوی ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ نمازی کو حکم کیا گیا کہ اپنے قدمین کے درمیان مراوحت کریں یعنی دونوں قدموں کو قدرے فاصلہ پر رکھ کر تھوڑی تھوڑی دیر ایک ایک قدم پر ٹیک لگا کر آرام لیا جائے اور دونوں قدموں کو دور دور رکھنے کی صورت میں تطبیق ممکن نہیں ہے بلکہ تفریق لازم آتی ہے۔ اور اس طرح بعض اعضاء کو بعض سے تجافی اور دور دور رکھنا بالاتفاق جائز اور اَولیٰ ہے۔ اور رکوع کے بارے میں الصاق اور تفریق کے سلسلہ میں اختلاف واقع ہوا ہے لہذا مسئلۂ اختلافی کو مسئلۂ اجماعی پر قیاس کرنا لازم ہوگا کہ جس طرح دیگر ارکان کے اندر تطبیق درست نہیں ہے بلکہ تجافی اور تفریق لازم ہے۔ اسی طرح رکوع میں بھی تفریق لازم ہوگی یعنی دونوں ہاتھوں کو گھٹنوں پر رکھا جائے۔ اور یہی مطلوب اور مسنون ہوگا۔

دَلیلْ (۴)

ص ۱۳۶/۱ وقد روی التجافی فی السجود الخ یہاں سے آخر باب تک یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضورؐ سجدے کی حالت میں اپنے ہاتھوں کو پہلوؤں سے اس طرح دور رکھتے تھے کہ آپؐ کی بغل کی سفیدی نظر آجاتی تھی۔ تو جس طرح سجدے کی حالت میں مبالغہ کے ساتھ اعضاء کو دور دور رکھنا ثابت ہے اسی طرح رکوع میں بھی اپنے اعضاء کو دور دور رکھنا فعلِ رسولؐ کے تقاضہ اور دلالت سے ثابت ہے۔ لہذا تطبیق درست نہیں ہوگی۔ بلکہ دونوں ہاتھوں کو گھٹنوں پر رکھنا لازم و ثابت ہوگا۔ صاحبِ کتابؒ نے تجافی فی السجود کی روایات کو نو صحابیؓ سے گیارہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی (۱) حضرت ابن عباسؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی (۲) حضرت میمونہؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی (۳) حضرت جابرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۴. حضرت ابو سعید خدریؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۵. حضرت براء ابن عازبؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۶. حضرت عبداللہ ابن بحینہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۷. حضرت عبید اللہ ابن عبداللہ ابن اقرم الکعبیؓ سے ایک سند کیساتھ۔
صحابی ۸. حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک سند کے ساتھ
صحابی ۹. حضرت احمر ابن شہاب سدوسیؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

حلّ عبارت

حضرت میمونہؓ کی روایت میں ہے۔ حتی یُری مِن خلفہ وضح ابطیہ۔ وضحٌ بمعنی بیاضٌ کے ہیں۔ ترجمہ یہ ہوگا۔ یہاں تک کہ حضورؐ کے پیچھے سے آپؐ کی بغلوں کی سفیدی نظر آتی تھی۔ حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت میں کانّی انظر الی بیاض کشحی رسول اللہؐ۔ کشحٌ بمعنے پہلو کے ہے۔ گویا کہ میں حضور کے پہلو کی سفیدی دیکھ رہا ہوں۔ حضرت براء بن عازبؓ کی روایت میں اذا سجد فوی ورفع عجیزتہ۔ فوّی بمعنی جافی کے ہے۔ یعنی اپنے بازوؤں کو اپنے پہلو سے دور رکھتے تھے اور سرین کو اٹھالیتے تھے۔ حضرت عبید اللہ بن عبداللہ ابن اقرمؓ کی روایت میں ہے فنظرتُ الی عفوۃ ابطیہ۔ عفوۃ بمعنی بیاض کے ہے جس میں مٹیالہ پن ہو۔ یعنی میں نے حضورؐ کی بغل کی سفیدی کی طرف دیکھا

ص ۱۳۶ س ۲۶ فثبتَ بثبوت النسخ الذی ذکرنا سے تقریباً ڈیڑھ سطر کے اندر یہ نتیجہ مرتب فرماتے ہیں کہ ماقبل میں حضرت سعدؓ کی روایت سے تطبیق کی روایت کا منسوخ ہونا ثابت ہوچکا ہے۔ نیز ماقبل کی نظر سے تطبیق کے عدم جواز، اور رکوع کی حالت میں دونوں ہاتھوں کو .... گھٹنوں پر رکھنے کا ثبوت واضح ہوچکا اسلئے تطبیق کی عدم مسنونیت مسلّم ہوگئی۔ یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا قول ہے۔

اور اسی عبارت میں وبالنسخ الذی وصفنا انتفاء التطبیق میں مسامحت ہو گئی ہے۔ یہ اصل میں وبالنظر الذی وصفنا الخ ہونا چاہئے تھا۔

باب مقدار الرکوع والسجود الذی لا یجزی اقل منہ

رکوع اور سجود کی اقل مقدار کیا ہے؟ اس سلسلہ میں ابن رشد مالکیؒ نے بدایۃ المجتہد ج۱ ص۱۳۵، حضرت جی مولانا یوسفؒ نے امانی الاحبار ج۳ ص۲۴۷ میں دو مذہب نقل فرماتے ہیں۔

مذہب ۱ امام احمد بن حنبلؒ، امام اسحٰق بن راہویہؒ اور امام ابراہیم نخعیؒ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک رکوع اور سجود کی اقل مقدار تین مرتبہ سبحان ربی العظیم اور سبحان ربی الاعلیٰ کہنے کی بقدر ہے۔ اس سے کم رکوع اور سجود کے اندر ٹھہرنے سے رکوع اور سجود کا فریضہ ادا نہیں ہوگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذہب قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک تین تسبیح کے بقدر مقدار فریضہ نہیں ہے بلکہ فرض اتنی مقدار ٹھہرنا ہے کہ جس سے طمانینت حاصل ہو جاتے یعنی ہر عضو اپنی اپنی جگہ برقرار ہو جائے۔ اس سے زیادہ مقدار فرض میں داخل نہیں ہے بلکہ سنت یا مستحب ہوگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔

دَلائِلُ

فریق اوّل کی دلیل

فریق اوّل کی دلیل باب کے شروع میں ابن مسعودؓ کی روایت ہے جس میں حضورؐ کا فرمان ہے کہ جو شخص رکوع میں تین مرتبہ اور سجدہ میں تین مرتبہ تسبیح کہے تو اس کے رکوع اور سجود پورے ہوجائیں گے۔ یہ ادنے مقدار ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رکوع اور سجود کی مقدار تین تسبیح کے بقدر ہے۔ اس سے کم میں فریضہ رکوع وسجود ادا نہیں ہوسکتا۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے ابن مسعودؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

فریق ثانی کی دلیل

ص ۱۳۷ س ۱ واحتجوا فی ذالك بما حدثنا الخ سے نو سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت رفاع بن رافعؓ اور حضرت ابوہریرہؓ حضورؐ سے تفصیلی روایت نقل فرماتے ہیں کہ آپؐ مسجد کے اندر تشریف فرما تھے تو ایک آدمی نے مسجد میں داخل ہوکر نماز ادا کی اور حضورؐ نے ان کے عمل فی الصلوٰۃ کو دیکھ کر فرمایا کہ تم نماز کے لئے کھڑے ہوجاؤ تو سب سے پہلے تکبیر تحریمہ کہو پھر رکوع کرو یہاں تک کہ طمانینت حاصل ہوجاتے پھر قومہ کرو یہاں تک طمانینت حاصل ہوجاتے پھر سجدہ کرو یہاں تک کہ طمانینت حاصل ہوجاتے پھر ما بین السجدتین بیٹھ جاؤ یہاں تک کہ طمانینت حاصل ہوجاتے۔ پس جب تم اس طریقے سے نماز پڑھو تو تمہاری نماز پوری ہوجاتے گی۔ اور اس سے کمی کی صورت میں تمہاری نماز ناقص ہوگی۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مقدار فرض تین تسبیح کی بقدر نہیں ہے

بلکہ حصولِ طمانینت کے بقدر فرض ہے لہٰذا تمہاری پیش کردہ روایت تمہارے مدعا کو ثابت نہیں کر سکتی۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے دو صحابہ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے

صحابی ۱ حضرت رفاعہؓ سے دو سندوں کے ساتھ

صحابی ۲ حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک سند کے ساتھ

فریقِ اوّل کی دلیل کا جواب

ان کی دلیل کے تین جوابات دیئے جاتے ہیں

جواب ۱ ص۱۳۷ س۱۰ فعلمنا ان ما سوی ذالک انما ارید بہ ادنی ما ینبغی بہ الفصل۔ اس عبارت سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ فصل اوّل کی روایت میں مقدارِ فضیلت کو بیان کیا گیا ہے کہ فضیلت کا ادنیٰ درجہ بقدر تین تسبیح ہے اور اوسط درجہ بقدر پانچ تسبیح ہے اور آخری درجہ بقدر سات تسبیح یا اس سے زائد ہے۔ کما فی معارف السنن ص۷ ج۳۔

اور فصل ثانی کی روایت کے اندر فرضیت کا ادنیٰ درجہ بیان کیا گیا ہے۔ لہٰذا دونوں قسم کی روایات کے درمیان اب تطبیق ہو جائیگی

جواب ۲ ص۱۳۷ س۱۰ وان کان ذالک الحدیث الذی ذالک فیہ منقطعا عنہ۔ اس عبارت سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت منقطع ہے کہ عون ابن عبداللہ کا سماع ابن مسعودؓ سے نہیں ہے۔ اس لئے یہ حدیث منقطع ہے اور حدیثِ منقطع کے ذریعہ تمہارے نزدیک استدلال درست نہیں ہے لہٰذا ہمارے سامنے پیش کرنا بھی درست نہیں ہو سکتا

جواب ۳ ص۱۳۷ س۱۱ غیر مکافٍ لہٰذین الحدیثین فی اسنادھما الخ اس عبارت سے یہ جواب

دیا جاتا ہے کہ حضرت رفاعہ بن رافعؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت علی شرط الشیخین ہے اور ابن مسعودؓ کی روایت شیخین کی شرط پوری نہیں کرتی ہے اس لئے فصل ثانی کی روایت کے مقابلہ میں فصل اول کی روایت برابر نہیں ہو سکتی اس لئے اس سے استدلال ان روایات کی موجودگی میں درست نہیں ہو سکتا۔ یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے۔

نوٹ فریق ثانی کے درمیان پھر یہ اختلاف ہے کہ طمانینت حاصل کرنا حضرت امام شافعیؒ اور حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فرض ہے جیساکہ نور الانوار ص۱۶ حاشیہ ۵، تبیین الحقائق ج۱ ص۱۰۶، ہدایہ ج۱ ص۸۹ حاشیہ چلپی علی التبیین ج۱ ص۱۰۶ میں موجود ہے اور حضرت امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک طمانینت فرض نہیں ہے بروایت امام کرخیؒ واجب ہے اور بروایت امام جرجانیؒ سنت ہے۔ کما فی التبیین ج۱ ص۱۰۶

بَابُ مَا ینبغی اَنْ یُّقَالَ فِی الرکوعِ وَالسُّجود

اس باب کے تحت دو مسئلے بیان کرنے ہیں

مسئلہ ۱۔ رکوع اور سجود میں تسبیح کا درجہ کیا ہے ؟

مسئلہ ۲۔ رکوع اور سجود میں کون سی تسبیح مسنون ہے

مسئلہ (۱) کے بارے میں حضرت سہارنپوریؒ نے بذل المجہود ج۲ ص۸۰ علامہ شوکانیؒ نے نیل الاوطار ج۲ ص۱۳۸، امام محی الدین ابو زکریا یحییٰ بن شرف النوویؒ نے شرح مسلم ج۱ ص۱۹۱ میں دو مذہب نقل کئے ہیں۔

مذہب (۱): امام احمد بن حنبلؒ، اسحٰق بن راہویہؒ اور داؤد

ظاہریؒ وغیرہ کے نزدیک رکوع اور سجود میں تسبیح واجب ہے۔ اگر عمداً ترک کردے تو نماز فاسد ہو جائے گی۔

مذہب (۲)

حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ، اور جمہور فقہاء، ومحدثین کے نزدیک واجب نہیں ہے بلکہ سنت ہے۔

مسئلہ (۲)

رکوع اور سجود میں کون سی تسبیح مسنون ہے۔ اس سلسلہ میں معارف السنن ج۳ ص۶، بدایۃ المجتہد ج۱ ص۱۲۸، امانی الاحبار ج۳ ص۲۷۱ وص۲۷۲ وص۲۷۶ میں تین مذاہب نقل کئے گئے ہیں

مذہب (۱)

امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اسحٰق بن راہویہؒ اور داود ظاہریؒ کے نزدیک رکوع اور سجود میں ما احب من الدعا مسنون ہے۔ یعنی کوئی مخصوص دعاء متعین نہیں ہے۔ اور یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲

امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، اور حسن بصریؒ وغیرہ کے نزدیک ما احب من الدعاء

مسنون نہیں ہے بلکہ مخصوص دعاء مسنون ہے۔ یعنی رکوع میں تسبیح عظیم اور اسی کو تین مرتبہ دہرانا۔ اور سجود میں تسبیح اعلیٰ اور اسی کو تین مرتبہ دہرانا مسنون ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر ص۱۳۸ وخالفہم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔

مذہب۳

امام مالکؒ اور امام عبداللہ بن مبارکؒ وغیرہ کے نزدیک رکوع میں تسبیح عظیم اور سجود میں ما احب من الدعاء مسنون ہے۔ یہی لوگ کتاب میں ص۱۳۹ وقال آخرون اما الرکوع فلا یزاد فیہ علی تعظیم الرب عزوجل واما سجود فیجتہد فیہ فی الدعاء کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل

فریق اول کی دلیل شروع باب کی وہ روایات ہیں جن سے ما احب من الدعاء کی مسنونیت ثابت ہوتی ہے اور کسی مخصوص دعاء کی خصوصیت نہیں معلوم ہوتی ہے۔ اور عام دعاء کے ثبوت کے مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے چار صحابہ سے پندرہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱۔ حضرت علیؓ سے چار سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲: حضرت ابن عباسؓ سے ایک سند کے ساتھ
صحابی ۳: حضرت عائشہؓ سے آٹھ سندوں کے ساتھ
صحابی ۴: حضرت ابوہریرہؓ سے دو سندوں کے ساتھ

حل عبارت حضرت علیؓ کی چوتھی روایت میں عبارت ہے، واما السجود فاجتھدوا فی الدعاء فقمن ان یستجاب لکم۔ قمن بمعنی جدیرٌ وحقیقٌ اور مناسبٌ کے ہیں یعنی سجدے کی حالت میں دعاء کرنے میں کوشش کرو تو مناسب اور لائق یہ ہے کہ تمہاری دعاء قبول کی جائے۔

فریق ثانی کے دلائل فریق ثانی کی طرف سے چار دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ ص ۱۳۸ س ۱۸ واحتجوا فی ذالک بما حدثنا سے تقریبا پانچ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عقبہ بن عامرؓ فرماتے ہیں کہ جب آیت کریمہ فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيْمِ نازل ہوئی تو آپؐ نے حکم فرمایا کہ اس آیت کریمہ کو رکوع میں پڑھا جائے۔ اور جب سورۂ اعلیٰ نازل ہوئی تو آپؐ نے حکم فرمایا کہ سورۂ اعلیٰ کی پہلی آیت سجدہ میں پڑھی جائے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ رکوع اور سجود کے اندر یہی مخصوص تسبیح مسنون ہو سکتی ہے۔ نیز حضرت علیؓ سے بھی اس مضمون کی روایت مروی ہے۔ صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو دو صحابی سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱: عقبہ بن عامرؓ سے دو سندوں کے ساتھ
صحابی ۲: حضرت علیؓ سے ایک سند کے ساتھ

دلیل ۲ ص ۱۳۸ س ۲۳ وکان من الحجۃ لھم ایضا فی ذالک

سے تقریباً دو سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ تسبیح کی عمومیت کی جتنی بھی روایات ہیں وہ سب کی سب منسوخ ہیں کہ پہلے عمومیت کی اجازت تھی اور جب آیت عظیمہ اور آیت اعلیٰ نازل ہوئی تو عمومیت کا حکم منسوخ ہو چکا، اور خصوصیت کا حکم ثابت ہوا ہے۔ لہذا فصل اول کی روایت اگرچہ اپنی اپنی جگہ درست ہے لیکن منسوخ ہونیکی وجہ سے قابلِ استدلال نہیں ہے۔

دلیل ۳ ص ۱۳۸ س ۲۵ وقد روی عن رسول اللہ ﷺ سے تقریباً چھ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور ﷺ اپنے رکوع کے اندر سبحان ربی العظیم پڑھا کرتے تھے اور اپنے سجود کے اندر سبحان ربی الاعلیٰ پڑھا کرتے تھے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتابؒ نے حضرت حذیفہؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اب ہمارے سامنے حضور ﷺ کا عمل دو قسم پر ثابت ہوا۔ (۱) فصل اول کی روایات ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ کا عمل عمومیت پر ہے۔ (۲) حضرت حذیفہؓ کی روایت ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عمومیت پر نہیں بلکہ خصوصیت پر دال ہے اور آیت عظیم اور آیتِ اعلیٰ کے نزول سے حضرت حذیفہؓ کی روایت کی تائید ہوتی ہے لہذا یہی عمل کے لئے زیادہ اولیٰ اور قابلِ استدلال ہوگی۔

نوٹ فریق ثانی کی طرف سے دلیل نمبر ۱ پیش کرنیسے پہلے فریق ثالث کی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ اس کے بعد نظر طحاوی کی شکل میں فریق ثانی کی دلیل ۱ پیش کرکے مدعا کو ثابت کیا جائے گا۔

فریق ثالث کی دلیل

ص ۱۳۹ س ۲ واحتجوا فی ذالک بحدیثی علیؓ وابن عباسؓ سے تقریباً ایک سطر کے اندر فریق ثالث کی طرف سے یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ فصل اول میں حضرت علیؓ اور ابن عباسؓ کی روایت گذری ہے جس میں اس بات کی وضاحت موجود ہے کہ حضورؐ نے رکوع اور سجود میں قرآن پڑھنے سے ممانعت فرمائی ہے۔ اور رکوع میں تسبیح عظیم پڑھنے کا حکم فرمایا ہے اور سجود میں ما احب من الدعاء کی ترغیب دی ہے لہذا یہی شکل مسنون ہوگی۔

فریق ثالث کی دلیل کا جواب

ص ۱۳۹ س ۳ فکان من الحجۃ علیہم فی ذالک سے تقریباً چار سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ جو تم نے روایت پیش کی ہے وہ اپنی جگہ درست ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ ابتدائی زمانہ میں رکوع اور سجود دونوں میں ما احب من الدعاء کی اجازت تھی پھر جب آیت عظیم نازل ہوئی تو رکوع میں ما احب من الدعاء پڑھنے سے ممانعت کی گئی اور تسبیح عظیم پڑھنے کا حکم فرمایا۔ اور سجدے میں ما احب من الدعاء کی ترغیب باقی رہی۔ اور جب آخر میں آیتِ اعلیٰ نازل ہوئی تو سجدے میں سے بھی ما احب من الدعاء کی ممانعت کی گئی اور سجدے میں آیت اعلیٰ پڑھنے کا حکم فرمایا۔

لہذا فریقِ ثالث نے جو روایت پیش کی ہے وہ آیتِ اعلیٰ کے نزول سے پہلے کی ہے اور آیتِ اعلیٰ کے نزول سے وہ روایت منسوخ ہو چکی ہے لہذا اس سے استدلال درست نہیں ہو سکتا

اشکال

ص ۱۳۹ س ۷ فان قال قائلؒ سے تقریباً ڈیڑھ سطر کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت

ابن عمرؓ کی روایت میں ہے کہ آپؐ نے حالت مرض میں پردہ اٹھا کر دیکھا کہ لوگ صدیق اکبرؓ کے پیچھے صف بنا کر کھڑے ہیں۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت علیؓ کی روایت بالکل آخری زندگی میں ثابت ہے لہذا یہی آخری حکم ہوگا۔

جواب ص ۱۳۹ س ۸ قیل لہ فھل فی ھذا الحدیث سے تقریباً ساڑھے تین سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے

کہ کیا ابن عباسؓ کی روایت میں اس بات کی وضاحت ہے کہ وہ وہی نماز ہے کہ جس نماز کے بعد متصلاً حضورؐ نے وفات پائی ہے۔ یا اس بات کی وضاحت ہے کہ وہ وہی مرض ہے جس میں حضورؐ نے وفات پائی ہے۔ تو ابن عباسؓ کی روایت میں اس میں سے کسی چیز کا بھی ثبوت نہیں ہے۔ ہاں البتہ ممکن یہ ہے کہ یہ وہی نماز ہو کہ جس کے بعد آپؐ نے وفات پائی ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ اس کے علاوہ دوسری نماز ہو کہ جس کے بعد آپؐ صحت یاب ہو چکے تھے تو اگر یہ وہی نماز ہے جس کے بعد آپؐ نے وفات پائی ہے تو یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ اس نماز کے بعد وفات سے پہلے آیت اعلیٰ کا نزول ہوا ہے تو اس صورت میں آپ کا اشکال مخدوش ہو جاتا ہے۔ اور اگر یہ اس نماز کے علاوہ کوئی دوسری نماز ہے جو وفات سے کسی مرض کے زمانہ میں پڑھی گئی تھی تو اس صورت میں زیادہ اولیٰ طریقہ سے یہ بات ثابت ہوگی کہ مذکورہ نماز کے بعد وفات سے پہلے سورۃ اعلیٰ کا نزول ہوا ہے، اور آپؐ نے آیت اعلیٰ کو سجود کے اندر پڑھنے کا حکم فرمایا ہے۔ لہذا کسی بھی طریقہ سے آپ کا اشکال قابل اعتبار نہیں ہو سکتا ہے۔

فریق ثانی کی دلیل ۲ نظر طحاوی ص ۱۳۹ س ۱۲ واما وجہ ذالک من طریق النظر

سے تقریباً بارہ سطروں کے اندر عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا ماحصل یہ ہے کہ ہم نے نماز کے اندر بہت سے ایسے مقامات کو دیکھا جن میں ذکر الٰہی ہوتا ہے جیسا کہ بوقتِ تحریمہ اور بوقت ارکان انتقالیہ اللہ اکبر کہنا۔ اور بوقتِ قعود تشہد ابن مسعودؓ پڑھنا۔ اور بوقتِ قومہ امام کا سمع اللہ لمن حمدہ کہنا۔ اور مقتدی کا ربنا لک الحمد کہنا وغیرہ وغیرہ۔ ان تمام مقامات میں خاص خاص اذکار متعین ہیں۔ اور مخصوص ذکر سے ہٹ کر کوئی دوسرا ذکرِ الٰہی ان مقامات میں کرنا غیر موضوع سمجھا جاتا ہے اور تمام امت کو اس کا علم اور واقفیت حاصل ہے۔ مثلاً اللہ اکبر کی جگہ اللہ اعظم کہا جاتے تو برا سمجھا جاتا ہے اور قعدہ میں تشہد ابن مسعودؓ چھوڑ کر کوئی دوسرا تشہد پڑھا جائے تو برا سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرح بوقت قومہ سمع اللہ لمن حمدہ اور ربنا لک الحمد کو چھوڑ کر کوئی دوسرا ذکر کیا جاتے تو برا سمجھا جاتا ہے۔ اور اسی طرح بوقت فراغ عن الصلوٰۃ لفظ سلام کو چھوڑ کر کوئی اور ذکر کیا جاتے تو برا سمجھا جاتا ہے۔

تو اس سے معلوم ہوا کہ نماز کے اندر وہ ارکان اور مکان جن میں ذکر الٰہی ہوتا ہے ان مقامات کے لئے مخصوص مخصوص ذکر مقرر ہیں۔ اور رکوع اور سجود بھی ایسے مقامات ہیں جن میں ذکرِ الٰہی ہوتا ہے لہٰذا ان مقامات میں بھی مخصوص ذکر ہونا چاہئے اور وہ مخصوص ذکر حضرت عقبہ بن عامرؓ کی حدیث سے ثابت ہے کہ رکوع میں تسبیح عظیم اور سجود میں تسبیح اعلیٰ کا پڑھنا ہے۔ لہٰذا نظر و فکر کے تقاضے سے رکوع اور سجود میں بھی مخصوص تسبیح متعین ہو گی۔ ان سے ہٹ کر دوسری تسبیحات سے سنیت ادا نہیں ہو گی۔

اشکال: ص ۱۳۹ س ۲۳ فان قال قائل واین جعل للمصلی ان

یقول بعد التشہد ما احب الخ یہاں سے یہ اشکال کیا جاتا ہے کہ آپ نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ تشہد ابن مسعود کے بعد ما احب من الدعاء مصلّی کے لئے جائز ہے تو یہ کہاں سے ثابت کیا جا رہا ہے۔

جواب ص ۲۴۴ س ۱۳۹ قیل لہ ابن مسعود سے آخر باب تک یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے یہ بات ثابت ہے کہ شروع شروع میں صحابہ کرام اپنے تشہد میں السّلام علی اللہ وعلی عبادہ۔ السلام علی جبرئیل و میکائیل۔ السلام علی فلانٍ وفلانٍ اس طرح تشہد پڑھتے تھے تو حضورؐ نے اس سے ممانعت فرمائی اور تشہد ابن مسعود پڑھنے کا حکم فرمایا جس کو ہم لوگ ہمیشہ نماز کے اندر پڑھا کرتے ہیں۔ پھر تشہد کے بعد مصلی کو اختیار ہے کہ جو دعاء چاہے پڑھے۔ اور تشہد ابن مسعود کو جوامع الکلم اور فواتح الکلم اور خواتم الکلم بھی کہا جاتا ہے صاحب کتاب نے ابن مسعودؓ کی اس روایت کو تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

تو ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ قعدہ اخیرہ میں تشہد کے بعد ما احب من الدعاء جائز ہے اور اس کے علاوہ دیگر مقامات میں متعین دعاء اور مخصوص دعاء مقرر ہے کہ بوقتِ تحریمہ اور ارکانِ انتقالیہ لفظ اَللّٰہُ اَکبر۔ اسی طرح تشہد اپنی جگہ پر اور تسلیم اپنی جگہ پر۔ اور ثناء اپنی جگہ پر متعین ہے ان سے تجاوز کرنا درست نہیں ہے۔ اسی طرح رکوع اور سجود کے اندر بھی مخصوص قسم کا ذکر یعنی تسبیحِ عظیم اور تسبیحِ اعلیٰ متعین ہو گی۔ ان سے تجاوز کرنا درست نہیں ہو گا۔

بَابُ الْاِمَامِ يَقُوْلُ سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهٗ هَلْ يَنْبَغِيْ لَهٗ اَنْ يَّقُوْلَ بَعْدَهَا رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ اَمْ لَا ؟

امام جب سمع اللہ لمن حمدہ کہے گا تو اس کے بعد امام کے لئے ربنا ولک الحمد کہنا بھی درست ہے یا نہیں ؟ تو اس سلسلہ میں بذل المجہود ج ۲ ص ۶، نیل الاوطار ج ۲ ص ۱۴۳، معارف السنن ج ۳ ص ۲۴، امانی الاحبار ج ۳ ص ۲۸۸ اور ص ۲۸۹ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک، نیز امام احمد بن حنبلؒ کی ایک روایت کے مطابق امام صرف سمع اللہ لمن حمدہ کہے گا۔ اور ربنا ولک الحمد کہنا امام کے لئے درست نہیں ہے اور مقتدی صرف ربنا ولک الحمد کہے گا۔ یہی لوگ کتاب میں فذہب قومٌ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ امام شافعیؒ، ابو یوسفؒ، امام اسحٰق بن راہویہؒ، محمد بن سیرینؒ، عامر شعبیؒ اور امام طحاویؒ وغیرہ کے نزدیک امام سمع اللہ لمن حمدہ اور ربنا لک الحمد دونوں کہے گا۔ اس کے بعد مقتدی صرف ربنا لک الحمد کہے گا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر دخالفھم فی ذالک آخرون

کے مصداق ہیں

دلائل

فریق اوّل کی دلیل فریق اول کی دلیل شروع باب کی وہ روایات ہیں جن میں آپؐ نے فرمایا: اذا قال الامام سمع اللہ لمن حمدہ فقولوا ربنا لک الحمد۔ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام کی ذمہ داری صرف تسمیع کہنا ہے اور مقتدی کی ذمہ داری صرف تحمید کہنا ہے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحبِ کتاب نے دو صحابہ سے چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱:- ابوموسیٰ اشعریؓ سے دو سندوں کے ساتھ

صحابی ۲:- حضرت ابوہریرہؓ سے چار سندوں کے ساتھ

فریق اول کی دلیل کا جواب ص۱۴۰ س۲۱ وقالوا لیس فی قول النبیؐ الخ سے تقریباً چار سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ آپؐ کا قول اذا قال سمع اللہ لمن حمدہ فقولوا ربنا ولک الحمد میں اس بات پر کوئی دلیل نہیں ہے کہ تحمید صرف مقتدی ہی کہہ سکتا ہے غیر مقتدی نہیں۔ اگر واقعۃً ایسا ہی ہوتا جیسا کہ تم نے کہا ہے تو یہ بات محال ہوتی کہ غیر مقتدی کے لئے تحمید کہنا جائز ہو حالانکہ سب لوگوں کا اجماع اس بات پر ہے کہ غیر مقتدی تسمیع کے ساتھ تحمید بھی کہہ سکتا ہے۔ منفرد مقتدی نہیں ہے تو امام بھی مقتدی نہیں ہے تو جس طرح منفرد کے لئے دونوں جائز ہیں تو امام کے لئے بھی دونوں جائز ہونا چاہئے۔

فریق ثانی کے دلائل

فریق ثانی کی طرف سے دو[۲] دلیلیں پیش کی جاتی ہیں

دلیل ۱

ص ۱۴۰ س ۲۵ واحتجوا فی ذالک بما حدثنا الخ سے تقریبًا انتیس[۲۹] سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت علیؓ، ابن عباسؓ اور ابو سعید خدریؓ، اور حضرت ابو جحیفہؓ سے مروی ہے کہ حضورؐ رکوع سے سر اٹھا کر ربنا لک الحمد کہا کرتے تھے۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام کے لئے بھی تحمید کہنا مسنون ہے۔ لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ مذکورہ روایات کے اندر حضورؐ کا بحالت امامت تحمید کہنے پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ یہ ممکن ہے کہ آپؐ نے تنہا نماز پڑھتے وقت تحمید بھی کہی ہو اور حالتِ امامت پر یہ روایات محمول نہ ہوں تو صاحب کتاب فاردنا ان ننظر ھل روی عن النبیؐ سے یہ فرماتے ہیں کہ جب ماقبل کی روایات میں حالت امامت اور حالتِ انفراد دونوں کا احتمال ہے تو مستقل طور پر حالتِ امامت میں تحمید کہنے پر کوئی روایت ملتی ہے یا نہیں تو ہم نے غور کر کے دیکھا تو ہمیں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت مل گئی وہ فرماتے ہیں کہ حضورؐ نے فجر کی نماز میں رکوع سے سر اٹھا کر تسمیع کے ساتھ ساتھ تحمید بھی کہا ہے، اور قنوتِ نازلہ بھی پڑھی ہے۔

تو اس روایت سے واضح ہوتا ہے کہ آپؐ حالتِ امامت میں بھی ربنا لک الحمد کہا کرتے تھے۔ لیکن اس روایت پر بھی اس طرح اشکال ممکن ہے کہ حضورؐ نے تحمید اس زمانہ میں پڑھی تھی جس زمانہ میں قنوت نازلہ کے ذریعہ سے کفار پر بددعا کی تھی۔ اور جب قنوت نازلہ کا سلسلہ ختم کر دیا تو تحمید کا سلسلہ بھی ختم ہو گیا ہوگا اس شبہ کے ازالہ کے لئے صاحبِ کتابؒ نے پھر تین صحابی کی روایات

نقل کی ہیں۔

صحابی ۱ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے انہوں نے اپنے متعلقین سے کہا کہ میں آپ لوگوں کو حضورؐ کیطرح نماز پڑھا کر دکھاتا ہوں تو اس وقت ابوہریرہؓ نے تسمیع کے ساتھ ساتھ تحمید بھی حضورؐ سے ثابت فرمائی۔ اور حضرت ابوہریرہؓ نے جو حضورؐ کی نماز دکھائی وہ جماعت کی نماز ہے۔

صحابی ۲ حضرت عائشہؓ وہ فرماتی ہیں کہ حضورؐ کی زندگی میں سورج گرہن ہوا تو حضورؐ نے باجماعت صلوٰۃ الکسوف ادا فرمائی اور اس میں تسمیع کے ساتھ ساتھ آپؐ نے تحمید بھی کہی ہے۔

صحابی ۳ حضرت عمرؓ ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ حضورؐ جب رکوع سے سر اٹھاتے تو تسمیع کے ساتھ ساتھ تحمید بھی کہا کرتے تھے۔

تو ان تینوں صحابی کی روایات سے حضورؐ کا سمع اللہ لمن حمدہ کے ساتھ ربنا لک الحمد کہنا بھی ثابت ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ تسمیع کے ساتھ تحمید کہنا بھی مسنون ہے۔

حل عبارت حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں اھل الثناء والمجد احق ما قال العبد وکل لنا عبد لا نازع لما اعطیت ولا ینفع ذا المجد منک المجد عبارت کا ترجمہ یہ ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ ثناء کے لائق اور بندگی والا ہے اور اس تعریف کا زیادہ حقدار ہے جو بندہ کرتا ہے اور ہم سب تیرے بندے ہیں۔ اس چیز کے لئے کوئی رکاوٹ ڈالنے والا نہیں ہے جو تو عطا کرتا ہے۔ اور کسی صاحب قسمت کو تیرے مقابلہ میں کوئی مالدار

نفع نہیں پہنچا سکتا۔ اور حضرت ابو حنیفہؒ کی روایت میں ذُکِرَتِ الجُدُودُ۔ جدود جدٌّ کی جمع ہے بمعنی مالدار۔ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں اللہم انج الولید بن الولید۔ یعنی حضرت خالد بن الولیدؓ کے بھائی مکہ مکرمہ میں قید ہو گئے تھے اور کفار نے ان کو طرح طرح کی اذیتیں دیں تو حضورؐ نے ان کے لئے دعاء فرمائی تھی۔

دلیل ۲ نظر طحاوی

ص ۱۴۱ / ۲۵۵ واما من طریق النظر سے اخیر باب تک یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ تمام علماء کا منفرد کے بارے میں اتفاق ہے کہ منفرد تسمیع و تحمید دونوں کہے گا تو ہم نے امام کے بارے میں غور کر کے دیکھا کہ امام کا حکم منفرد کی طرح ہے یا نہیں؟ چنانچہ ہم نے دیکھا کہ افعال صلوٰۃ میں سے ہر ایک میں امام اور منفرد یکساں حکم رکھتے ہیں کہ جس طرح امام کے اوپر تکبیر، قرآت، قعود، تشہد لازم ہیں اسی طرح منفرد پر بھی یکساں طور پر لازم ہیں۔ اور ہم نے فساد صلوٰۃ کے اسباب کو دیکھا کہ امام کی نماز ان تمام اسباب کی بناء پر فاسد ہو جاتی ہے جن کی بناء پر منفرد کی نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ اور جن اسباب کی بناء پر منفرد پر سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے ان ہی اسباب کی بناء پر امام پر بھی سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ ارکانِ صلوٰۃ کے اندر امام بالکل منفرد کی طرح حکم رکھتا ہے۔ اور جب منفرد کے لئے تسمیع اور تحمید دونوں کہنا مسنون ہے تو امام کے لئے بھی دونوں ہی مسنون ہوں گی۔ اور یہی فریق ثانی کا مدعیٰ ہے جس میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ بھی شامل ہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ فریق اول میں داخل ہیں۔

بَابُ القُنُوتِ فِی صَلٰوۃِ الفَجرِ وَغَیرِھَا

نماز فجر اور دوسری نمازوں میں قنوت کے سلسلہ میں یہ باب باندھا گیا ہے لیکن قنوت فجر پر باقاعدہ گفتگو کرنے سے پہلے احکام قنوت سے متعلق چند اہم مسائل سامنے آجائیں تو زیر بحث مسئلہ کا سمجھنا زیادہ مفید اور معین ثابت ہوگا۔ چنانچہ احکام قنوت سے متعلق حضرت شیخ مولانا زکریا صاحب نور اللہ مرقدہٗ نے حاشیہ لامع الدراری صـ۵۲ ج۲، اوجز المسالک صـ۳۹۸ ج۱، صـ۱۲۰ ج۲ حضرت سہارنپوریؒ نے بذل المجہود صـ۳۲۶ ج۲ حضرت جی مولانا یوسفؒ نے امانی الاحبار صـ۱ ج۴ میں چار مسئلے ذکر فرمائے ہیں

مسئلہ (۱) وتر میں قنوت مشروع ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں تین مذہب ہیں۔

مذہب (۱) حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک وتر میں قنوت پڑھنا پورے سال مشروع ہے

مذہب (۲) امام شافعیؒ کے نزدیک پورے سال مشروع نہیں ہے صرف رمضان میں مشروع ہے اور اس میں بھی ان کی طرف سے مختلف اقوال ہیں

مذہب (۳) امام مالکؒ کے نزدیک وتر میں قنوت پڑھنا سال کے کسی حصہ میں بھی مشروع نہیں ہے

یہی بدایۃ المجتہد صـ۲۰۱ ج۱ میں موجود ہے۔

مسئلہ (۲) محل قنوت کیا ہے؟ تو اس سلسلہ میں تین مذاہب ہیں۔

مذہب (۱) حضرات شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک محل قنوت بعد الرکوع ہے۔ قنوت وتر ہو یا قنوتِ فجر۔

مذہب (۲) مالکیہ کے نزدیک وتر میں قنوت مشروع نہیں ہے۔ اور قنوت فجر مشروع ہے اور اس میں قنوت قبل الرکوع مشروع ہے۔

مذہب (۳) حضرات حنفیہؒ کے نزدیک قنوت وتر قبل الرکوع اور قنوت فجر بعد الرکوع مشروع ہے۔

مسئلہ (۳) الفاظ قنوت کیا ہیں تو اس سلسلہ میں تین مذاہب ہیں۔

مذہب (۱) حضرات حنفیہ کے نزدیک قنوتِ وتر میں سورہ حفد اور سورۃ خلع پڑھنا مسنون ہے۔ اس لئے کہ یہ دونوں درحقیقت قرآن کریم کی دو سورتیں ہیں جن کی تلاوت منسوخ ہوگئی ہے۔ چنانچہ حضرت ابی بن کعبؓ کے نسخہ میں یہ دونوں سورتیں موجود تھیں جو ہم قنوت وتر میں پڑھا کرتے ہیں اور یہ دونوں سورتیں اس طرح ہیں ونخلع ونترك من یفجرك تک سورۃ خلع اور اللھم ایاك نعبد سے آخر تک سورہ حفد ہے۔ اور قنوت فجر میں قنوت نازلہ کے الفاظ مشروع ومسنون ہیں۔

مذہب (۲) حضرات شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک قنوتِ نازلہ کے الفاظ مسنون ہیں اَللّٰھُمَّ اھْدِنَا فِیْمَنْ ھَدَیْتَ الخ پڑھنا مسنون ہے

مذہب (۳) حضرات مالکیہ کے نزدیک سورۃ حفد وسورۃ

خلع کے ساتھ قنوت نازلہ کو بھی ملا کر پڑھنا مسنون ہے یہی لامع الدراری ج۲ ص۵۳ میں موجود ہے

مسئلہ (۴) قنوتِ فجر کے سلسلہ میں ہے جو یہاں پر اصل زیر بحث مسئلہ ہے کہ فجر میں قنوت مشروع ہے یا نہیں ؟ تو اس سلسلہ میں بذل المجہود ج۲ ص۳۲۶، اوجز المسالک ج۱ ص۲۹۸ اور ج۲ ص۱۲۱، امانی الاحبار ج۴ ص۲۰ و ص۲۱ و ص۲۲، نووی ج۱ ص۲۳۷ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب (۱) شافعیہ، مالکیہ، عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ، ابن جریر طبریؒ وغیرہ کے نزدیک فجر میں پورے سال قنوت مشروع ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر ص۱۴۴ میں فذہب قومٌ الی اثبات القنوت فی صلوٰۃ الفجر کے مصداق ہیں۔ البتہ ان میں اتنا فرق ہے کہ حضرت امام مالکؒ و ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک قبل الرکوع قنوت فجر ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک بعد الرکوع ہے۔

مذہب (۲) حضرات حنفیہ، حنابلہ، سفیان ثوریؒ، عبداللہ بن مبارکؒ، اور عامر شعبیؒ وغیرہ کے نزدیک فجر میں قنوت مشروع نہیں ہے۔ ہاں البتہ جب کفار کی طرف سے مسلمانوں پر حملہ کیا جائے۔ اور مسلمانوں پر ظلم و ستم شروع ہو جائے تو دشمنانِ اسلام پر بددعاء کے لئے عارضی طور پر نماز فجر میں قنوت نازلہ پڑھنا مشروع ہے۔ اور عام حالات میں مشروع نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں

دلائل

فریقِ اول کی دلیل : شروع باب کی وہ روایات ہیں جن

سے وتر کے علاوہ فجر اور دوسری نمازوں میں قنوت پڑھنا ثابت ہے۔ اور قنوتِ فجر کی روایات کو صاحبِ کتاب نے سات صحابی سو اٹھائیس ۲۸ سندوں کے ساتھ انسٹھ (۵۹) سطروں میں نقل فرمایا ہے

صحابی ۱ حضرت ابو ہریرہؓ سے چھ سندوں کے ساتھ
صحابی ۲ حضرت ابن عمرؓ سے ایک سند کے ساتھ
صحابی ۳ حضرت عبدالرحمٰنؓ بن ابی بکر سے ایک سند کیساتھ
صحابی ۴ حضرت براء ابن عازبؓ سے دو سندوں کے ساتھ
صحابی ۵ حضرت ابن مسعودؓ سے ایک سند کے ساتھ
صحابی ۶ حضرت خفاف ابن ایماءؓ سے تین سندوں کے ساتھ
صحابی ۷ حضرت انسؓ سے چودہ سندوں کے ساتھ

ان میں سے حضرت ابو ہریرہؓ اور ابن عمرؓ حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ کی روایات سے قنوت بعد الرکوع کے قائلین استدلال کرتے ہیں۔ اور حضرت انسؓ کی روایت سے قنوت قبل الرکوع کے قائلین استدلال کرتے ہیں۔

نوٹ حضرت ابو ہریرہؓ کی پہلی روایت کا شانِ ورود یہ ہے کہ بدر میں جو قیدی ہاتھ آئے تھے ان میں حضرت ولید بن ولیدؓ جو حضرت خالد بن ولیدؓ کے حقیقی بھائی ہیں۔ اور سلمہ بن ہشامؓ اور عیاش بن ربیعہؓ وغیرہ بھی تھے۔ کفار مکہ نے جب ان کا فدیہ ادا کر دیا تو ان حضرات نے اسلام قبول کر لیا۔ جب ان سے معلوم کیا گیا کہ ادا ءِ فدیہ سے پہلے اسلام قبول کیوں نہیں کیا تو ان حضرات نے جواب دیا اس لئے کہ لوگ یہ نہ سمجھیں کہ ڈر کے مارے اسلام قبول کر لیا ہے۔ اس کے بعد کفار مکہ نے ان

کو مکہ لے جاکر اپنے قابو میں کر کے طرح طرح کے ظلم واذیتیں پہنچانا شروع کر دیا تو اس موقع پر حضورؐ نے یہ دعائیں کی تھیں۔ اور جب یہ لوگ مکہ سے چھوٹ کر آگئے تو حضورؐ نے اس بد دعاء کا سلسلہ بند کر دیا۔

فریق اوّل کی دلیل کا جواب

ص ۱۴۴ س ۱۰ وکان من الحجة لهم فی ذالك

یہاں سے تقریباً پونے تین صفحات کے اندر فریق اول کی پیش کردہ روایات کا ایک ایک کر کے جواب دیا جاتا ہے۔

حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کا جواب

ص ۱۴۴ س ۱۱ فکان احد من روی عنه عبد الله بن مسعودؓ سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کا جواب دیا جاتا ہے کہ فصل اول میں حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں ایک مہینہ قنوت پڑھنا ثابت ہے۔ اور حضورؐ کے قنوت کو ابن مسعودؓ خوب جانتے تھے۔ پھر ابن مسعودؓ کی دوسری روایت ہے جس میں اس بات کی وضاحت ہے کہ آپؐ نے صرف ایک مہینہ قنوت پڑھا ہے جس میں کفار پر بد دعا کی ہے۔ نہ اس سے پہلے پڑھا ہے اور نہ اس کے بعد۔ نیز ابن مسعودؓ زمانۂ نبوت کے بعد قنوت نہیں پڑھا کرتے تھے۔ تو ابن مسعودؓ کی تمام روایات کو ملا کر یہ بات سامنے آتی ہے کہ حضورؐ نے چند ایام کفار پر بد دعاء کیلئے قنوت پڑھا ہے اس کے بعد آپؐ نے ترک کر دیا ہے۔ اور آپؐ کے بعد ابن مسعودؓ نے بھی قنوت نہیں پڑھا ہے۔ تو اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ کسی خاص علت کی بناء پر آپؐ قنوت پڑھتے تھے پھر اس علت

کے ختم ہونے کے بعد وہ حکم منسوخ ہو چکا ہے۔ اس لئے ابن مسعودؓ کی روایت سے قنوت فجر پر استدلال درست نہیں ہو سکتا

حضرت ابن عمرؓ کی روایت کا جواب

ص۱۴۴ س۱۸ وکان احد من ددی ذالک ایضا

عن رسول اللہؐ عبد اللہ ابن عمرؓ سے تقریباً اٹھارہ ۱۸ سطروں کے اندر ابن عمرؓ کی روایت کا جواب دیا جاتا ہے کہ ابن عمرؓ کی روایت میں صاف طور پر موجود ہے کہ حضورؐ کفار اور مشرکین پر بد دعا کے لئے قنوت پڑھا کرتے تھے۔ تو اللہ تعالیٰ نے آیت کریمہ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ الآیۃ کے ذریعہ سے ممانعت فرمائی ہے جس سے ابن مسعودؓ کی روایت کا منسوخ ہونا معلوم ہوتا ہے۔ نیز زمانۂ نبوت کے بعد ابن عمرؓ قنوت پڑھنے والوں پر نکیر فرمایا کرتے تھے اور یہ کہتے تھے۔ قنوت اب جو پڑھا جا رہا ہے یہ اہل عراق کی پیداوار ہے۔ ہمیں معلوم نہیں ہے کہ اکابر صحابہؓ میں سے کوئی بھی یہ قنوت پڑھا کرتا تھا۔ نیز ابو مجلز اور ابو شعثاءؒ کے سوال کے جواب میں حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ ہم نہیں جانتے کہ فجر کی نماز میں حضورؐ یا حضورؐ کے بعد کسی سے قبل الرکوع قنوت پڑھنا ثابت ہو۔ ہاں البتہ حضور پاکؐ بعد الرکوع قنوت پڑھا کرتے تھے۔ اور وہ آیت کریمہ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ الآیۃ کے ذریعہ منسوخ ہو چکی ہے۔ اس کے بعد حضورؐ اور خلفائے راشدین نے قنوت نہیں پڑھا ہے۔ لہٰذا اب ابن عمرؓ کی روایت سے بھی قنوت فجر پر استدلال نہیں کیا جا سکتا۔

حلِ عبارت

حضرت ابو مجلز کی روایت میں ہے فَقُلْتُ آلْكِبَرُ يمنعك فقال ما احفظه عن احد من اصحابي۔ اس عبارت میں آلکبر سے پہلے ہمزہ استفہامیہ موجود ہے جو

جو مد کی شکل میں لکھا گیا ہے۔ ترجمہ یہ ہوگا کہ میں نے ابن عمرؓ سے سوال کیا کہ کیا آپ کو قنوت پڑھنے سے بڑھاپے نے روکا ہے۔ تو ابن عمرؓ نے جواب دیا کہ نماز فجر میں قنوت پڑھنا میرے نزدیک اکابر صحابہ میں سے کسی سے بھی ثابت نہیں ہے۔

حضرت عبد الرحمن بن ابی بکرؓ کی روایت کا جواب

ص ۱۴۵ / ۱ وكان احد من دعى عنه القنوت عن رسول الله ﷺ۔ عبد الرحمن بن ابی بکرؓ سے تقریباً تین سطروں کے اندر حضرت عبد الرحمنؓ کی روایت کا جواب دیا جاتا ہے کہ ان کی روایت بھی آیتِ کریمہ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ الآیہ کے ذریعہ منسوخ ہو چکی ہے کیونکہ ان کی روایت میں اس بات کی وضاحت ہے کہ حضورؐ قنوت کے ذریعہ کفار پر بد دعاء فرماتے تھے اور جب یہ آیت کریمہ نازل ہوئی تو آپؐ نے یہ سلسلہ ختم کر دیا تو معلوم ہوا کہ قنوتِ فجر منسوخ ہو چکی ہے۔

حضرت خفاف ابن ایماءؓ کی روایت کا جواب

ان کی روایت میں اس بات کی وضاحت ہے کہ حضورؐ اپنی قنوت میں قبیلہ عُصَیّہ اور رعل اور ذکوان وغیرہ پر بد دعاء فرماتے تھے۔ اور ایسا ہی ابن عمرؓ اور عبد الرحمن بن ابی بکرؓ کی روایت سے بھی ثابت ہوتا ہے۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت خفافؓ کی روایت کا مصداق اور حضرت ابن عمرؓ و ابن ابی بکرؓ کی روایت کا مصداق ایک ہی ہے لہذا جس آیتِ کریمہ سے ابن مسعودؓ اور ابن عمرؓ کی روایت منسوخ ہے اسی آیت سے حضرت ابن ایماءؓ کی روایت بھی منسوخ ہے۔ لہذا ان کی روایت سے بھی استدلال درست نہیں ہو سکتا۔

حضرت براء ابن عازبؓ کی روایت کا جواب

ص ۱۴۵ / س ۱۵ سے تقریباً چار سطروں کے اندر حضرت براء بن عازبؓ کی روایت کا جواب دیا جاتا ہے۔ ان کی روایت کے دو جواب دیئے جاتے ہیں۔

جواب (۱) ان کی روایت کے اندر الفاظ قنوت کا تذکرہ نہیں ہے صرف نفسِ قنوت پڑھنا ثابت ہے۔ تو ممکن ہے کہ ان کی روایت میں بھی وہی قنوت مراد ہے جو کہ ابن عمرؓ اور ابن ابو بکرہؓ کی روایت میں ہے تو جس آیت کی بناء پر ابن عمرؓ اور ابن ابو بکرہؓ کی روایت منسوخ ہے اسی آیت سے براء بن عازبؓ کی روایت بھی منسوخ ہوگی۔

جواب (۲) حضرت براء بن عازبؓ کی روایت میں قنوت فجر کے ساتھ ساتھ قنوت مغرب کا بھی ذکر ہے اور قنوتِ مغرب کا منسوخ ہو جانا ہمارے مخالفین کے نزدیک بھی مسلّم ہے۔ جب ایک روایت کا بعض ٹکڑا منسوخ ہونا مسلّم ہے تو دوسرا ٹکڑا منسوخ ہونا مسلّم ہوگا۔

لہٰذا جس طرح قنوت مغرب منسوخ ہے اسی طرح قنوتِ فجر بھی منسوخ ہوگی۔

حضرت انسؓ کی روایت کا جواب

ص ۱۴۵ / س ۱۹ وکان احد من روی عنہ عن رسول اللہ ﷺ ایضاً القنوت فی الفجر سے تقریباً گیارہ سطروں کے اندر حضرت انسؓ کی روایت کا جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت انسؓ کی روایت عمرو بن عبید عن الحسنؒ کے طریق سے یوں ثابت ہے کہ

حضورؐ فجر کی نماز میں بعد الرکوع ہمیشہ قنوت پڑھتے رہے یہاں تک کہ دنیا سے جدا ہوگئے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ قنوت فجر منسوخ نہیں ہوئی ہے لیکن حضرت انسؓ کی روایت کو نقل کرنیوالے حضرت انسؓ کے پانچ تلامذہ اور بھی ہیں جنھوں نے عن عمرو بن عبید عن الحسنؒ عن انسؓ والی روایت کے خلاف نقل کیا ہے۔

شاگرد ۱ امام محمد بن سیرینؒ۔ ان کی روایت میں بعد الرکوع مختصر قنوت پڑھنا ثابت ہے۔

شاگرد ۲ اسحاق بن عبد اللہؒ، ان کی روایت میں ایک مہینہ تک قبیلہ رعل اور زکوان پر بددعاء کے ساتھ قنوت پڑھنا ثابت ہے۔

شاگرد ۳ حضرت قتادہؒ، ان کی روایت بھی ایسی ہی ہے۔

شاگرد ۴ حضرت حمید بن ابی حمیدؒ، ان کی روایت میں بیس دن تک قنوت پڑھنا ثابت ہے۔ ان سب لوگوں نے عمرو بن عبید عن الحسنؒ کے طریق سے جو روایت نقل کی ہے اس کی مخالفت کی ہے کہ اس میں وفات تک قنوت پڑھنا ثابت ہے۔ اور ان سب کی روایت میں مخصوص ایام تک قنوت پڑھنا ثابت ہے۔

شاگرد ۵ عاصم بن کلیبؒ۔ ان کی روایت میں بعد الرکوع قنوت کا بالکلیہ انکار موجود ہے۔ اور یہ فرمایا کہ حضورؐ نے صرف ایک مہینہ قنوت پڑھا ہے۔ اور عام حالات میں قنوت قبل الرکوع ثابت ہے۔ تو ان کی روایت بھی عمرو بن عبید کی روایت کے خلاف ہے لہذا حضرت انسؓ کی روایات دو طریقے

سے ثابت ہوئیں۔ اور بلا کسی حجتِ شرعیہ کے ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا درست نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر کوئی ایک جہت کو لے کر کے استدلال کرے گا تو دوسرا آدمی دوسری جہت کو لے کر استدلال کر سکتا ہے۔ لہذا اِذَا تَعَارَضَا تَسَاقَطَا کے اصول سے حضرت انسؓ کی روایت قابلِ استدلال نہ ہوگی۔

اب رہی یہ بات کہ عاصم بن کلیبؒ کی روایت میں قبل الرکوع قنوت پڑھنا کیسے ثابت ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ در حقیقت حضرت انسؓ نے یہ ٹکڑا حضورؐ سے نہیں سنا ہے بلکہ حضرت انسؓ نے حضورؐ کے بعد کسی صحابی سے یہ حکم لیا ہے۔ یا یہ حضرت انسؓ کی اجتہادی رائے ہے۔ اگر حضرت انسؓ نے کسی سے لے کر کے روایت کی ہے تو یہ دوسرے صحابہ کی مخالف روایت کے مقابلہ میں قابل استدلال نہیں ہو سکتی اور اگر حضرت انسؓ کی اجتہادی رائے ہے تو دوسرے صحابہ کی رائے و روایات کے خلاف ہے لہذا حضرت انسؓ کی رائے دوسرے صحابہ کی رائے و روایات پر غالب نہیں ہو سکتی۔ جب تک کہ اس پر کوئی دلیل شرعی نہ ہو۔ اور یہاں پر دلیل شرعی ندارد ہے۔

اشکال

فان قال قائل فقد روی ابو جعفر الرازی (ص ۱۴۵ س ۲۹) یہاں سے تقریباً دو سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت انسؓ کی روایت میں واضح طور پر موجود ہے کہ حضورؐ نے دنیا سے رخصت ہونے تک مسلسل قنوت پڑھا ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آخری حکم یہ ہے کہ آپؐ فجر کی نماز میں قنوت پڑھا کرتے تھے۔ لہذا اس حکم کو منسوخ قرار نہیں دیا جا سکتا۔

جواب ص۱۴۶ س۲ قیل لہ قد یجوز سے تقریباً تین سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت انسؓ کی اس روایت میں قبل الرکوع یا بعد الرکوع کی کوئی صراحت نہیں ہے۔ اس لئے اس میں دو احتمال ہو سکتے ہیں

احتمال نمبر ۱ بعد الرکوع قنوت پڑھی ہے۔ تو اس صورت میں یہ روایت حضرت عمرو بن عبیدؒ کی روایت کی طرح ہوگی۔ اور عمرو بن عبیدؒ کی روایت کا قابلِ استدلال نہ ہونا ابھی ابھی ثابت ہو چکا ہے۔ اس لئے یہ روایت بھی قابل استدلال نہیں ہو سکتی۔

احتمال نمبر ۲ یہاں پر قبل الرکوع قنوت مراد ہے تو یہ عاصم بن کلیبؒ کی روایت کی طرح ہو جائے گی۔ تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے۔ یا تو حضرت انسؓ کی رائے ہے یا حضرت انسؓ نے سن کر فرمایا ہے اور دونوں توجیہات کا جواب ابھی ابھی دیا جا چکا ہے۔

حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کا جواب

ص۱۴۶ س۵ وکان ابوھریرۃؓ احد من روی عنہ عن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے تقریباً دو سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں صاف طور پر موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی قنوت میں مسلمانوں کے لئے نجات کی اور کفار پر لعنت کی دعا کی ہے۔ اور جس وقت آیت کریمہ لیس لک من الامر الآیۃ نازل ہوئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس عمل کا سلسلہ ختم کر دیا۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت

ابوہریرہؓ کی روایت بھی منسوخ ہے۔

اشکال

ص۱۴۶ س۷ فان قال قائل فکیف یجوز الخ سے تقریباً چار سطروں کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے بعد حضرت ابوہریرہؓ فجر میں قنوت پڑھا کرتے تھے جیسا کہ عن جعفر بن ربیعہؒ عن الاعرج کے طریق سے ثابت ہے۔ تو حضرت امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کے نزدیک آیت کریمہ کے ذریعہ سے بددعاء کا حکم منسوخ ہو چکا ہے لیکن نفس قنوت کا حکم باقی ہے۔ اس لئے نفس قنوت پڑھا کرتے تھے۔ لہذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت اور عمل سے قنوتِ فجر کا جواز ثابت ہے،

جوابات

اس اشکال کے دو جوابات دیئے جاتے ہیں

جواب ۱

ص۱۴۶ س۱۱ قیل لہ؛ ان یونس بن یزید قد روی عن الزھریؒ الخ سے تقریباً چھ سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں نزول آیت سے ترک قنوت کا ٹکڑا حضرت ابوہریرہؓ کی طرف سے نہیں ہے بلکہ یہ ٹکڑا امام زہریؒ نے دوسرے صحابہ سے سن کر حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں اپنی طرف سے جوڑ دیا ہے۔ لہذا یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کو اس آیتِ کریمہ کے ذریعہ سے قنوتِ فجر کے منسوخ ہونے کا علم نہیں ہوا تھا۔ اس وجہ سے حضرت ابوہریرہؓ نے زمانۂ نبوت کے بعد اپنے علم اور معلومات کے مطابق قنوت فجر کا سلسلہ باقی رکھا تھا۔ اور ابن عمرؓ اور عبدالرحمنؓ بن ابی بکرؓ وغیرہ کو

علم ہو چکا تھا۔ اس لئے ان حضرات نے زمانۂ نبوت کے بعد قنوت پڑھنے کا سلسلہ بند کر دیا تھا لہٰذا حضرت ابوہریرہؓ کے عمل سے اشکال کرنا درست نہیں ہو سکتا۔

جواب ۲ ص ۱۴۶ س ۱۷ وَجْهٌ اُخْرٰی الخ سے تقریباً سات سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں ان قبائل پر بددعاء کرنا ثابت ہے جن قبائل پر حضرت خفاف بن ایماءؓ کی روایت میں ثابت ہے لہٰذا جس طرح حضرت خفاف بن ایمؓاء کی روایت منسوخ ہے اسی طرح سے حضرت ابوھریرہؓ کی روایت بھی منسوخ ہے جس کی شکل خفاف بن ایمؓاء کی روایت کے جواب میں موجود ہے نیز حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عشاء کی نماز میں قنوت پڑھنا ثابت ہے۔ اور عشاء کی قنوت کا بکمالہ منسوخ ہونا سب کے نزدیک ثابت ہے۔ تو ایسا ہی قنوتِ فجر کا نسخ بھی ثابت ہوگا۔

خُلاصَہ

ص ۱۴۶ س ۲۳ فلما کشفنا وجوہ ھٰذہ الاٰثار عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تقریباً ساڑھے چار سطروں کے اندر یہ نتیجہ مرتب فرماتے ہیں کہ جب ہم نے مذکورہ تمام روایات کی توجیہات واضح کر دی ہیں۔ اور ان تمام توجیہات سے قنوتِ فجر کے ثبوت پر کوئی دلیل نہ ہونا ثابت ہو چکا ہے لہٰذا ہم فجر میں قنوت پڑھنے کا کسی کو حکم نہیں کریں گے اور ترکِ قنوت پر ہی زور دیں گے۔ نیز بعض صحابہ نے زمانۂ نبوت کے بعد فجر میں قنوت پڑھنے کو بدعت کہا ہے جیسا کہ ابومالک اشجعیؒ کی روایت میں موجود ہے کہ حضرت طارق بن اشیمؓ نے

فرمایا کہ اے میرے پیارے بیٹے یہ قنوت بدعت ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین رضؓ سے ثابت نہیں ہے۔

ص۱۴۶ س۲۸ قال ابو جعفر فلسنا نقول انہ محدث الخ

یہاں سے ایک سطر کے اندر صاحب کتاب فرمارہے ہیں کہ قنوت فی الفجر کو ہم بدعت نہیں کہتے ہیں لیکن اتنی بات ضرور کہتے ہیں کہ یہ حکم پہلے تھا بعد میں منسوخ ہوگیا۔

اجلّہ صحابہ رضؓ کا عمل

ص۱۴۶ س۲۹ فلما لم یثبت لنا القنوت عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم رجعنا الی ما روی عن اصحابہ فی ذالک سے تقریبًا ڈھائی صفحات کے اندر قنوت فجر کی عدم مشروعیت پر سات صحابہ کا عمل پیش کیا جاتا ہے (۱) حضرت عمر بن خطاب رضؓ (۲) حضرت علی رضؓ (۳) حضرت ابن عباس رضؓ (۴) حضرت ابن مسعود رضؓ (۵) حضرت ابو درداء رضؓ (۶) ابن عمر رضؓ (۷) ابن زبیر۔

ان میں سے اول الذکر تین صحابہ کے نزدیک حالتِ محاربۃ میں قنوت پڑھنا ثابت ہے۔ غیر محاربہ میں نہیں۔ اور مؤخر الذکر چار صحابہ کے نزدیک حالتِ محاربۃ اور غیر محاربۃ دونوں میں قنوتِ فجر مشروع نہیں ہے۔

قنوتِ فجر بحالتِ محاربہ کے قائلین

صحابی ۱ حضرت عمر رضؓ کا عمل

ان کا عمل اور فتویٰ فاذا صالح بن عبد الرحمٰن سے تقریبًا بتیس ۳۲ سطروں کے اندر پیش کیا جاتا ہے اور ان کا عمل

چار طریقہ سے ثابت ہے۔

طریقہ ۱ فاذا صالح بن عبد الرحمن الانصاری سے تقریبًا چودہ سطروں کے اندر پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ فجر میں قنوت پڑھا کرتے تھے اور قنوت میں عام طور پر سورۃ خلع اور سورۃ حفد پڑھا کرتے تھے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے آٹھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے

طریقہ ۲ ص۱۴۷ س۱۴ قال ابو جعفر فقد روی عن عمرؓ ما ذکرنا وروی عنہ خلاف ذالک سے تقریبًا نو سطروں کے اندر حضرت عمرؓ کا یہ عمل پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ فجر کی نماز میں قنوت نہیں پڑھا کرتے تھے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

طریقہ ۳ ص۱۴۷ س۲۳ قال ابو جعفر فھذا خلاف ما روی عنہ فی الآثار الاول فاحتمل ان یکون قد کان فعل کل واحد من امرین فی وقت فنظرنا فی ذالک الخ سے تین سطروں میں طریقہ ۳ پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ فجر کی نماز میں کبھی قنوت پڑھا کرتے تھے اور کبھی ترک کر دیتے تھے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے یزید بن سنانؒ سے ایک سند کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

طریقہ ۴ ص۱۴۷ س۲۵ فاردنا ان ننظر فی المعنی الذی لہ کان یقنت ما ھو۔ الخ سے تقریبًا پانچ سطروں کے اندر یہ طریقہ پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ حالتِ محاربۃ میں قنوت پڑھا کرتے تھے۔ اور حالتِ غیر محاربۃ میں قنوت ترک کر دیا کرتے تھے

فکانت ھذہ الآیۃ سے تقریباً ڈھائی سطروں کے اندر یہ نتیجہ مرتب فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کی ساری روایات کو جمع کرنے سے یہ حاصل نکلتا ہے کہ حضرت عمرؓ بوقت قتال ومحاربہ دشمنوں پر بددعاء کے لئے قنوت پڑھا کرتے تھے۔ اور بوقت عدم قتال ومحاربہ قنوت نہیں پڑھا کرتے تھے لہٰذا عام حالات میں قنوتِ فجر حضرت عمرؓ کے نزدیک مشروع نہیں ہے بلکہ دشمنوں کے تسلط کے وقت میں مشروع ہے، وہ آیتِ کریمہ لیس لک من الامر الآیۃ عام حالات کے اعتبار سے قنوتِ فجر کے لئے ناسخ ہے اور حالاتِ محاربہ کے لحاظ سے ناسخ نہیں ہے۔ اور ابن عمرؓ اور عبد الرحمنؓ بن ابی بکرؓ کے نزدیک عام حالات کے اعتبار سے بھی ناسخ ہے۔ لہٰذا فریق اوّل کا مدعا کسی طرح درست نہیں ہو سکتا۔

صحابی ۲ حضرت علیؓ کا عمل

ص۱۴۸ س۳ واما علی بن ابی طالبؓ سے تقریباً چودہ سطروں کے اندر حضرت علیؓ کا عمل پیش کیا جاتا ہے۔ اور حضرت علیؓ کا عمل تین طریقوں سے ثابت ہے۔

طریقہ ۱

ص۱۴۸ س۳ فروی فی ذالک ما قد حدثنا صالح بن عبد الرحمن سے تقریباً سات سطروں کے اندر یہ عمل پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت علیؓ صبح کی نماز میں رکوع سے پہلے قنوت پڑھا کرتے تھے۔ نیز ابوموسیٰ اشعریؓ کا عمل بھی یہی رہا ہے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ لیکن حضرت علیؓ کے عمل میں دو احتمال ہیں۔

احتمال ۱

حضرت علی کرم اللہ وجہہ ہمیشہ قنوت پڑھا کرتے تھے۔

احتمال ۲: حضرت علی کرم اللہ وجہہ خاص حالات میں قنوت پڑھا کرتے تھے۔

لہٰذا دونوں احتمالوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کیلئے دوسری دلیل کی ضرورت ہے۔ جو آئندہ ثابت کی جائے گی۔

طریقہ ۲: ص ۱۴۵ س ۱۰ فنظرنا فی ذالک فاذا روح بن الفرج سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر حضرت علیؓ کا یہ عمل پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت علیؓ حالتِ محاربۃ میں دشمنوں پر بددعاء کے لئے فجر اور مغرب میں قنوت پڑھا کرتے تھے تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ طریقہ ۱ میں احتمال ۲ کو ترجیح حاصل ہے۔

طریقہ ۳: ص ۱۴۵ س ۱۵ حدثنا ابوبکرہ سے تقریباً دو سطروں کے اندر یہ عمل پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت علیؓ مغرب کی نماز میں قنوت پڑھا کرتے تھے۔ اب حضرت علیؓ کی ساری روایات کو ملانے کے بعد یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ عام حالات میں قنوت نہیں پڑھا کرتے تھے بلکہ حالتِ محاربۃ میں قنوت پڑھا کرتے تھے۔ نیز عام حالات میں مغرب کی نماز میں قنوت کی عدم مشروعیت پر تمام علماء کا اتفاق ہے۔ اور حضرت علیؓ کے عمل میں قنوت مغرب کا بھی ثبوت ہے۔ اور جب قنوتِ مغرب کی عدم مشروعیت پر اتفاق ہے تو قنوتِ فجر کی عدمِ مشروعیت پر بھی اتفاق ہونا چاہیئے۔

حضرت ابن عباسؓ کا عمل: ص ۱۴۵ س ۱۷ واما ابن عباس فروی فی ذالک سے تقریباً بارہ سطروں کے اندر ابن عباسؓ کا عمل پیش کیا جاتا ہے

اور ان کا عمل دو طریقے سے ثابت ہے۔

طریقہ (۱) حضرت ابن عباسؓ کے شاگرد حضرت ابورجاءؒ سے ثابت ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ابن عباسؓ فجر میں رکوع سے پہلے قنوت پڑھتے تھے۔ اور ساتھ ساتھ یہ فرمایا کرتے تھے کہ یہ صلوٰۃ الوسطیٰ ہے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

طریقہ (۲) ص ۱۴۸ س ۲۰ فقد یجوز ایضًا فی امر ابن عباسؓ فی ذالك ما جاز فی امر علیؓ فنظرنا هل روی عنه خلاف هذا سے تقریبًا دس سطروں کے اندر یہ طریقہ پیش کیا جاتا ہے کہ امام سعید بن جبیرؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ نماز فجر میں قنوت نہیں پڑھا کرتے تھے اس مضمون کی روایت کو صاحبِ کتاب نے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ قال ابو جعفر فکان الذی یروی عنه القنوت۔ یہاں سے تقریبًا تین سطروں کے اندر یہ نتیجہ مرتب فرمانا چاہتے ہیں کہ ابن عباسؓ کے دو شاگرد ہیں۔

شاگرد ۱ ابورجاءؒ۔ یہ ابن عباسؓ کے اس زمانہ کے شاگرد ہیں جس میں ابن عباسؓ حضرت علیؓ کی طرف سے بصرہ میں گورنر مقرر تھے۔ وہ اپنی گورنری کے زمانہ میں دشمنوں کے خلاف قنوت پڑھا کرتے تھے۔

شاگرد ۲ حضرت سعید ابن جبیرؒ۔ یہ ابن عباسؓ کے زمانۂ مکہ کے شاگرد ہیں۔ جب حضرت ابن عباسؓ حضرت علیؓ کے بعد مکہ مکرمہ منتقل ہوگئے تھے تو اس وقت امام سعید ابن جُبیر حضرت ابن عباسؓ کے ساتھ تھے اور یہ اسی وقت کا

عمل ہے۔ لہٰذا حضرت سعید بن جبیرؒ کی روایت حضرت ابن عباسؓ کی آخری روایت ہے۔ تو اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ جس وقت حضرت علیؓ کی طرف سے گورنر مقرر تھے اسوقت دشمنوں کے خلاف بددعاء کے لئے قنوت پڑھتے تھے اور اس کے بعد جب مکہ مکرمہ منتقل ہو گئے اور کوئی محاربہ اور مقاتلہ کی شکل نہیں تھی تو یہ سلسلہ ترک فرمایا۔ لہٰذا حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کی طرح حالتِ محاربہ میں قنوت پڑھی جاتے۔ اور حالتِ غیر محاربہ میں قنوت نہ پڑھی جاتے۔

منکرین قنوتِ فجر

ص ۱۴۸/۱ س ۲۹ وقد روينا عن آخرين من اصحٰب رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك القنوت في سائر الدهر۔ یہاں سے تقریباً دس سطروں میں ان چار صحابہ کا عمل نقل فرماتے ہیں کہ جن کے نزدیک کسی بھی زمانہ میں قنوت پڑھنا ثابت نہیں ہے اور نہ ہی وہ لوگ قنوت فجر کی مشروعیت پر فتویٰ دیتے تھے۔

صحابی نمبر ۱ حضرت ابن مسعودؓ کا عمل کہ وہ وتر کے علاوہ کسی اور نماز میں قنوت نہیں پڑھا کرتے تھے۔ ان کی روایت کو صاحب کتاب نے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ۲ حضرت ابو درداءؓ۔ ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے کہ جب ان سے قنوت کے بارے میں معلوم کیا گیا تو فرمایا کہ قنوت کیا چیز ہے ہم جانتے ہی نہیں۔

صحابی ۳ حضرت ابن عمرؓ ہیں۔ ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے۔ حضرت امام نافعؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ کسی بھی زمانہ میں قنوت نہیں پڑھا کرتے تھے۔

صحابی ۴ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ ہیں۔ ان کا عمل ایک سند کے ساتھ ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ مکہ مکرمہ میں گورنر تھے لیکن کسی نماز میں قنوت نہیں پڑھا کرتے تھے۔

روایات کا ماحصل

قال ابوجعفر فھذا عبد اللہ بن مسعودؓ

یہاں سے یہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن مسعودؓ نے اپنی پوری زندگی میں قنوت نہیں پڑھی ہے حالانکہ ان کے زمانہ میں سب ایسے مسلمان تھے جو حضرت عمرؓ کے پورے زمانہ میں یا ان کے اکثر زمانہ میں دشمنوں سے لڑ چکے ہیں اور حضرت ابن مسعودؓ بھی ان ہی صحابہ میں سے تھے اور حالتِ محاربہ کے باوجود انہوں نے قنوت نہیں پڑھی ہے۔ نیز حضرت ابو درداءؓ قنوت کا سرے سے انکار فرماتے ہیں۔ اور حضرت ابن زبیرؓ نے مکہ مکرمہ میں محاربہ کے باوجود قنوت نہیں پڑھی۔ اس سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ قنوتِ فجر حالتِ محاربہ اور غیر محاربہ کسی بھی حال میں مشروع نہیں ہے۔

ص ۱۴۹ س ۱۲ فقد خالف ھؤلاء عمر بن الخطاب

یہاں سے تقریباً ڈیڑھ سطروں کے اندر یہ فرماتے ہیں کہ اب تک ہم نے سات صحابہ کے عمل آپ کے سامنے پیش کئے ہیں۔ اور حالتِ عدم محاربہ میں ان سب کے نزدیک قنوت کا ثبوت نہیں ہے۔ اور اول الذکر تین صحابہ کا عمل حالتِ محاربہ میں ثبوتِ

قنوت کے سلسلہ میں ہے۔ اور متوخر الذکر چار صحابہ کا عمل حالتِ محاربہ میں بھی قنوت کے عدم ثبوت پر ہے۔

نظرِ طحاوی فلمّا اختلفوا فی ذالک وجب کشف ذالک سے تقریباً پانچ سطروں میں نظر قائم کی جاتی ہے کہ جب روایات میں اختلاف واقع ہوا تو صحیح معنے تک رسائی کے لئے نظر و فکر سے کام لینے کی ضرورت ہے تا کہ دونوں معنوں میں سے صحیح معنے تک پہنچ سکیں لہذا ہم نے غور و خوض کر کے دیکھا کہ ظہر اور عصر میں حالت محاربہ اور اور غیر محاربہ کسی بھی حالت میں بالاتفاق قنوت کا ثبوت نہیں ہے۔ اور فجر، مغرب اور عشاء میں حالتِ عدم محاربہ میں قنوت کا ثبوت نہیں ہے۔ اور حالتِ محاربہ میں اختلاف ہے لہذا مسئلہ اختلافی کو مسئلہ اجماعی پر قیاس کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔ اور مسئلہ اجماعی یعنی ظہر، اور عصر میں قنوت نہیں ہے لہذا ان پر قیاس کرتے ہوئے فجر، مغرب، عشار کسی بھی نماز میں قنوت کا ثبوت نہیں ہوسکتا

قنوتِ وتر سے اشکال و جواب

ص ۱۴۹/س ۱۹ وقد راینا الوتر فیھا القنوت عند اکثر الفقھاء فی سائر الدھر یہاں سے آخر باب تک ایک سوال مقدر کا جواب دیا جاتا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ما قبل کی روایات و دلائل سے قنوت کا عدم ثبوت ظاہر ہوچکا ہے تو وتر میں قنوت کہاں سے آگئی ہے؟ تو اس عبارت سے اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ قنوت پڑھنے کی دو علتیں ہوسکتی ہیں۔

۱۔ علتِ حرب ۲۔ علت صلوٰۃ۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ قنوتِ وتر

کی علت کیا ہے۔ اگر علت حرب ہے، تو اس میں اختلاف ہونا چاہئے اور اگر علت حرب نہیں ہے بلکہ علت صلوٰۃ ہے تو بالاتفاق جائز ہونا چاہیئے۔ تو ہم نے دیکھا کہ وتر میں قنوت پڑھنا اکثر فقہاء یعنی حضرات حنفیہ اور حنابلہ اور جمہور کے نزدیک پورے سال قنوت مشروع ہے۔ اور بعض فقہاء یعنی حضرات شوافع کے نزدیک صرف نصف رمضان میں مشروع ہے۔ نیز مالکیہ میں سے ابن نافعؒ کے نزدیک بھی نصف رمضان میں قنوت مشروع ہے لہٰذا قنوت وتر کی مشروعیت فی الجملہ سب کے نزدیک ثابت ہے۔ اور قنوتِ وتر علت صلوٰۃ کی وجہ سے مشروع ہے نہ کہ علت حرب کیوجہ سے۔ کیونکہ مذکورہ فقہاء میں سے کسی کے نزدیک ایسا نہیں ہے کہ حالتِ محاربہ یا کسی خاص حالت میں پڑھی جائے اور بعض حالت میں نہ پڑھی جاتے بلکہ سب کے نزدیک ہر حالت میں قنوتِ وتر مشروع اور معمول ہے۔ اور قنوتِ فجر جن لوگوں کے نزدیک مشروع ہے وہ علت حرب کی وجہ سے ہے۔ لہٰذا قنوتِ فجر کی عدم مشروعیت کی وجہ سے قنوت وتر پر کوئی زد نہیں آسکتی۔ اور یہی قیاس ونظر کا تقاضہ ہے۔ اور یہی ہمارے علماء ثلٰثہ کا قول ہے۔

حنفیہ کا فتویٰ حضرات حنفیہ کا فتویٰ اسی پر ہے کہ حالتِ محاربہ میں قنوت فجر مشروع اور جائز ہے۔ لہٰذا امام طحاویؒ کا مطلقاً عدم مشروعیت کو حنفیہ کی طرف منسوب کرنا محل نظر ہے۔

قنوتِ نازلہ سے متعلق فتویٰ

الف ۲۲۴/۲۷ ۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین و مفتیان شرع متین مسئلہ

ذیل کے بارے میں۔

(۱) قنوت نازلہ حنفیہ کے یہاں نماز فجر کے علاوہ دیگر صلوٰۃ جہریہ میں مسنون و مستحب ہے یا نہیں۔

(۲) جن احادیث شریفہ میں عشاء و مغرب وغیرہ نماز جہریہ میں قنوت نازلہ پڑھنا ثابت ہے حضرات حنفیہ کی طرف سے ان روایات کا کیا جواب دیا جاتا ہے۔ اور ہم کو کس پر عمل کرنا چاہئے۔

المستفتی

(حضرت مولانا) محمد سالم (صاحب)

مدرس جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مراد آباد

باسمہ سبحانہ وتعالیٰ

الجواب وباللہ التوفیق — حامداً ومصلیاً ومسلماً

(۱) حضرات حنفیہ کے یہاں قنوتِ نازلہ فجر کے علاوہ کسی اور نماز میں مسنون نہیں ہے۔ ان قنوت النازلة عندنا مختص بصلوٰة الفجر دون غیرها من الصلوٰة الجهرية والسرية الخ

(شامی کراچی ج۲ ص۱۱)

(۲) بخاری و مسلم کی جن روایات میں عشاء، مغرب، ظہر میں قنوت نازلہ پڑھنا ثابت ہے وہ سب منسوخ ہیں۔ اس لئے حضرات حنفیہ کے یہاں دیگر نمازوں میں قنوت نازلہ پڑھنا مشروع نہیں ہے۔ اور ہم کو حنفیہ کے مفتیٰ بہ قول پر عمل کرنا چاہئے یعنی فجر کے علاوہ کسی اور نماز میں قنوت نازلہ نہیں پڑھنا چاہئے۔

واما القنوت فی الصلوٰة کلها للنوازل فلم یقل به الا الشافعی وکانهم حملوا ما روی عنه علیه الصلوٰة والسلام انه قنت فی الظهر والعشاء کما فی المسلم وانه قنت فی المغرب ایضًا کما فی

البخاری علی النسخ الخ رشادی کراچی ج۲ ص۱۱۔ فقط واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

کتبہ شبیر احمد عفا اللہ عنہ

۲۱ رجمادی الاول ۱۴۱۱ھ

الجواب صحیح

محمد سلمان منصور پوری غفرلہ

نائب مفتی جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مراد آباد

فتویٰ

۲۲۰۷ الف ۲۶

باسمہ سبحانہ وتعالیٰ

کیا فرماتے ہیں علماء کرام ومفتیان دین مسئلہ ذیل میں کہ:

ہم ایک دیہی علاقے کے رہنے والے ہیں۔ ہمارے یہاں تعلیم بہت قلیل ہے۔ ہمارے یہاں ایک مولوی صاحب کسی دوسری جگہ سے مہمان بن کر تشریف لائے اور اس دور میں ہندو مسلم فساد اکثر جگہ چل رہا تھا اور انہوں نے نماز پڑھائی۔ عشاء وفجر کی نماز میں آخری رکعت میں رکوع کے بعد سجدے میں جانے سے قبل سیدھے کھڑے ہو کر ایک دعاء پڑھی جس کو قنوت نازلہ کہتے ہیں اور مقتدیوں نے آمین کہی۔

یعنی: اَللّٰهُمَّ اهْدِنَا فِيْمَنْ هَدَيْتَ وَعَافِنَا فِيْمَنْ عَافَيْتَ وَتَوَلَّنَا فِيْمَنْ تَوَلَّيْتَ وَبَارِكْ لَنَا فِيْ مَا اَعْطَيْتَ وَقِنَا شَرَّ مَا قَضَيْتَ فَاِنَّكَ تَقْضِيْ وَلَا يُقْضٰى عَلَيْكَ فَاِنَّهٗ لَا يَذِلُّ مَنْ وَّالَيْتَ وَلَا يَعِزُّ مَنْ عَادَيْتَ تَبَارَكْتَ رَبَّنَا وَتَعَالَيْتَ نَسْتَغْفِرُكَ وَنَتُوْبُ اِلَيْكَ وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰى نَبِيِّهِ الْكَرِيْمِ الخ ہم لوگوں نے ان سے دریافت

کیا کہ یہ دعاء کیا ہے تو انہوں نے فرمایا کہ جس وقت اسلام کو یا قوم مسلم کو دشواریوں کا وقت آتا تھا تو حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس مذکورہ دعاء کو پڑھتے تھے۔ ہمیں یہ تحقیق نہیں تھی۔ اتنا معلوم تھا کہ نماز میں اگر کوئی بھی کمی یا زیادتی ہوگئی یا تین تسبیحوں کی مقدار تاخیر ہوگئی تو بغیر سجدہ سہو کے نماز نہیں ہوگی۔ تو پھر کیا ایسے ماحول میں یہ دعاء نماز مذکورہ میں پڑھنا قرآن وحدیث سے ثابت ہے یا نہیں

مؤدبانہ گذارش یہ ہے کہ آپ مدلل جواب سے نوازیں عین نوازش ہوگی۔

المستفتی: محبوب عالم رامپوری
۴ جمادی الاول ۱۴۱۱ھ

باسمہ سبحانہ وتعالیٰ

الجواب وباللہ التوفیق حامداً ومصلیاً ومسلماً

جی ہاں دشمنان اسلام کی طرف سے جب مسلمانوں پر ظلم وستم شروع ہوجاتے تو اس طرح نماز میں دعاء پڑھنا حدیث سے ثابت ہے۔ ایسی دعاء کو قنوتِ نازلہ کہتے ہیں۔ اس سے نماز میں کوئی خرابی نہیں آتی۔ اور نماز میں جو تاخیر واجب کی وجہ سے سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے وہ حکم ان ارکان میں ہے جن میں کوئی تسبیح یا دعاء نہ ہو۔ اور رکوع کے بعد سجدہ سے پہلے قومہ کی حالت میں حدیث سے دعاء ثابت ہے۔ جیسا کہ صلوٰۃ التسبیح کا حکم حدیث صحیح سے ثابت ہے کہ بوقتِ رکوع اور بوقتِ قومہ اور بوقت سجود دس دس مرتبہ تسبیح کا حکم ہے۔ اور اس سے نماز میں کوئی خرابی نہیں آتی۔ اس لئے قومہ میں قنوتِ نازلہ پڑھنے سے جو تاخیر ہوتی ہے اس سے سجدۂ سہو لازم نہیں ہوتا ہے۔ البتہ حنفیہ کے

کے یہاں قنوت نازلہ صرف فجر میں پڑھنا مسنون ہے۔ عشاء میں
قول راجح کے اعتبار سے مسنون نہیں ہے۔ اور سجدہ سہو عشاء میں
پڑھنے سے بھی لازم نہیں ہے۔ اگرچہ عشاء میں پڑھنا عندالاحناف
خلافِ سنت ہے۔ ویقنت فی الاخیرۃ اذا رفع راسہ من
الرکوع فیقول اللھم اھدنی فیمن ھدیت الخ الحدیث
حصن حصین ص۵۶ عن انس بن مالک ان رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم قنت شھرا بعد الرکوع فی صلوۃ الفجر یدعو
علی بنی عصیۃ۔ الحدیث مسلم شریف ج۱ ص۲۳۷ بالفاظ دیگر
طحاوی شریف ج۱ ص۱۴۳ ان قنوت النازلۃ عندنا مختص بصلوۃ
الفجر دون غیرھا من الصلوات الجھریۃ والسریۃ الخ
شامی کراچی ج۲ ص۱۱۔ مصری ج۱ ص۶۲۸۔ فقط واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

کتبہ شبیر احمد عفا اللہ عنہ

الجواب صحیح
احقر محمد سلمان منصوری غفرلہ
نائب مفتی جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی
مرادآباد۔ ۱۴۱۱/۵/۸ھ

۷ رجمادی الاولیٰ ۱۴۱۱ھ

باب ما یبدأ بوضعہ فی السجود الیدین او الرکبتین

نماز کے اندر سات اعضاء سے سجدہ کیا جاتا ہے۔ قدمین

یدین ، رکبتین اور جبہہ ۔ ان میں سے قدمین تو پہلے ہی سے زمین سے لگے ہوتے ہیں ۔ اب رہ جاتے ہیں پانچ اعضاء ان میں سے پیشانی کا سب سے آخر میں سجدے میں رکھنے پر سب کا اتفاق ہے ۔ اختلاف یدین اور رکبتین کے رکھنے کے سلسلے میں ہے کہ سجدے میں جاتے وقت یدین پہلے رکھے جائیں یا رکبتین ، تو اس سلسلہ میں معارف السنن ج۳ ص۲۷ ، الکوکب الدری ج۱ ص۱۳۴ ، بذل المجہود ج۲ ص۶۴ ، تحفۃ الاحوذی ج۱ ص۲۳۰ ، نیل الاوطار ج۲ ص۱۴۶ ، امانی الاحبار ج۴ ص۱۳ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں ۔

مذہب (۱) امام مالکؒ ، اوزاعیؒ ، حسن بصریؒ کے نزدیک نیز امام احمد بن حنبلؒ کے ایک قول کے مطابق رکبتین سے پہلے یدین کو زمین پر رکھنا زیادہ افضل اور مسنون ہے ۔ یہی لوگ کتاب کے اندر **فذھب قوم** کے مصداق ہیں ۔

مذہب (۲) حضرات حنفیہ ، شافعیہ ، سفیان ثوریؒ اسحق بن راہویہؒ اور اہل کوفہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک ، نیز امام احمد بن حنبلؒ کے ایک قول کے مطابق یدین سے پہلے رکبتین کو زمین پر رکھنا زیادہ افضل اور مسنون ہے ۔ اور یہی لوگ کتاب میں **وخالفھم فی ذالک آخرون** کے مصداق ہیں ۔

دلائل

فریق اول کی دلیل فریق اول کی دلیل شروع باب کی وہ روایت ہے جس میں رکبتین

سے پہلے یدین کو زمین پر رکھنا ثابت ہے، اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے دو صحابہ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عمرؓ ہیں۔ ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے۔

صحابی ۲ حضرت ابوہریرہؓ ہیں۔ ان کی روایت دو سندوں کے ساتھ ہے۔ اور ان کی دوسری سند کی روایت میں ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی سجدہ کرے تو اونٹ کے بیٹھنے کی طرح ہاتھ پیر کو نہ رکھے بلکہ پہلے اپنے ہاتھوں کو پھر اپنے گھٹنوں کو رکھے۔

اشکال ص ۱۴۹ س ۲۹ فقال قومٌ هذا الكلام محال سے تقریباً دو سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی دوسری روایت میں دو ٹکڑے ہیں۔

ٹکڑا ۱ فلا يبرك كما يبرك البعير یعنی اونٹ کے بیٹھنے کی طرح سجدے میں جاتے وقت ہاتھ پیر نہ رکھا کریں۔

ٹکڑا ۲ ولكن يضع يديه ثم ركبتيه یعنی سجدے میں جاتے وقت اول دونوں پیروں کو رکھے پھر دونوں گھٹنوں کو رکھے۔ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اونٹ بیٹھتے وقت اولاً اپنے ہاتھوں کو رکھتا ہے اس کے بعد اپنے پیروں کو رکھتا ہے۔ اور دوسرے ٹکڑے میں کہا جا رہا ہے کہ تم پہلے اپنے ہاتھوں کو رکھو اور بعد میں گھٹنوں کو

رکھو۔ جس سے پہلے ٹکڑے میں ممانعت کی گئی ہے۔ لہذا متن حدیث کے دونوں ٹکڑوں میں تعارض ہے۔ اور اس تعارض کی وجہ سے کوئی صحیح اور نتیجہ خیز معنے نہیں نکلتا ہے۔

جواب ص ۱۵۰ س ۲ فکان من الحجة علیھم فی ذالك سے تقریباً تین سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے۔ اور جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اونٹ اور دیگر چوپاؤں میں گھٹنے ہاتھ میں ہوتے ہیں۔ اور انسانوں میں گھٹنے پیر میں ہوتے ہیں۔ لہذا اس حدیث کا مضمون یہ ہوگا کہ تم اونٹ کے بیٹھنے کی طرح نہ بیٹھو۔ یعنی جس طرح اونٹ پہلے گھٹنے رکھتا ہے اسی طرح تم اپنے گھٹنے پہلے مت رکھو بلکہ پہلے تم اپنے ہاتھوں کو رکھو اس کے بعد گھٹنے رکھو۔ لہذا اب کوئی اشکال باقی نہیں رہ سکتا۔

فریق ثانی کے دلائل فریق ثانی کی طرف سے تین دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ ص ۱۵۰ س ۶ واحتجوا فی ذالك بما حدثنا ابن ابی داؤد سے تقریباً بارہ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سجدے میں اپنے گھٹنوں سے ابتداء فرماتے تھے۔ اور گھٹنوں کے بعد اپنے دونوں ہاتھوں کو رکھتے تھے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے دو صحابہ سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی (۱) حضرت ابوہریرہ رضؓ ہیں۔ ان کی روایت تین سندوں کے ساتھ ہے۔ اور ان کی روایت میں ہے کہ فلیبداء برکبتیہ قبل یدیہ ولا یبرك بروك

الفحل ۔ یعنی گھٹنوں سے شروع کرے اور اونٹوں کی طرح ہاتھ کو پہلے نہ رکھے ۔

صحابی (۲) حضرت وائل ابن حجرؓ ہیں ۔ ان کی روایت دو سندوں کے ساتھ ہے ۔

اب یہ معلوم ہوا کہ حضرت ابوہریرہؓ سے دو قسم کی روایات ہیں ۔ ۱ فصل اول کی روایات جن سے معلوم ہوتا ہے کہ گھٹنوں سے پہلے دونوں ہاتھوں کو رکھنا مسنون ہے ۔

۲ فصل ثانی کی روایات جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ہاتھوں سے پہلے گھٹنوں کو رکھنا مسنون ہے ۔ لہٰذا ان کی دونوں متعارض روایات میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کے لئے دوسرے صحابہ کی روایات تلاش کرنے کی ضرورت ہے ۔ چنانچہ ہم کو وائل بن حجرؓ کی روایت مل گئی ۔ اور ان کی روایت میں کسی قسم کا تعارض نہیں ہے ۔ اور ان کی روایت حضرت ابوہریرہؓ کی روایتِ ثانی کے موافق ہے ۔ لہٰذا حضرت ابوہریرہؓ کی فصل اول کی روایت قابلِ استدلال نہ ہوگی ۔ بلکہ فصل ثانی کی روایت حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت کے ساتھ مل کر قابلِ حجت ہو سکتی ہے اور یہ کہنا درست ہوگا کہ گھٹنوں سے پہلے ہاتھوں کو رکھنا مسنون نہیں ہے ۔ بلکہ ہاتھوں سے پہلے گھٹنوں کو رکھنا مسنون ہے ۔

دلیل ۲ نظرِ طحاوی

ص ۱۵۰ / س ۱۸ واما وجہ ذالک من طریق النظر سے

تقریباً سولہ سطروں میں یہ عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ہم کو جن اعضاء سے سجدہ کرنے کا حکم کیا گیا ہے وہ کل سات ہیں قدمین ۔ رکبتین ۔ یدین اور جبہہ ۔ چنانچہ ان سات اعضاء

سے سجدہ کرنے کے مضمون کی روایات کو صاحبِ کتاب نے تین صحابہ سے چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت عباس بن عبد المطلبؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مذکورہ سات اعضاء سے سجدہ کیا جائے اور یہی لازم ہے۔ اور ہم نے غور کر کے دیکھا کہ ان ساتوں اعضاء کے اٹھانے اور رکھنے میں کیا ترتیب ہے تو ثابت اور معلوم ہوا کہ قدمین پہلے ہی سے زمین سے لگے رہتے ہیں اور پیشانی رکھنے میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور بالاتفاق سر سب سے آخر میں رکھا جاتا ہے۔ اور یدین اور رکبتین کے رکھنے میں اختلاف ہے۔ اور اٹھانے میں سب کے نزدیک یہ ترتیب ہے کہ اولاً سر اٹھایا جائے اس کے بعد اپنے دونوں ہاتھ پھر اپنے دونوں گھٹنے۔

تو اس سے معلوم ہوا کہ جو اعضاء سب سے آخر میں رکھے جاتے ہیں وہ سب سے پہلے اٹھائے جاتے ہیں۔ جیسے کہ پیشانی سب سے آخر میں رکھی جاتی ہے اور اٹھانے میں سب سے پہلے اٹھائی جاتی ہے۔ تو اسی طریقہ سے یدین اور رکبتین میں ترتیب ہونی چاہیے کہ یدین بالاتفاق رکبتین سے پہلے اٹھائے جاتے ہیں لہٰذا رکھنے میں رکبتین کے بعد رکھنا ہوگا۔ یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے۔

دلیل ۳ : ص ۱۵۱ س ۳ وقد روی ذالک سے

اجلہ صحابہ اور تابعین کا عمل پیش کیا جاتا ہے کہ اجلہ صحابہ اور تابعین کا عمل یہی رہا ہے کہ پہلے اپنے گھٹنوں اور پھر ہاتھوں کو رکھتے تھے۔ اس مضمون کو صاحب کتاب نے دو صحابی اور ایک تابعی سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عمرؓ سے ایک سند کے ساتھ

صحابی ۲ حضرت ابن مسعودؓ سے ایک سند کے ساتھ

۳ تابعین میں سے ابراہیم نخعیؒ۔ ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے۔ چنانچہ حضرت ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں کہ جو شخص رکبتین سے پہلے یدین کو رکھتا ہے وہ احمق یا مجنون دیا گل ہے

بَابُ وَضعِ الیَدَینِ فِی السُّجُودِ اَینَ یَنبَغِی اَن یَکُون

اس باب کے تحت یہ مسئلہ بیان کرنا ہے کہ سجدے کی حالت میں اپنے دونوں ہاتھوں کو کہاں پر رکھنا بہتر اور مسنون ہے۔ تو اس سلسلہ میں معارف السنن ج۳ ص۲۵، تحفۃ الاحوذی ج۱ ص۲۳۲، امانی الاحبار ج۴ ص۲۷ پر دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب (۱) امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام اسحٰق بن راہویہؒ وغیرہ کے نزدیک دونوں ہاتھوں کو سجدے کی حالت میں مونڈھوں کے برابر رکھنا مسنون ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر **قال ابوجعفر فذھب قوم** کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرات حنفیہؒ۔ اور سعید بن جبیرؒ، سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک سجدے کی حالت میں دونوں ہاتھوں کو دونوں کانوں کے برابر رکھنا مسنون ہے۔

دلائل

فریقِ اوّل کی دلیل فریقِ اوّل کی دلیل باب کے شروع میں حضرت ابوحمیدؓ ساعدیؓ کی روایت ہے جس میں دونوں ہاتھوں کو مونڈھوں کے برابر رکھنا ثابت ہے۔ لہٰذا یہی مسنون ہوگا صاحبِ کتاب نے اس مضمون کی روایت کو حضرت حمید ساعدیؓ سے ایک سند کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

فریقِ ثانی کی دلیل فریقِ ثانی کی دلیل واحتجوا فی ذالك بما حدّثنا ابوبکرۃ سے آخیر باب تک پیش کی جاتی ہے کہ حضورؐ صلی اللہ علیہ وسلم سجدے کی حالت میں اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں کانوں کے برابر رکھا کرتے تھے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحبِ کتاب نے دو صحابہ سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ وائل بن حجرؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ براء بن عازبؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

توان روایات سے صاف طور پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا دونوں ہاتھوں کو کانوں کے برابر رکھنا ثابت ہے لہٰذا

اس پر عمل کرنا مسنون ہوگا۔

فکان کل من ذھب فی الرفع فی افتتاح الصلوٰۃ ۔ یہاں سے یہ نتیجہ مرتب فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں وہی اختلاف ہے جو بوقت تکبیر تحریمہ مقدار رفع یدین کے سلسلہ میں کتاب کے صـ۱۱۵ میں باب رفع الیدین فی افتتاح الصلوٰۃ کے تحت گذرا ہے کہ جن کے نزدیک بوقتِ تکبیر تحریمہ ہاتھوں کو مونڈھوں تک اٹھانا مسنون ہے۔ ان لوگوں کے نزدیک سجدے کی حالت میں ہاتھوں کو مونڈھوں کے برابر رکھنا مسنون ہے۔ اور جن لوگوں کے نزدیک بوقت تکبیر تحریمہ ہاتھوں کو کانوں تک اٹھانا مسنون ہے ان لوگوں کے نزدیک سجدے کی حالت میں ہاتھوں کو کانوں کے برابر رکھنا مسنون ہے۔ اور انھیں لوگوں کا قول صحیح اور قابلِ ترجیح ہونا ما قبل میں گذر چکا ہے۔ لہذا یہاں بھی سجدے کی حالت میں ہاتھوں کو کانوں کے برابر رکھنا مسنون اور قابلِ عمل ہوگا۔ یہی ہمارے علماءِ ثلاثہ کا قول ہے۔

باب صفۃ الجلوس فی الصلوٰۃ کیف ھو

نماز میں بوقت تشہد یعنی قعدۂ اولی اور قعدۂ اخیرہ۔ نیز جلسہ بین السجدتین میں بیٹھنے کی کیفیت کیا ہے؟ اس سلسلہ میں یہ باب باندھا گیا ہے۔ اور اس کیفیت کے بارے میں علامہ شوکانی رح نے نیل الاوطار جـ۲ صـ۱۶۷ ، علامہ شبیر احمد عثمانی رح نے فتح الملہم جـ۲ صـ۱۰۱ اور علامہ عبدالرحمٰن مبارک پوری

نے تحفۃ الاحوذی ص۲۴ ج۱، اور حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ نے بذل المجہود ص۱۱۲ ج۲، حضرت علامہ یوسف بنوریؒ نے معارف السنن ص۹۵ ج۳، اور امام محی الدینؒ نووی نے نووی ص۲۱۶ ج۱ اور حضرت جی مولانا یوسفؒ نے امانی الاحبار ص۷۸ ج۴ ص۷۹ اور ص۸۴ میں تین مذاہب نقل کئے ہیں۔

مذہب (۱) حضرت امام مالکؒ، عبدالرحمن بن قاسمؒ، قاسم بن محمدؒ، امام یحییٰ ابن سعیدؒ وغیرہ کے نزدیک قعدۂ اولیٰ، قعدۂ اخیرہ اور جلسہ بین السجدتین میں سے ہر ایک میں تورّک مسنون ہے۔ یعنی دائیں پیر کو کھڑا کرکے بائیں پیر کو بچھا کر زمین میں بیٹھنا۔ یہی لوگ کتاب میں **فذهب قوم** کے مصداق ہیں۔

مذہب (۲) امام شافعیؒ، احمد ابن حنبلؒ، اسحٰق ابن راہویہؒ وغیرہ کے نزدیک قعدۂ اخیرہ میں تورّک مسنون ہے جیسا کہ فریق اول نے بیان کیا ہے۔ اور قعدۂ اولیٰ اور جلسہ میں دائیں پیر کو کھڑا کرکے بائیں پیر کو بچھا کر اسی پر بیٹھنا مسنون ہے۔ یہی لوگ کتاب میں **وخالفهم فی ذالك آخرون** کے مصداق ہیں۔

مذہب (۳) حضرات حنفیہ، سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ، عبداللہ بن مبارکؒ وغیرہ کے نزدیک قعدۂ اولیٰ، قعدۂ اخیرہ اور جلسہ بین السجدتین میں سے ہر ایک میں دائیں پیر کو کھڑا کرکے بائیں پیر کو بچھا کر اس پر بیٹھنا مسنون ہے۔ یہی لوگ کتاب

کے اندر وقد خالف فی ذالک ایضاً اٰخرون فقالوا القعود فی الصلوٰۃ کلها سواء علی مثل القعود الاول فی قول اهل المقالة الثانیة الخ کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اول کی دلیل

باب کے شروع کی وہ روایات ہیں جن میں تورک کی مسنونیت ثابت ہوتی ہے۔ صاحبِ کتاب نے تورک کی مسنونیت کے مضمون کی روایت کو ابن عمرؓ سے دو سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔ سند۲ میں اس بات کی وضاحت ہے کہ ابن عمرؓ کے صاحبزادے عبداللہ بن عبداللہ فرماتے ہیں کہ میرا بچپنہ تھا کہ میرے والد ابن عمرؓ بوقت جلسہ تربیع کرکے بیٹھے تو میں بھی ان کو دیکھ کر ایسا ہی بیٹھا۔ تو انہوں نے مجھے منع فرمایا اور کہا کہ بے شک سنت یہی ہے کہ دائیں پیر کو کھڑا کیا جائے اور بائیں پیر کو بچھا دیا جائے تو میں نے کہا آپ کیوں نہیں کرتے۔ تو انہوں نے کہا کہ میرا بدن بھاری ہوچکا ہے۔ میرے پیر مجھے اٹھا نہیں پاتے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تورک کرنا ہی مسنون ہے۔

فریق اول کی دلیل کا جواب

ان کی دلیل کے دو جواب دیئے جاتے ہیں

جواب (۱) ص ۱۵۲ س ۶ **وکان من الحجۃ لہم فی ذالک** سے تقریباً
پانچ سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ابن عمرؓ کی
روایت میں جو سنت کا لفظ آیا ہے وہاں سنت سے مراد
یا تو خود حضرت ابن عمرؓ کی اپنی رائے یا خلفاء راشدین
میں سے کسی کا عمل ہے۔ سنت رسول ہونا ضروری نہیں ہے
اس لئے کہ حضورؐ نے خلفاء راشدین اور صحابہ کے عمل
کو بھی سنت سے تعبیر فرمایا ہے جیسا کہ آپؐ کا قول علیکم
بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین الحدیث
سے ثابت ہے۔ نیز امام ربیعۃ الرائیؒ کے سوال کے
جواب میں امام سعید بن مسیبؒ نے فرمایا کہ عورتوں کی
انگلیوں کی دیت کا حکم وہی ہے جو مردوں کا ہے اور یہی
سنت سے ثابت ہے۔

یہاں سنت سے قولِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم
مراد نہیں ہے بلکہ امام سعید بن مسیبؒ نے حضرت زید بن ثابتؓ
کے فتویٰ کو سنت کہا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ قولِ صحابی اور
عملِ صحابی کو بھی سنت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ تو ایسا
ہی زیر بحث مسئلے میں ابن عمرؓ نے اپنی رائے یا کسی اور
صحابہ کے عمل کو سنت سے تعبیر فرمایا ہے۔ لہذا حضرت
ابن عمرؓ کی روایت سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا تورک
کرنا ثابت نہیں ہو سکتا۔

جواب (۲) ص ۱۵۲ س ۱۱ **وفی ذالک حجۃ اخریٰ**
سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ

کا یہ کہنا کہ میں تربع کرکے اس لئے بیٹھا ہوں کہ میرے دونوں پاؤں مجھے اٹھا نہیں پاتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اٹھا پاتے تو دونوں پیروں کو استعمال کرتے۔ اور دونوں پیروں کے استعمال کی صورت یہی ہے کہ داہنے پیر کو کھڑا کرکے بائیں کو بچھا کر اس پر بیٹھ جائیں۔ لہذا حضرت ابن عمرؓ کے قول کے سیاق وسباق سے فریق اول کا مدّعا ثابت نہیں ہوسکتا۔

فریق ثانی کی دلیل ص ۱۵۲ س ۱۵ وقد روی ابوحمید الساعدیؓ۔ سے تقریباً دس سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت ابوحمید ساعدیؓ کی روایت عبدالحمید بن جعفر عن محمد بن عمرو بن عطاء کے طریق سے یوں ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قعدۂ اولیٰ میں بائیں پیر کو بچھا کر اس پر بیٹھ جاتے تھے اور قعدۂ اخیرہ میں تورک کرتے تھے یعنی بائیں پیر کو بچھا کر اس پر نہیں بیٹھتے بلکہ زمین پر بیٹھتے تھے یہی فریق ثانی کا دعویٰ ہے کہ قعدۂ اولیٰ اور جلسہ میں بائیں پیر کو بچھا کر اس پر بیٹھنا اور قعدۂ اخیرہ میں تورک کرنا مسنون ہے صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو حضرت ابوحمید ساعدیؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے

فریق ثالث کے دلائل فریق ثالث کی جانب سے تین دلیلیں پیش کی جاتی ہیں

دلیل ۱ ص ۱۵۲ س ۲۶ واحتجوا بما حدثنا صالح بن عبدالرحمٰن سے

تقریبًا پانچ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب تشہد کے لئے بیٹھتے تھے تو بائیں پیر کو بچھا کر اس پر بیٹھ جاتے تھے۔ اور داہنے زانو پر داہنے ہاتھ اور بائیں زانو پر بائیں ہاتھ کو رکھتے اور پھر ابہام اور وسطیٰ کا حلقہ بنا کر سبابہ کے ذریعہ سے اشارہ کر کے دعاء کرتے تھے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فریق ثالث کا مدعا صحیح و درست ہے کیونکہ تشہد کے بعد دعاء کا ثبوت قعدۂ اخیرہ ہی میں مسلّم ہے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے حضرت وائل بن حجرؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

عقد اصابع کی صورت

اس کی صورت یہ ہے کہ جب التحیات پڑھتے ہوئے شہادتین پر پہونچ جائے تو اپنی انگلیوں میں سے وسطیٰ اور ابہام کا حلقہ بنا کر انگشت شہادت کے ذریعہ سے بوقتِ نفی اوپر کو اٹھا کر، اور بوقتِ اثبات نیچے کو گرا کر اشارہ کرے۔ نیز اس میں عقد ترپن ۵۳ کی شکل بھی مروی ہے۔ اور عقد ترپن ۵۳ کی شکل یہ ہے کہ خنصر و بنصر، و وسطیٰ کو بند کر لیا جائے اور ابہام کو وسطیٰ کے درمیانی جوڑ پر رکھا جائے۔ پھر انگشتِ شہادت سے اشارہ کیا جائے۔ اس کی تفصیل فتاویٰ شامی مطبوعہ کراچی ج ۱ ص ۵۰۸، نیل الاوطار ج ۲ ص ۱۷۷ پر موجود ہے

عقد اصابع اور رفع سبابہ کا فتویٰ

تشہد میں رفع سبابہ کے متعلق ایک مضمون (یادِ یاراں) یعنی تذکرہ محدث گنگوہیؒ مصنفہ حضرت تھانوی ناشر مکتبہ تالیفات اشرفیہ تھانہ بھون مظفر نگر کے ص ۹ تذکرہ ۱۱ نظر سے گذرا جس میں نقل کیا گیا ہے کہ رفع سبابہ کا اخیر تک باقی رکھنا حدیث میں منقول ہے۔ اور ترمذی شریف کتاب الدعوات میں یہ حدیث ہے۔ ہمیں تو دریافت یہ کرنا ہے کہ حدیث کون سی ہے۔ پوری حدیث کو مع حوالہ کے نقل کرنے کی زحمت گوارہ فرمائیں۔ اور اس سلسلہ میں اصل مسئلہ کیا ہے جس پر فقہاءِ امت کا عمل ہو۔ اور رفعِ سبابہ کا آخری وقت کیا ہے۔ اب بعینہٖ اس ملفوظ کو نقل کرتا ہوں

"تشہد میں جو رفع سبابہ کیا جاتا ہے اس میں تردد تھا کہ اشارہ کا بقاء کس وقت تک کسی حدیث میں منقول ہے یا نہیں؟ محدث قدس سرہ کی حضور میں پیش کیا گیا تو فوراً ارشاد فرمایا کہ یہ ترمذی کی کتاب الدعوات میں حدیث ہے کہ آپؐ نے تشہد کے بعد فلاں دعاء پڑھی اور اس میں سبابہ سے اشارہ فرما رہے تھے۔ اب ظاہر ہے کہ دعاء قریب سلام کے پڑھی جاتی ہے۔

پس ثابت ہو گیا کہ اخیر تک اس کا باقی رکھنا حدیث میں منقول ہے۔ اس سے بھی سرعتِ انتقال ذہنی اور ملکہ استنباط بخوبی روشن ہے۔ اور یہ بھی فرمایا کہ لوگ اس مسئلے کو باب التشہد میں ڈھونڈتے ہیں اور وہاں ملتا نہیں۔ اس سے

سمجھتے ہیں کہ حدیث میں نہیں ہے۔ تفصیل کے ساتھ مع حوالہ کتب فقہ و کتب حدیث مسئلے کو تحریر فرما کر مشکور و ماجور ہوں

المستفتی

نعمت اللہ

عباسی جنرل اسٹور چوک گونڈہ

یوپی۔ پن: ۲۷۱۰۰۱

باسمہ سبحانہ وتعالیٰ

الجواب وباللہ التوفیق ـــــ حامداً ومصلیاً ومسلماً

ترمذی شریف کتاب الدعوات میں رفع سبابہ سے متعلق جو حدیث شریف دعاء کے ساتھ مروی ہے وہ بعینہٖ نقل کیجاتی ہے۔ حدثنا عقبة بن مكرم نا سعيد بن سفيان الجحدري نا عبد الله بن معدان قال اخبرني عاصم بن كليب الجرمي عن ابيه عن جده قال دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يصلي وقد وضع يده اليسرى على فخذه اليسرى ووضع يده اليمنى على فخذه اليمنى وقبض اصابعه وبسط السبابة وهو يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك هذا حديث غريب من هذا الوجه۔

ترمذی شریف کتاب الدعوات صفحہ ۱۹۸ ج ۲) اور ترمذی شریف صفحہ ۳۹ ج ۱ باب کیف الجلوس فی التشہد میں حضرت ابوحمید ساعدیؓ کی روایت میں اشار باصبعہ یعنی السبابۃ کی عبارت موجود ہے۔ اور صفحہ ۳۹ ج ۱ باب ما جاء فی الاشارۃ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت میں ورفع اصبعہ التی تلی الابہام یدعو بہا کی عبارت آئی ہے۔ اور نسائی شریف ج ۱ صفحہ ۱۸۷ باب احناء السبابۃ فی الاشارۃ کے تحت حضرت نمیر بن ابی نمیر خزاعیؓ کی روایت میں رافعا اصبعہ السبابۃ قد احناہا شیئا وہو یدعو کی عبارت آئی ہے۔ نیز ابوداؤد شریف صفحہ ۱۴۲ ج ۱ باب الاشارۃ فی التشہد میں بھی یہی حدیث شریف موجود ہے اور اس میں ھو یدعو کا لفظ نہیں ہے۔

اب اصل جواب پیش کیا جاتا ہے کہ مذکورہ ملفوظ و تذکرہ کے ہم مضمون فتویٰ تالیفات رشیدیہ صفحہ ۲۶۶۔ اور فتاویٰ رشیدیہ مبوب صفحہ ۳۱۲ میں بھی موجود ہے۔ نیز بہشتی زیور حصہ دوم میں التحیات کی بحث میں بھی اسی مضمون کا مسئلہ لکھا گیا تھا لیکن بعد تحقیق حضرت تھانوی قدس سرہ نے اس مسئلے سے رجوع فرما کر بہشتی زیور کی عبارت میں ترمیم فرمائی ہے۔ اور حدیث ترمذی سے رفع سبابہ الی آخر الصلوٰۃ ہرگز مراد نہیں ہے۔ بلکہ قبض اصابع اور بسط سبابہ الی آخر الصلوٰۃ ہی مراد ہے۔ نیز بہشتی زیور کی عبارت میں اس طرح ترمیم فرمائی ہے کہ لا الٰہ کے وقت انگلی اٹھاوے۔ اور

الا اللہ پر جھکاوے۔ مگر عقد اور حلقہ کی ہیئت آخر نماز تک باقی رکھے۔ امداد الفتاوی ج ۱ ص ۲۰۷، بہشتی زیور اختری ج ۲ ص ۱۷۔ نیز حضرت تھانوی قدس سرہ کی بہشتی زیور کی عبارت سے رجوع کرنے سے سائل نے مختلف دلائل سے نقد و سوالات و اعتراضات کے ایک ایک کر کے مدلل جوابات دیئے ہیں اور حدیث ترمذی سے وہی معنی مراد لئے ہیں جس کی حدیث نسائی اور حدیث ابوداؤد ناطق ہیں۔ تفصیل امداد الفتاوی ج ۱ ص ۲۰۶ تا ج ۱ ص ۲۱۵ میں موجود ہے۔ نیز اس سلسلے میں اصل مسئلہ اور فقہاء امت کا عمل وفتوی اسی پر ہے کہ عند النفی انگشت سبابہ اٹھائی جاتے اور عند الاثبات جھکائی جائے۔ اور قبض اصابع اور بسط سبابہ الی آخر الصلوٰۃ باقی رکھے۔

بسط الاصابع الی حین الشهادة فیعقد عندها ویرفع السبابة عند النفی ویضعها عند الاثبات وهذا ما اعتمده المتاخرون لثبوته عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالاحادیث الصحیحة ولصحة نقله من ائمتنا الثلثة الخ

اعلاء السنن ج ۳ ص ۸۷۔ ان الفتوی عندنا علی ان یرفع عند النفی ویضع عند الاثبات الخ

(اعلاء السنن ص ۸۹ جلد ۳)

وھکذا فی الشامی کراچی ص۵۰۸ ج۱ والصحیح المختار عند جمہور اصحابنا ان یضع کفیہ علی فخذیہ ثم عند وصولہ الی کلمۃ التوحید یعقد الخنصر والبنصر ویحلق الوسطی والابھام ویشیر بالمسبحۃ رافعالہا عند النفی واضعًا عند الاثبات ثم یستمر علی ذالک لانہ ثبت العقد عند ذالک بلاخلاف الخ بذل المجہود ج۲ ص۱۲۸ تحت حدیث النمیر

فقط واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

شبیر احمد عفا اللہ عنہ	الجواب صحیح
مفتی جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی	احقر محمد سلمان منصورپوری غفرلہ
مراد آباد	نائب مفتی جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی
۲۷ جمادی الاول سنہ ۱۴۱۱ھ	مراد آباد

مسلسل ۲ دو اشکالات

اشکال ۱: ص۱۵۳ س۲ قال ابوجعفر فھذا یوافق علی ما ذھب الیہ ۔

سے تقریبًا ایک سطر کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ

حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت حضرت ابوحمید ساعدیؓ کی روایت سے معارض ہے۔ تو آپ حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت کو کس علت کی بناء پر ترجیح دے کر اس سے استدلال کرتے ہیں؟

جواب ص ۱۵۳ س ۳ فنظرنا فی صحۃ مجیئھما سے تقریباً چار سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ابوحمید ساعدیؓ کی روایت سند اور طرق کے اعتبار سے بے انتہا کمزور ہے۔ چنانچہ ان کی روایت میں تین طریقے سے خامیاں موجود ہیں۔

طریقہ (۱) عبدالحمید بن جعفر متکلم فیہ راوی ہیں۔

طریقہ (۲) محمد بن عمرو بن العطاء کا سماع ابوحمید ساعدی سے نہیں ہے

طریقہ (۳) محمد بن عمرو بن عطاءؒ اور ابوحمید ساعدیؓ کے بیچ میں ایک مجہول راوی ہے جو عطاف بن خالد مخزومی کی روایت سے ثابت ہے۔ لہٰذا ان اسبابِ ضعف کی بناء پر حضرت ابوحمید ساعدیؓ کی روایت سے استدلال درست نہیں ہوسکتا بلکہ حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت قابلِ استدلال ہو گی۔

حلِّ عبارت عطاف بن خالد مخزومی کی روایت کی سند میں فهدٌ ویحییٰ بن عثمان قد حدّثانا قالا ثنا عبد الله بن صالح قال ثنا یحییٰ وسعید بن ابی مریم اس عبارت میں قال ثنا یحییٰ کا لفظ زائد ہے بلکہ عبارت یوں ہونی چاہیئے کہ حدّثنا عبد الله بن

صالح وسعید بن ابی مریم قالا حدثنا عطاف بن خالد یعنی عطاف بن خالد مخزومی کے شاگرد عبداللہ ابن صالح (جن کی کنیت ابوصالح ہے) اور سعید بن ابی مریم ہیں۔ ان دونوں نے عطاف بن خالد مخزومی سے حدیث بیان کی ہے

اشکال ۲ ص ۱۵۳ ج ۲ فان ذکروا فی ذالك ضعف العطاف بن خالد

اس عبارت سے یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ آپ نے عطاف بن خالد مخزومیؒ کے طریق سے حضرت ابوحمید ساعدیؓ کی اس روایت کو مجہول اور متکلم فیہ ثابت کر دیا ہے جس کو عبدالحمیدؒ نے نقل کیا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ عطاف بن خالد مخزومیؒ خود بھی ضعیف اور متکلم فیہ راوی ہے۔ ان کی روایت سے ہماری روایت کو مجروح قرار دینا درست نہیں ہو سکتا۔

جوابات

اس کے چار جوابات دیئے جاتے ہیں

جواب (۱) ص ۱۵۳ ج ۲ قیل لهم وانتم ایضا تضعفون عبد الحمید اکثر من تضعیفکم للعطاف۔ اس عبارت سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اگر عطاف بن خالد مخزومیؒ ضعیف ہے تو عبدالحمید بن جعفرؒ تمہارے قول کے مطابق ان سے بھی زیادہ ضعیف ہے۔ تو اگر تم عبدالحمید کی روایت سے استدلال کر سکتے ہو تو ہم عطاف بن خالد کی روایت سے کیوں استدلال

نہیں کر سکتے۔

جواب (۲) ص۱۵۳ س۸ مع انکم لا تطرحون حدیث العطاف کلہ سے

تقریباً دو سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ عطاف بن خالد مخزومیؒ کے ۲ دو دور گذرے ہیں۔ دورِ قدیم، دور جدید ان کے دور قدیم کی روایات سبؒ کے نزدیک معتبر اور قابلِ استدلال ہیں۔ اور اس کے تم بھی قائل ہو۔ البتہ دور جدید کی روایات ان کے حافظہ کے کمزور ہونے اور ان کی کتابیں ضائع ہونے کی وجہ سے ضعیف اور متکلم فیہ ہو گئی ہیں۔ اور ہم نے جو آپ کے سامنے روایت پیش کی ہے وہ ان کے دور قدیم کی روایات ہیں۔ اس لئے کہ عبداللہ بن صالحؒ جن کی کنیت ابو صالح ہے۔ اور سعید بن ابی مریمؒ عطاف بن خالدؒ کے دور قدیم کے شاگرد ہیں جیسا کہ امام الجرح والتادیل حضرت امام یحییٰ ابن معینؒ نے اپنی کتاب **کتابُ الجرح والتادیل** میں اس کی صراحت کر دی ہے۔ اس لئے عطاف بن خالدؒ کی موجودہ روایت متکلم فیہ نہیں ہو سکتی

جواب (۳) ص۱۵۳ س۹ مع ان سنن محمد بن عمرو بن عطاءؒ سے تقریباً

ایک سطر میں جوابؒ دیا جاتا ہے کہ تمہاری پیش کردہ روایت میں عبدالحمید بن جعفرؒ کے طریق سے محمدؒ بن عمروؒ کا سماع ابو حمید ساعدیؓ سے نقل کیا گیا ہے۔ اور حدیث شریف میں بوقت سماع حضرت ابو قتادہؓ کا موجود ہونا بھی ثابت ہے۔ تو یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے۔ جب کہ حضرت ابو قتادہؓ

کی زندگی میں ایک قول کے مطابق محمد بن عمروؒ کی پیدائش بھی نہیں ہوئی ہے۔ بلکہ حضرت قتادہؓ کی وفات کے چار سال بعد ان کی پیدائش ہوئی ہے۔ اور ایک قول میں وفات سے تین سال قبل پیدائش ہوئی ہے۔ اس لئے کہ ابوقتادہؓ حضرت علیؓ کے آخری دورِ خلافت۔ یعنی ۴۰ھ میں شہید ہوتے ہیں۔ اور ان کے جنازہ کی نماز حضرت علیؓ نے پڑھائی ہے۔ اور محمد بن عمروؒ کی پیدائش ایک قول میں ۳۷ھ۔ اور ایک قول میں ۴۴ھ میں ہوئی ہے۔

تو ان حالات میں حضرت ابوقتادہؓ کی موجودگی میں حضرت ابوحمید ساعدیؓ سے ان کا سماع کیسے معتبر ہوسکتا ہے؟ لہذا یہ حدیث نہایت درجہ کی کمزور اور ضعیف ہوگی۔ اور ایسی روایات سے استدلال حضرات محدثین کے یہاں کسی طرح بھی درست نہیں ہے۔

جواب (۴) ص ۱۵۳ س ۱۰ **ولکن الذی روی حدیث ابوحمید و وصله لم یفصل حکم الجلوس کما فصله عبد الحمید۔** سے تقریباً بیس سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ابوحمید ساعدیؓ کی روایت عبدالحمید بن جعفرؒ کے علاوہ دوسرے محدثین سے بھی مروی ہے۔ اور ان حضرات نے بھی تفصیلی روایت نقل کی ہے لیکن جلسہ کی ہیئت سے متعلق ان حضرات کی روایات میں اتنی وضاحت نہیں ہے جتنی عبدالحمیدؒ کی روایت میں ہے۔ اور ان حضرات کی روایت حضرت وائل بن حجرؓ

کی روایت سے ملتی جلتی ہے۔ لہٰذا ان حضرات کی روایت کے مقابلہ میں عبدالحمیدؒ کی روایت مستدل نہیں بن سکتی۔ نیز ان حضرات کی روایت میں بعض جگہ جلسہ بین السجدتین میں تورک ثابت ہے لیکن قعدۂ اخیرہ میں تورک کرنا کہیں بھی ثابت نہیں ہے۔

اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ ان میں سے دو سندیں عیسیٰ بن عبدالرحمٰن عن محمد بن عمرو بن عطاءؒ کے طریق سے ثابت ہیں۔ اور ایک سند فلیح بن سلیمان عن عباس بن سہل کے طریق سے۔ اور ایک سند عیسیٰ ابن عبدالرحمٰن عن العباس بن سہل کے طریق سے ثابت ہے۔

روایات کا ماحصل ص۱۵۴ **فهذا اصل حديث ابي حميد هذا ليس فيه ذكر القعود الا على مثل ما في حديث وائل الخ** یہاں سے یہ نتیجہ مرتب فرمانا چاہتے ہیں کہ یہی حضرت ابو حمید ساعدیؓ کی اصل اور مفصل روایت ہے جس میں قعود کا ذکر حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت کے موافق ثابت ہے۔ اور محمد بن عمرو بن عطاءؒ کی روایت جس کو عبدالحمید بن جعفرؒ نقل کرتے ہیں۔ اس میں محمد کا سماع حضرت ابو حمید ساعدیؓ سے ثابت کیا جاتا ہے۔ اور یہ کسی طرح بھی ممکن نہیں ہے۔ جس کی تفصیل ہم نے ابھی بیان کی ہے۔ لہٰذا حضرت ابو حمید ساعدیؓ کی وہی روایت قابل استدلال ہو سکتی ہے جو حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت کے موافق ہے۔ اور

اس میں قعدۂ اخیرہ میں تورک کرنا ثابت نہیں ہے۔

فریق ثالث کی دلیل ۲، نظر طحاوی

ص ۱۵۴ مع ماشدہ من طریق النظر

سے تقریباً تین سطروں میں یہ نظر قائم کی جاتی ہے کہ جلسہ بین السجدتین سب کے نزدیک فرض ہے۔ اور قعدۂ اولیٰ کسی کے نزدیک فرض نہیں ہے بلکہ واجب ہے اب ہمیں غور کرکے دیکھنا ہے کہ قعدۂ اخیرہ کس کے مشابہ ہے۔ لہٰذا قعدۂ اخیرہ دو حال سے خالی نہیں یا تو واجب ہے یا فرض۔ اگر قعدۂ اخیرہ واجب ہے تو قعدۂ اولیٰ کے مشابہ ہے اور قعدۂ اولیٰ میں تم بھی کہتے ہو کہ تورک نہیں ہے۔ بلکہ بائیں پیر کو بچھا کر اس پر بیٹھنا ثابت ہے۔ لہٰذا قعدۂ اخیرہ میں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر قعدۂ اخیرہ فرض ہے تو جلسہ بین السجدتین کے مشابہ ہوگا۔ اور جلسہ بین السجدتین کے بارے میں تم بھی کہتے ہو کہ تورک نہیں ہے بلکہ بائیں پیر کو بچھا کر اس پر بیٹھنا مسنون ہے لہٰذا قعدۂ اخیرہ میں بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔ اور یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے۔

فریق ثالث کی دلیل ۳

ص ۱۵۴ وقد قال ذالك ایضاً ابراهیم النخعیؒ

امام ابراہیم نخعیؒ کا فتویٰ نقل کیا جاتا ہے کہ قعدۂ اخیرہ میں بھی قعدۂ اولیٰ کی طرح بائیں پیر کو بچھا کر اس پر بیٹھنا مسنون ہے تورک کرنا مسنون نہیں ہے۔ لہٰذا ان سب دلائل سے فریق ثالث کا مدعا ثابت ہوگا۔

بَابُ التَّشَهُّدِ فِی الصَّلٰوۃِ کَیْفَ هُوَ

اس باب کے تحت دو مسئلے قابلِ غور ہیں

مسئلہ (۱) تشہد پڑھنے کا حکم کیا ہے ؟

مسئلہ (۲) الفاظِ تشہد کیا ہیں ؟ اب سنو تفصیل۔

مسئلہ (۱) کے بارے میں ابن رشد مالکیؒ نے بدایۃ المجتہد ص ۱۲۹ ج ۱۔ حضرت سہارنپوریؒ بذل المجہود ص ۲۱۶ ج ۲ حضرت شیخ مولانا محمد زکریا صاحب محدث سہارنپوریؒ نے اوجز المسالک ص ۲۶۳ ج ۱ میں تین مذاہب نقل کئے ہیں۔

مذہب (۱) حضرت امام مالکؒ کے نزدیک قعدۂ اولیٰ اور قعدۂ اخیرہ دونوں میں سے کسی میں تشہد پڑھنا واجب نہیں ہے بلکہ مسنون ہے۔

مذہب (۲) حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک قعدۂ اولیٰ واخیرہ دونوں میں واجب ہے

مذہب (۳) امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قعدہ اولیٰ میں مسنون اور قعدۂ اخیرہ میں واجب ہے۔ لیکن کتبِ احناف میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قعدۂ اولیٰ میں تشہد پڑھنا واجب ثابت ہے اور حکم وجوب پر حنفیہ کا فتویٰ ہے

مسئلہ (۲) الفاظ تشہد کیا ہیں تو احادیث شریفہ میں تشہد کے الفاظ مختلف وجوہ اور مختلف طریقوں سے ثابت ہیں۔ ان میں سے تین قسم کے

تشہد زیادہ مشہور اور معروف ہیں۔

۱/ تشہد عمرؓ | التحیات للہ الزاکیات للہ الصلوٰۃ للہ۔ السلام

علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ السلام علینا وعلیٰ عباد اللہ الصالحین اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ۔

۲/ تشہد ابن مسعودؓ | التحیات للہ والصلوٰۃ والطیبات۔ السلام

علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ السلام علینا وعلیٰ عباد اللہ الصالحین اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ

۳/ تشہد ابن عباسؓ | التحیات المبارکات الصلوات الطیبات

للہ۔ بقیہ حصہ تشہد ابن مسعودؓ کی طرح ہے۔ صرف اتنا فرق ہے کہ لفظ التحیات کے بعد تشہد ابن عباسؓ میں المبارکات کا اضافہ ہے۔ اور ان کے تشہد کے الفاظ کے بیچ میں حرف عطف واؤ نہیں ہے۔ تو ان تینوں تشہد میں سے کون سا تشہد زیادہ افضل ہے۔ اس سلسلہ میں صاحب کتاب نے یہ باب باندھا ہے۔ چنانچہ اس بارے میں نیل الاوطار ج۲ ص۱۷۵۔ اوجز المسالک ج۱ ص۲۶۷ تحفۃ الاحوذی ج۱ ص۲۳۹، معارف السنن ج۳ ص۸۳۔ امانی الاحبار ج۴ ص۱۰۸-۱۰۹ میں

تین مذاہب نقل کئے گئے ہیں

مذہب (۱) حضرت امام مالکؒ، ابن شہاب زہریؒ سالم بن عبداللہؒ، عروہ بن زبیرؒ اور امام نافعؒ وغیرہ کے نزدیک تشہد عمرؓ زیادہ افضل ہے یہی لوگ کتاب کے اندر **فذہب قوم** کے مصداق ہیں

مذہب (۲) حضرت امام شافعیؒ اور انکے متبعین کے نزدیک تشہد ابن عباسؓ زیادہ افضل ہے۔

مذہب (۳) حضرات حنفیہ، سفیان ثوریؒ، عبداللہ بن مبارکؒ، ابراہیم نخعیؒ، امام احمدؒ بن حنبلؒ وغیرہ کے نزدیک تشہد ابن مسعودؓ زیادہ افضل ہے۔

صاحب کتاب نے مذہب (۲) اور مذہب (۳) کو ملا کر وخالفھم فی ذالک آخرون کے مصداق قرار دیا ہے اور مذہب ۱ کی دلیل کا جواب دینے کے بعد پھر آخر میں ان دونوں مذاہب کو الگ الگ بیان فرمائیں گے۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل فریق اول کی دلیل شروع باب کی روایات ہیں جن میں حضرت عمرؓ کا منبر رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر کھڑے ہو کر تشہد عمرؓ پڑھنے کا اعلان کرنا ثابت ہے۔ اور حضرت عمرؓ پر اس اعلان پر کسی نے نکیر بھی نہیں کی ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تشہد عمرؓ کی افضلیت پر تمام صحابہ کا اتفاق ہے۔ لہٰذا اسی کی افضلیت راجح ہونی چاہئے

اور صاحبِ کتاب نے تشہد عمرؓ کی روایت کو تین صحابہؓ سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔
صحابی ۱: حضرت عمرؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۲: حضرت ابن عمرؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۳: حضرت عائشہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

فریق اول کی دلیل کا جواب

ص ۱۵۴ س ۲۲ فقالوا لو وجب ما ذكرتموه عند اصحاب رسول الله ﷺ اذا لما خالف فی ذالك عمرؓ الخ سے تقریباً دو صفحات میں فریق اول کی دلیل کا جواب دیا جاتا ہے کہ تمہارا یہ کہنا ہے کہ حضرت عمرؓ پر نہ کسی نے نکیر کی ہے اور نہ مخالفت کی ہے۔ یہ ہمیں مسلم نہیں ہے۔ اس لئے کہ صحابہ کی ایک بڑی جماعت نے تشہد عمرؓ کی مخالفت کی ہے۔ اور اسے چھوڑ کر دوسرے تشہد پر عمل کیا ہے۔ ہم آپ کے سامنے سات صحابہ کی مخالفت کو پیش کرتے ہیں۔

صحابی ۱ حضرت ابن مسعودؓ

ص ۱۵۴ س ۲۳ فممن خالفه فی ذالك عبد الله بن مسعودؓ۔ سے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی طرف سے مخالفت پیش کی جاتی ہے۔ وہ تشہد عمرؓ کو چھوڑ کر تشہد ابن مسعودؓ پڑھتے تھے۔ اور لوگوں کو اسی کی تعلیم دیا کرتے تھے۔ نیز فرمایا کرتے تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہم لوگوں کو یہی تشہد قرآن کریم کی سورتوں کی طرح یاد کرایا کرتے تھے۔

صاحب کتاب نے تشہد ابن مسعودؓ کو نو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابیٔ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ

وخالفہ فی ذالک ایضا عبد اللہ (ص ۱۵۵ س ۱۲) ابن عباسؓ سے تقریباً سات سطروں میں حضرت ابن عباسؓ کیطرف سے مخالفت نقل کی جاتی ہے کہ ان کی روایت کے اندر اس بات کی وضاحت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابۂ کرام کو قرآن کریم سکھانے کی طرح التحیات سکھائی ہے مگر اس میں تشہد عمرؓ کے الفاظ نہیں تھے بلکہ تشہد ابن عباسؓ کے الفاظ تھے۔ صاحب کتاب نے تشہد ابن عباسؓ کو دو سندوں کے ساتھ نقل کیا ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے تشہد ابن عباسؓ کو منبر پر کھڑے ہوکر لوگوں کو سکھایا ہے۔ اور کسی نے حضرت ابن زبیرؓ اور ابن عباسؓ کی مخالفت نہیں کی ہے۔

صحابیٔ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ

وخالفھم فی ذالک ایضا عبد اللہ بن عمر سے تقریباً تیرہ سطروں میں حضرت ابن عمرؓ کی مخالفت نقل کی جاتی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں تشہد حضرت ابن مسعودؓ کے تشہد کی طرح موجود ہے۔ اور فرق صرف اتنا ہے کہ انھوں نے بیچ میں حرف عطف کو ذکر نہیں کیا ہے۔ صاحب کتاب نے ابن عمرؓ کی روایت کو چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

حضرت ابن عمرؓ کی روایات کا ماحصل

ص۱۵۶ س۳ فهذا الذي رويناه عن ابن عمر سے تقریبًا دو سطروں میں یہ نتیجہ مرتب فرماتے ہیں کہ یہ روایت حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت کے خلاف ہے جو باب کے شروع میں تشہد ابن عمرؓ کے سلسلے میں گذری ہے۔ لیکن ہم نے غور کرکے دیکھا کہ فصل اول میں جو روایت ہے وہ موقوف ہے اور فصل ثانی میں جو روایت ہے وہ مرفوع ہے۔ نیز اسی کو حضرت ابن عمرؓ نے امام مجاہدؒ کو اہتمام کے ساتھ سکھایا ہے۔ تو اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جو تشہد سنا ہے وہ یہی ہے۔ اور فصل اول کی روایت موقوف ہونے کی وجہ سے اس مرفوع روایت کے مقابلہ میں مستدل نہیں بن سکتی۔

۴ صحابی حضرت ابوسعید خدریؓ

ص۱۵۶ س۵ وخالفه في ذالك ابوسعيد الخدري۔ سے دو سطروں میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی مخالفت ذکر کی جاتی ہے کہ ان کی روایت میں حضرت عمرؓ کے تشہد کے خلاف تشہد موجود ہے۔ جو کہ حضرت ابن مسعودؓ کے تشہد کے مشابہ ہے۔ ان کی روایت کو صاحب کتاب نے ایک سند کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

۵ صحابی حضرت جابر بن عبداللہؓ

ص۱۵۶ س۷ وخالفه في ذالك ايضا جابر

بن عبداللہ سے تین سطروں میں حضرت جابرؓ کی مخالفت ذکر کی جاتی ہے کہ ان کی روایت میں ابن مسعودؓ کے تشہد کے موافق تشہد موجود ہے جو کہ تشہد حضرت عمرؓ کے خلاف ہے۔ نیز ان کے تشہد کے شروع میں بسم اللہ و باللہ کا اضافہ ہے۔

صحابی حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ

ص ۱۵۶ س ۱۱ **وخالفہ فی ذالك ابو موسی الاشعری** سے تقریباً ساڑھے آٹھ سطروں میں ابو موسیٰ اشعریؓ کی مخالفت نقل کی جاتی ہے۔ ان کی روایت میں الفاظِ تشہد حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے تشہد کی طرح ہیں صرف اتنا فرق ہے کہ ان کے الفاظ کے بیچ میں حرف عطف واو نہیں ہے۔ اور ان کی روایت کو صاحب کتاب نے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی حضرت عبداللہ بن زبیرؓ

ص ۱۵۶ س ۱۹ **وخالفہ فی ذالك ایضا عبداللہ بن زبیر** سے تقریباً پانچ سطروں میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کی طرف سے مخالفت پیش کی جاتی ہے اور ان کی روایت کے الفاظ تشہد عمرؓ کے الفاظ سے بہت مغائر ہیں۔ اور شروع میں **بسم اللہ وباللہ خیر الاسماء** کا اضافہ ہے نیز آخر میں **ارسلہ بالحق بشیراً ونذیراً** وغیرہ کافی الفاظ زائد ہیں۔

اشکال: یہاں اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ آپ نے

مذکورہ سات صحابہ کی روایات سے تشہد عمرؓ کے خلاف مختلف تشہد پیش کئے ہیں۔ تو کیا یہ سب تشہد آپ کے نزدیک تشہد عمرؓ کے مقابلہ میں افضل اور اولیٰ ہیں؟ جب کہ تشہد جابرؓ اور تشہد عبداللہ بن زبیرؓ کی افضلیت کے قائل فقہاء امت میں سے کوئی بھی نہیں ہے۔

جواب ہمارا مقصد ان سب صحابہ کی روایات کو پیش کر کے ان سب کے تشہدوں کی افضلیت ثابت کرنا ہرگز نہیں ہے۔ بلکہ صرف فریق اول کے مدعا کو باطل قرار دینا ہے۔ کہ ان کا دعویٰ یہ تھا کہ تشہد عمرؓ کا مخالف و منکر کوئی نہیں تھا۔ تو ہم نے مذکورہ روایات کے ذریعہ سے ثابت کر دیا کہ ایک بڑی جماعت مخالف تھی

خلاصہ

فکل ھؤلاء قد روی عن النبی ص ۱۵۶ س ۲۴ سے تقریباً ڈھائی سطروں میں یہ نتیجہ مرتب فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کی مخالفت میں ہم نے آپ کے سامنے اجلہ صحابہ میں سے سات صحابہ کی روایات متواتر سندوں کے ساتھ پیش کر دی ہیں۔ اور ان سب حضرات نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوع متصل کے طور پر تشہد کے الفاظ نقل کئے ہیں۔ اور سب نے تشہد عمرؓ کی مخالفت کی ہے۔ تو آپ کا یہ کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے کہ تشہد عمرؓ کا منکر اور مخالف کوئی نہیں ہے۔ نیز تشہد عمرؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً ثابت نہیں ہے۔ اس لئے ان حضرات کی

کی روایات کو چھوڑ کر تشہد عمرؓ کو اختیار کرنا کسی طرح درست نہیں ہو سکتا۔ اور تشہد عمرؓ میں ان حضرات کی روایات پر کافی الفاظ بیچ بیچ میں اضافہ ہیں۔ اور تشہد ابن مسعودؓ میں کوئی اضافہ نہیں ہے۔ اور تشہد ابن مسعودؓ میں سب وہ الفاظ ہیں جن کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایک کلمہ کر کے حضرات صحابہ کو سکھایا ہے۔ ہاں البتہ تشہد ابن عباسؓ میں صرف المبارکات کا اضافہ ہے اور وہ بھی حدیث مرفوع سے ثابت ہے۔ اور تشہد عمرؓ کسی مرفوع روایت سے ثابت نہیں ہے۔

فریق ثانی کے درمیان آپسی اختلافات

تشہد عمرؓ کی افضلیت کے منکرین میں دو جماعتیں ہو گئیں۔

جماعت نمبر ۱ امام شافعیؒ اور ان کے متبعین۔ یہ حضرات تشہد ابن عباسؓ کو افضل کہتے ہیں۔ یہی لوگ کتاب کے اندر ص ۱۵۶ س ۲۶ فقال قائلون کے مصداق ہیں۔

جماعت نمبر ۲ حضرات حنفیہؒ، حنابلہؒ، اور جمہور فقہاء کے نزدیک تشہد ابن مسعودؓ زیادہ افضل ہے۔ اور یہی لوگ کتاب کے اندر ص ۱۵۶ س ۲۷ وقال آخرون کے مصداق ہیں۔

دلائل

جماعت نمبر ۱ کی دلیل: ان کی دلیل یہ ہے کہ تشہد

ابن عباسؓ میں تشہد ابنِ مسعودؓ کے مقابلہ میں کچھ الفاظ زائد ہیں۔ اوران دونوں کے تشہد مرفوعًا ثابت ہیں۔

اور قاعدہ یہ ہے کہ الزائد اولیٰ مِنَ النّاقِص کہ زائد ناقص کے مقابلہ میں اولیٰ ہوا کرتا ہے۔ اور تشہد ابن عباسؓ میں تشہد ابن مسعودؓ کے مقابلہ میں زائد الفاظ ہیں۔ اس لئے تشہد ابن عباسؓ ہی زیادہ افضل اور اولیٰ ہوگا۔

جماعتِ ثانیہ کی دلیل کے جوابات

ان کی دلیل کے تین جوابات دیئے جاتے ہیں

جواب (۱) لان ابا الزبیر لا یکاء فی الاعمش الخ ص ۱۵۶ س ۲۸ سے ایک سطر میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کا تشہد دو سندوں کے ساتھ ثابت ہے۔

سند ۱ لیث بن سعد عن ابی الزبیر عن سعید بن جبیر وطاؤس عن ابن عباسؓ کے طریق سے ثابت ہے۔

سند ۲ ابن جریج عن عطاء بن ابی رباح کے طریق سے ثابت ہے۔ اور ابن مسعودؓ کا تشہد سلیمان بن مہران الاعمش، منصور بن معتمر، مغیرہ بن مقسم وغیرہ کے طریق سے ثابت ہے تو حضرت ابن عباسؓ کی سند ۱ میں ابوالزبیر امام اعمش، منصور اور مغیرہ، ابن مقسم کے مقابلہ میں بہت ہی کمزور ہے

لہذا ان ثقہ راویوں کے مقابلہ میں ابوالزبیر کی روایت قابلِ استدلال نہیں ہوسکتی۔ نیز حضرت ابن عباسؓ کی سند ۲ جو ابن جریجؒ کے طریق سے ثابت ہے وہ موقوف ہے۔ اور موقوف روایت ان ثقہ راویوں کی مرفوع روایات کے مقابلہ میں قابل استدلال نہیں ہوسکتی۔ اس لئے تشہد ابن مسعودؓ تشہد ابن عباسؓ پر اولیٰ اور افضل ہوگا۔ نیز حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ، ابوسعید خدریؓ، عبداللہ بن عمرؓ، وغیرہ تشہد ابن مسعودؓ کی موافقت کرتے ہیں۔ اسلئے تشہد ابن مسعودؓ کے مقابلہ میں تشہد ابن عباسؓ کو فوقیت حاصل نہیں ہوسکتی۔

جواب (۲) ص ۱۵۶ س ۲۹ ولا یکافی قتادۃ فی حدیث ابی موسیٰ الخ سے یہ

جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی روایت ابوقتادہؓ کے طریق سے ثابت ہے۔ اور ابوالزبیرؒ ابوقتادہؒ کے مقابل نہیں ہوسکتے۔ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت ابوبشرؒ کے طریق سے ثابت ہے۔ اور ابوالزبیرؒ اور ابوبشرؒ کے برابر نہیں ہیں۔ لہذا ان مختلف وجوہ سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت کمزور ہوجاتی ہے۔ اور حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کو تقویت حاصل ہوجاتی ہے۔ اس لئے تشہد ابن مسعودؓ کو ترجیح حاصل ہوگی۔

جواب (۳) ولو وجب الاخذ بما زادَ وان کان دونهم توجب الاخذ بما زاد ایمن بن نابل عن

اللیث عن ابی الزبیر۔ اس عبارت میں ناسخین کی طرف سے سہو ہو گیا ہے۔ اس لئے کہ ایمن بن نابل نے لیث ابن سعدؒ سے روایت نقل نہیں کی ہے بلکہ ابوالزبیرؒ سے نقل کی ہے جو حضرت جابرؓ کی روایت میں موجود ہے۔ لہذا عبارت یوں ہونی چاہیے۔ ایمن بن نابل عن ابی الزبیر۔

اب جواب کا ماحصل یہ ہوگا کہ تمہارا قاعدہ الزائد اولی من الناقص کے اعتبار سے محض زیادتی کو ترجیح حاصل ہونی چاہیے۔ خواہ راوی کمزور کیوں نہ ہوں۔ اس لئے کہ تم نے قاعدہ پیش کیا ہے الزائد اولیٰ مِنَ النّاقص تو اس سے لازم آتا ہے کہ تشہد جابر بن عبداللہ جو ایمن بن نابل کے طریق سے ثابت ہے۔ وہ تشہد ابن عباسؓ سے زیادہ افضل ہوگا۔ اس لئے کہ تشہد جابرؓ میں بسم اللہ شریف کا اضافہ ہے۔ نیز تشہد عبداللہ بن زبیرؓ جس کو ابواسلمؒ نے نقل کیا ہے۔ تشہد ابن عباسؓ سے زیادہ افضل ہوگا۔ اس لئے کہ تشہد ابن زبیرؓ میں تشہد ابن عباسؓ کے مقابلہ میں کافی الفاظ زائد ہیں جو کہ ابواسلمؒ کے طریق سے ثابت ہیں۔ تو اگر راویوں کے کمزور ہونے کی وجہ سے تشہد جابر بن عبداللہ، اور تشہد ابن زبیر مقبول نہیں ہے تو تشہد ابن عباسؓ بھی مقبول نہیں ہوسکتا۔ اس لئے کہ تشہد ابن عباسؓ کے راوی تشہد ابن مسعودؓ کے راویوں کے مقابلہ میں بہت کمزور ہیں۔ نیز تشہد کے الفاظ حضورؐ پاک

صلی اللہ علیہ وسلم سے مخصوص طریقے سے ثابت ہیں۔ اور سب کا اتفاق اس بات پر ہے کہ ابن مسعودؓ کے تشہد میں الفاظِ رسول ﷺ پر اضافہ نہیں ہے۔ اور اس کے علاوہ دوسروں کے تشہد میں اختلاف اور اضافہ ہے۔ اس لئے متفق علیہ تشہد مختلف فیہ تشہد کے مقابلہ میں زیادہ افضل ہونا چاہئے

اور اب تک جو فریق ثانی کی طرف سے تین جوابات دیئے گئے ہیں وہ تینوں فریق ثانی کی طرف سے ثبوتِ مدعا میں مستقل دلیل بھی ہیں۔ اس لئے آئندہ دلیل بیان کرنے میں صاحبِ کتاب **وحجۃ اخریٰ** کا لفظ لائے ہیں۔

فریق ثانی کی دلیل | ص ۱۵۷ س ۸ **وحجۃ اخریٰ انا قد رأینا عبد اللہؓ شدّد فی ذالک** الخ یہاں سے آخر باب تک یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ فقہاءِ صحابہ میں سے ہیں۔ اور تشہد کے معاملہ میں بہت سخت تھے۔ الفاظِ تشہد میں نہ کسی کے اضافہ کرنے کو برداشت کرتے اور نہ کمی کرنیکو۔ چنانچہ ان کے تشہد کے معاملہ میں تشدد واہتمام کو صاحبِ کتاب نے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

سند ۱ | عبد الرحمٰن بن یزیدؒ فرماتے ہیں کہ اگر ہم الفاظِ تشہد میں واؤ کا اضافہ کرتے تو ابن مسعودؓ ہم پر مواخذہ کرتے تھے۔

سند ۲ | مسیبؒ بن رافع فرماتے ہیں کہ ایک آدمی نے التحیات کے شروع میں بسم اللہ

پڑھ دیا تو ابن مسعودؓ نے فرمایا نماز پڑھتے ہو یا کھانا کھاتے ہو۔

سند ۳ حضرت علقمہؒ کے شاگرد ربیع بن خیثمؒ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت علقمہؒ سے کہا کہ میں تشہد میں وبرکاتہ کے بعد ومغفرتہ کا اضافہ کر دیتا ہوں تو حضرت علقمہؒ نے فرمایا کہ اس سے ہم کو منع کیا گیا ہے۔ اور جتنا ہمکو ابن مسعودؓ نے سکھایا ہے اتنے پر ہم کو عمل کرنا لازم ہے

سند ۴ حضرت ابو اسحٰقؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اسود بن یزیدؒ سے کہا کہ ابو الاحوص المبارکات کا اضافہ کرتے ہیں تو اسود بن یزیدؒ نے کہا کہ ابو الاحوصؒ سے کہہ دینا کہ اسود نے منع کیا ہے۔ اور یہ بھی کہہ دینا کہ علقمہ ابن قیسؒ عبد اللہ ابن مسعودؓ کی طرف سے ایک ایک جملہ کر کے قرآن کی سورتوں کی طرح تشہد کے الفاظ کو ایک ایک انگلیوں سے شمار کر کے اہتمام کے ساتھ سکھایا ہے۔ اور کمی زیادتی کو ہرگز برداشت نہیں کرتے تھے۔ لہذا ان کے تشہد میں احتیاط اور اہتمام کی وجہ سے کسی قسم کی ترمیم کا احتمال نہیں ہے۔ اس لئے تشہد ابن مسعودؓ سب سے افضل اور اولی ہوگا۔ یہی ہمارے علماءِ ثلثہ کا قول ہے۔

باب السلام فی الصلوٰۃ کیف ھو

صاحبِ کتاب نے مسلسل دو باب سلام سے متعلق باندھے ہیں۔

پہلے باب میں سلام کی کیفیت اور سلام کی تعداد کے متعلق

بحث کریں گے۔ اور دوسرے باب میں سلام کے حکم کے متعلق بحث کریں گے کہ سلام مستحب یا سنت یا فرض ہے یا واجب ہے، اور صاحب کتاب نے یہ باب سلام کی تعداد، اور کیفیت کے متعلق باندھا ہے کہ نماز سے کتنے سلاموں کے ساتھ فراغت حاصل کی جائے اور کس طرح سلام کیا جائے؟ تو اس سلسلہ میں علامہ شوکانیؒ نے نیل الاوطار ص ۱۹۳ ج ۲، علامہ بنوریؒ نے معارف السنن ص ۱۰۹ ج ۳، اور علامہ عبدالرحمن مبارکپوریؒ نے تحفۃ الاحوذی ص ۲۴۳ ج ۱، اور مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ نے بذل المجہود ص ۱۳ ج ۲، علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے فتح الملہم ص ۱۷ ج ۲، حضرت جی مولانا یوسف صاحبؒ نے امانی الاحبار ص ۱۳۴ تا ۱۳۶ ج ۴ میں دو مذاہب نقل کئے ہیں۔

مذہب (۱) امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ، محمد بن سیرینؒ، حسن بصریؒ، عمر بن عبدالعزیزؒ، اور فرقہ امامیہ کے نزدیک منفرد اور امام پر صرف سامنے کی طرف ایک سلام کرنا لازم ہے۔ اس سے زیادہ مشروع نہیں ہے۔ اور مقتدی پر تین سلام لازم ہیں۔ ایک دائیں طرف اور ایک بائیں طرف اور ایک سامنے کی طرف، اور یہی لوگ کتاب کے اندر **فذھب قوم** کے مصداق ہیں

مذہب (۲) حضرات حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ، اور جمہور فقہاء کے نزدیک امام منفرد اور مقتدی سب کے لئے دو سلام کرنا مشروع ہے۔ ایک دائیں طرف اور ایک بائیں طرف۔ نہ سامنے کی طرف سلام کرنا مشروع ہے اور نہ ایک سلام کافی ہے۔ یہی لوگ

کتاب کے اندر وخالفھم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل

شروع باب میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی روایت ہے جو عبد العزیز بن محمد الدراوردی عن مصعب بن ثابت عن اسمٰعیل بن محمد کے طریق سے ثابت ہے کہ اس روایت میں صرف ایک سلام کرنا ثابت ہے۔ لہٰذا صرف ایک ہی سلام مشروع ہو سکتا ہے

فریق اوّل کی دلیل کے جوابات

فریق اول کی دلیل کے دو جوابات دیئے جاتے ہیں

جواب (۱)

ص ۱۵۷ س ۲۳ فکان من حجتنا علیھم فی ذالک علی اھل المقالۃ الاولی۔ یہاں سے تقریبًا چھ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت سعدؓ کی روایت جس کو تم نے پیش کیا ہے اس کا مدار عبد العزیز بن محمد الدراوردیؒ پر ہے اور وہ مصعب بن ثابت کے شاگرد ہیں۔ اور اس مضمون کی روایت کو نقل کرنے والے مصعب بن ثابتؒ کے تین شاگرد ہیں۔

۱۔ عبد العزیز بن محمد دراوردیؒ۔

۲۔ عبد اللہ بن مبارکؒ۔

۳۔ محمد بن عمروؒ۔

عبداللہ بن مبارکؒ اور محمد بن عمروؒ۔ یہ دونوں حضرات حفاظِ حدیث اور ائمہ جرح وتعدیل میں سے ہیں۔ اور ان حضرات کی روایات میں دونوں طرف دو سلام پھیرنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ اور دراوردی متکلم فیہ راوی ہیں۔ لہذا ان دونوں حضرات کی روایات کے مقابلہ میں دراوردی کی روایت مستدل نہیں بن سکتی۔

جواب (۲) ثم قد روی ھذا الحدیث عن اسمٰعیل بن محمدؒ سے

(ص ۱۵۷ س ۲۹)

تقریباً چار سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ مصعب بن ثابتؒ اسمٰعیل بن محمدؒ کے شاگرد ہیں۔ اور اسمٰعیل بن محمدؒ کے شاگرد عبداللہ بن جعفرؒ بھی ہیں۔ اور عبداللہ بن جعفر عن اسمٰعیل ابن محمد کے طریق سے حضرت سعدؓ کی روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا دو سلام پھیرنا ثابت ہے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کسی کے مقتدی نہیں تھے بلکہ امام ہوتے تھے یا منفرد۔ لہذا فریق اول کا امام و منفرد کے لئے صرف ایک سلام ثابت کرنا کسی طرح درست نہیں ہو سکتا۔

فریق ثانی کے دلائل

اب آخری باب تک فریق ثانی کی جانب سے دو دلیلیں اور چار اشکالات و جوابات پر باب ختم کیا جائیگا ترتیب یہ ہوگی کہ اولاً ایک دلیل۔ ثانیاً دو اشکال و جواب۔ ثالثاً دلیل ۲۔ رابعاً دو اشکالات و جوابات۔

دلیل ۱ : وقد وافقہ علی ذالک

(ص ۱۵۸ س ۱)

غیر واحد من اصحٰب رسول اللہ ۔
سے تقریباً ڈیڑھ صفحہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوع روایات پیش کی جاتی ہیں ۔ جن میں اس بات کی وضاحت موجود ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں دائیں اور بائیں دو سلام پھیرا کرتے تھے ۔ اور ہر سلام میں السلامُ علیکم ورحمۃ اللہ کے الفاظ استعمال فرمایا کرتے تھے ۔ لہٰذا صحابہ کے جمِّ غفیر سے جو روایات متواتر سندوں کے ساتھ ثابت ہیں ان کے مقابلہ میں دراوردی کی تنہا روایت کیسے مستدل بن سکتی ہے اس لئے یہی مُسَلّم ہو گا کہ منفرد، امام، مقتدی سب نمازیوں پر دو سلام لازم ہیں جو احادیث متواترہ سے ثابت ہے ۔ اور صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایات کو بارہ ۱۲ صحابہ سے ۲۲ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے ۔

صحابی (۱) حضرت علیؓ سے ایک سند کے ساتھ ۔

صحابی (۲) حضرت ابن مسعودؓ سے آٹھ سندوں کیساتھ ۔
اوران کی روایت جو اسرائیل عن ابی اسحٰق عن عبدالرحمٰن بن الاسود کے طریق سے ثابت ہے ۔ اس میں اس بات کی وضاحت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت صدیق اکبرؓ، اور حضرت عمر فاروقؓ اپنی اپنی نمازوں میں دونوں طرف دو سلام پھیرا کرتے تھے ۔ نیز ان کی جو روایت مجاہد عن ابی معمر کے طریق سے مروی ہے اس میں قال عبد اللہ من این علقھا ۔ یعنی کہاں

سے یہ حدیث لی گئی ہے۔ تو جواب دیا گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایسا ہی کیا کرتے تھے۔

صحابی (۳) حضرت عمار بن یاسر رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی (۴) حضرت ابن عمر رضؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۵ حضرت جابر بن سمرہ رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۶ حضرت براء ابن عازب رضؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۷ حضرت وائل بن حجر رضؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۸ حضرت عدی بن عمیرہ الحضرمی رضؓ سے ایک سند کیساتھ۔
صحابی ۹ حضرت ابو مالک اشعری رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۱۰ حضرت طلق بن علی رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۱۱ حضرت اوس رضؓ بن اوس سے ایک سند کیساتھ۔
صحابی ۱۲ حضرت ابو امیہ رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

حل عبارت حضرت جابر بن سمرہ رضؓ کی روایت میں ہے **فقال مابال اقوام یسلمون بایدیھم کانھا اذناب خیل شمس**۔ اذناب۔ ذنب کی جمع ہے بمعنی دم شمس شموس کی جمع ہے بمعنی بے قراری میں دم ہلانا۔ ترجمہ یہ ہوگا کہ حضرات صحابہؓ بوقت سلام ہاتھوں سے اشارہ کرتے تھے۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا بات ہے کہ لوگ اپنے ہاتھوں سے سلام کرتے ہیں؟ گویا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بے چین بدکنے اور اچھلنے والے گھوڑوں کی دُمیں ہل رہی ہیں

خلاصہ (جلد ۱۵۹ س ۱۶) **قال ابو جعفر فلم نعلم شیئاً صح عن النبی**

سے تقریباً دو سطروں میں یہ نتیجہ مرتب فرماتے ہیں کہ صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تعداد سلام کے متعلق ذخیرۂ حدیث میں جتنی بھی روایات مجھے مل سکی ہیں ان سب کو میں نے یہاں پر جمع کر دیا ہے۔ اور سب کی سب دراوردی کے خلاف ہیں۔ اور دراوردی کی روایت کا مختلف وجوہ سے کمزور اور ضعیف ہونا ماقبل میں گذر چکا ہے۔ اس لئے ہم یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ دو سلام کی مشروعیت پر تمام صحابہ اور محدثین کا اجماع ہے

مسلسل دو اشکالات

اشکال ۱ ص ۱۵۹ س ۱۸ وقد احتج فی ذالک

ایضاً سے تقریباً دو سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ آپ نے یہ جو فرمایا ہے کہ سلام سے متعلق جتنی بھی روایات مل سکتی ہیں ان سب کو ہم نے اس باب میں جمع کر دیا ہے تو یہ مسلّم نہیں ہے اس لئے کہ حضرت عائشہ رضؓ کی روایت ایک سلام کے ثبوت میں حضرت عمرو بن ابی سلمہ عن زہیر بن محمدؒ کے طریق سے ثابت ہے۔ اور اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا صرف ایک سلام پھیرنا ثابت ہے۔

جواب ص ۱۵۹ س ۲۰ قیل لھم ھذا حدیث اصلہ موقوف عن عائشۃ

یہاں سے تقریباً ڈھائی سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت عائشہ رضؓ کی یہ روایت عمرو بن ابی سلمہؒ کے

طریق سے مرفوعًا ثابت ہے لیکن عمرو بن ابو سلمہؒ کے علاوہ حفاظِ حدیث نے بھی اس روایت کو حضرت عائشہؓ سے نقل کیا ہے۔ لیکن سب نے حضرت عائشہؓ پر موقوف نقل کیا ہے اور عمرو بن ابو سلمہ ضعیف اور متکلم فیہ راوی ہیں۔ اور اس روایت میں انہوں نے بہت زیادہ خلط ملط کر دیا ہے جس کے بارے میں ہم کو حفاظ حدیث میں سے علی بن عبد الرحمٰن بن مغیرہؒ یحییٰ بن معینؒ نے مطلع فرمایا ہے۔ لہٰذا تمہاری پیش کردہ روایت منکر اور متکلم فیہ ہونے کی وجہ سے مستدل نہیں بن سکتی ہے۔ اور ہم نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ سلام کے متعلق جتنی روایات حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں ان سب کو اس باب میں جمع کر دیا ہے۔ تو ان سے مراد وہ روایتیں ہیں جو صحیح سندوں کے ساتھ مروی ہیں۔ اور حضرت عائشہؓ کی یہ روایت صحیح سند کے ساتھ مروی نہیں ہے۔ اس لئے قابلِ استدلال نہیں بن سکتی۔

حل عبارت ص ۱۵۹ س ۲۲ حکیٰ لی عنہ غیر واحدٍ من اصحابنا لاء منہم علی بن عبد الرحمٰن۔ لا ء بمعنی متوجہ ہونا۔

اشکال ۲ ص ۱۵۹ س ۲۲ فان قال قائل فاذا ثبت عن عائشۃؓ سے تقریبًا ایک سطر میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ اگر حضرت عائشہؓ کی روایت کو تسلیم کر لیا جائے تو ان کی روایت حضرات صحابہ میں سے کن کے عمل سے معارض

ہوتی ہے۔

جواب ص ۱۵۹ س ۲۳ قیل لہ بابی بکر و عمرؓ سے آدھی سطر میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت صدیقہؓ کی یہ روایت اجلہ صحابہ میں سے حضرت صدیق اکبرؓ، اور حضرت فاروق اعظمؓ کے مخالف ہے۔ اور حضرت صدیق اکبرؓ، اور حضرت فاروق اعظمؓ کا عمل ہم ماقبل میں ابن مسعودؓ کی روایت میں اسرائیل عن ابی اسحاق عن عبد الرحمن بن الاسود کے طریق سے ثابت کر چکے ہیں۔

فریق ثانی کی دلیل ۲ ص ۱۵۹ س ۲۴ وقد حدثنا حسین بن نصر سے تقریباً سولہ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ اجلہ صحابہ میں سے جم غفیر کا عمل بھی رہا ہے کہ یہ لوگ دو سلام پھیرا کرتے تھے۔ اور یہ دو سلام پھیرنا کسی کی اقتداء میں نہیں ہوا کرتا تھا بلکہ امام بننے کی حالت میں یا منفرد ہونے کی حالت میں۔ جیسا کہ حضرت صدیق اکبرؓ اور حضرت علیؓ کا عمل ہے۔ کہ یہ حضرات امام بن کر نماز پڑھا کرتے تھے۔ اور اس مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے پانچ صحابہ سے دس سندوں کے ساتھ نقل کیا ہے۔

صحابی ۱ حضرت صدیق اکبرؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

اور اس روایت میں ثم ینتقل ساعتئذٍ کانہ علی الرضف۔ رضف بمعنی گرم پتھر یعنی حضرت صدیق اکبرؓ سلام پھیرتے ہی بعجلت

مقتدیوں کی طرف متوجہ ہو جاتے تھے

صحابی ۲ حضرت علیؓ سے پانچ سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۳ حضرت ابن مسعودؓ سے ایک سند کیساتھ۔
اور ان کی سند میں ایک عبارت انی من این علقہا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ آپ کا کیا خیال ہے اور یہ روایت کس سے لی ہے؟
صحابی ۴ حضرت عمار بن یاسرؓ سے ایک سند کے ساتھ
صحابی ۵ حضرت سہل بن سعد ساعدیؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان تمام صحابہ کا عمل دو سلام کرنا۔ اور دونوں سلاموں میں السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہنا ثابت ہے۔ لہٰذا ہمارا مدعا ثابت ہوگا۔

روایات کا ماحصل

ص ۱۶۱ قال ابو جعفر فهؤلاء اصحاب رسول الله ﷺ۔ یہاں سے تقریباً تین سطروں میں یہ نتیجہ مرتب فرماتے ہیں کہ یہ سب حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت عمار بن یاسرؓ وغیرہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اجلہ صحابہ میں سے ہیں اور ان حضرات نے اپنے اپنے دور خلافت، اور اپنے مقتداء ہونیکے زمانہ میں اپنے متعلقین کو امام بن کر نماز پڑھائی ہے۔ اور دائیں اور بائیں دو سلام پھیرا کرتے تھے۔ اور ان کا زمانہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بالکل قریب رہا ہے۔ اور

ان حضرات کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحبت یافتہ اکثر صحابہ نے نماز ادا فرمائی ہے۔ اور ان لوگوں کے دو سلام پھیرنے پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحبت یافتہ صحابہ میں سے کسی نے نکیر نہیں کی ہے۔ اس لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ دو سلام پر تمام صحابہ کا اجماع ہے۔ نیز اس کے موافق ہم نے ماقبل میں بارہ صحابہ کی روایت کو متواتر سندوں کے ساتھ پیش کر دیا ہے۔ اس لئے یہی مسلّم ہوگا کہ مقتدی اور امام پر بھی دو سلام لازم ہیں۔

مسلسل ۲ دو اشکالات

اشکال ۱ صفحہ ۱۶۱ سطر ۱۴ فَاِنْ اَنْکَرَ مُنْکِرٌ مَارَوَیْنَا عَنْ اَبِیْ وَائِلٍ سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ ماقبل میں ابو وائل شقیق بن سلمہؒ نے حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ کا عمل دو سلام سے متعلق نقل کیا ہے وہ ہم کو مسلم نہیں ہے اس لئے کہ ابو وائل شقیق بن سلمہؒ نے ان دونوں حضرات کا عمل ایک سلام سے متعلق نقل کیا ہے۔ لہٰذا ان لوگوں کی روایات متعارض ہونے کی وجہ سے قابلِ استدلال نہیں ہو سکتیں۔

جواب صفحہ ۱۶۱ سطر ۱۹ قِیْلَ لَہٗ اِنَّ الَّذِیْ رَوَیْنَا عَنْہُ فِی التَّسْلِیْمَتَیْنِ صَحِیْحٌ سے تقریباً چار سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ابو وائلؒ نے حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ کا عمل جو دو طریقوں سے

نقل کیا ہے۔ یعنی ایک روایت میں دو سلام۔ اور دوسری روایت میں ایک سلام۔ دونوں اپنی اپنی جگہ صحیح ہیں اس لئے کہ جس روایت میں دو سلام مذکور ہیں اس میں صلوٰۃِ پنجگانہ مراد ہے۔ اور جہاں ایک سلام مذکور ہے وہاں صلوٰۃِ جنازہ مراد ہے۔ اور صلوٰۃِ جنازہ میں دو سلام لازم نہیں ہیں۔ لہٰذا اب کوئی اشکال نہ رہے گا۔

ایک ضمنی اشکال یہاں اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ آپ کے جواب سے معلوم ہوتا ہے کہ نمازِ جنازہ میں صرف ایک سلام ہے تو اصل مسئلہ کیا ہے۔

جواب اس میں دو مذہب ہیں۔ ۱ حضرت علیؓ حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ، اور جمہور کے نزدیک نمازِ جنازہ میں صرف ایک سلام ہے۔ ۲ حضرت امام ابو حنیفہؒ اور بعض شوافع کے نزدیک دو سلام مسنون ہیں۔ اور شقیق بن سلمہؒ نے حضرت علیؓ وغیرہ کا عمل نقل کیا ہے۔ اب کوئی اشکال نہ ہوگا۔

اشکال ۲ فَاِنْ قَالَ قَائِلٌ صفحہ ۱۶۰ س ۲۳ سے تقریباً ساڑھے تین سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ اجل تابعین میں سے حضرت حسن بصریؒ، عمر بن عبد العزیزؒ اور محمد بن سیرینؒ وغیرہ ایک ہی سلام پھیرا کرتے تھے۔ لہٰذا دو سلام ثابت کرنا کیسے درست ہو سکتا ہے۔؟ اس کے دو جواب دیئے جاتے ہیں۔

جواب (۱) ص۱۶۱ س۲۲ قیل لہ صدقت سے آخر باب تک یہ جواب دیا جاتا ہے کہ واقعی مذکورہ تابعین کا عمل یہی ہے کہ وہ ایک سلام کیا کرتے تھے لیکن ہم آپ سے کہتے ہیں ان سے بڑے بڑے حضرات صحابہ وتابعین کا عمل پیش کردیا ہے۔ نیز حضورؐ کا عمل دو متواتر سندوں کے ساتھ پیش کردیا ہے۔ تو اس کے مقابلہ میں مذکورہ تابعین کا عمل کیسے مستدل بن سکتا ہے

جواب (۲) حضرت امام حسن بصریؒ اور عمر بن عبدالعزیزؒ وغیرہ سے بہت بڑے اور اولوالعزم تابعین میں سے سعید بن مسیبؒ، اور عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰؒ کا عمل دو سلام سے متعلق ہے۔ اور ان لوگوں کو جتنے صحابۂ کرام کی صحبت حاصل ہے وہ صحبت حضرت عمرؓ بن عبدالعزیزؒ وغیرہ کو حاصل نہیں ہے۔ اس لئے یہی مسلّم ہوگا کہ امام، منفرد، اور مقتدی سب پر دو سلام لازم ہونگے اور یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے۔ اور اسی پر عمل کرنا لازم ہوگا۔

باب السّلام فی الصّلوٰۃ هل من فروضها او من سننها

نماز سے فراغت حاصل کرنے کے لئے لفظ السلام کا استعمال کرنا فرض ہے یا واجب یا سنت ؟ اس

سلسلہ میں صاحب کتاب نے یہ باب باندھا ہے۔ اور اس باب کے مسائل کو ہم اس ترتیب سے بیان کریں گے کہ اولاً مذاہب ائمہ۔ ثانیاً فریق اول کی دلیل۔ ثالثاً ان کی دلیل کا جواب، رابعاً فریق ثانی کی دلیل خامساً ان کی دلیل کا جواب، سادساً فریق ثالث کی دلیل۔ سابعاً قعدہ اخیرہ کی فرضیت پر بحث کرتے ہوئے باب ختم کریں گے۔ اب سنو تفصیل:

فراغ عن الصلوٰۃ کے لئے لفظ سلام استعمال کرنا کس درجہ کا حکم رکھتا ہے؟ تو اس سلسلہ میں فتح الملہم ج ۲ صفحہ ۱۷، اوجز المسالک ج ۱ صفحہ ۲۷۳، حاشیہ الکوکب الدری ج ۱ صفحہ ۱۴۰، معارف السنن ج ۳ صفحہ ۱۱۳، امانی الاحبار ج ۴ صفحہ ۱۶۶، ج ۴ صفحہ ۱۶۷ اور ج ۴ صفحہ ۱۷۱ میں قدرے اختلاف کے ساتھ چار مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔ جن کو ترتیب دے کر ہم آپ کے سامنے بیان کر رہے ہیں۔

مذہب (۱) حضرت امام احمد بن حنبلؒ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک فراغ عن الصلوٰۃ کے لئے لفظ سلام اور دو سلام فرض ہیں۔ اور اس کے بغیر نماز باطل ہو جاتی ہے۔

مذہب (۲) امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک فراغ عن الصلوٰۃ کے لئے لفظ سلام فرض ہے لیکن دونوں سلام فرض نہیں ہیں۔ بلکہ ایک سلام فرض ہے۔ نیز امام مالکؒ کے نزدیک لفظ سلام تو فرض ہے لیکن قعدہ اخیرہ فرض نہیں ہے۔ اور یہ دونوں

مذاہب فی الجملہ فرضیت سلام کے قائل ہیں۔ اس لیے صاحب کتاب نے ان لوگوں کو **فذهب قوم** کا مصداق قرار دیا ہے۔

مذہب (۳) حضرت امام عطاء بن ابی رباحؒ، ابراہیم نخعیؒ سعید بن مسیبؒ اور امام قتادہؒ وغیرہ کے نزدیک نہ قعدہ اخیرہ فرض ہے اور نہ لفظ سلام فرض ہے۔

مذہب (۴) حضرت امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ امام اوزاعیؒ، ابن جریر طبریؒ وغیرہ کے نزدیک قعدہ اخیرہ فرض ہے لیکن لفظ سلام فرض نہیں ہے بلکہ سنت بمعنی واجب ہے۔ صاحب کتاب نے مذہب ۳ اور ۴ کو **وخالفهم فی ذالك آخرون** کا مصداق قرار دیا ہے۔ پھر تجزیہ کر کے فرمایا کہ جو لوگ قعدہ اخیرہ اور سلام دونوں کی عدم فرضیت کے قائل ہیں ان کو **ومنهم من قال اذا رفع راسه من آخر سجدة من صلوته فقد تمت صلوته وان لم يتشهد ولم يسلم** کا مصداق قرار دیا ہے۔ لہذا ہم بحث کرنے میں ان کو فریق ثانی قرار دیں گے۔ اور جو لوگ لفظ سلام کی فرضیت کے قائل نہیں ہیں۔ لیکن قعدہ اخیرہ کی فرضیت کے قائل ہیں ان کو صاحب کتاب نے **فمنهم من قال اذا قعد مقدار التشهد فقد تمت صلوته وان لم يسلم** کا مصداق قرار دیا ہے۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل

شروع باب میں حضرت علیؓ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز کی کنجی اور جواز صلوٰۃ کا آلہ طہارت ہے۔ اور نماز میں داخل ہونے کا آلہ تکبیر تحریمہ ہے اور نماز سے فراغت حاصل کرنے کا آلہ لفظ سلام ہے۔ لہٰذا جس طریقہ سے بغیر طہارت کے نماز جائز نہیں ہوتی ہے اور بغیر تکبیر تحریمہ کے دخول صلوٰۃ جائز نہیں ہے۔ اسی طریقہ سے بغیر لفظ سلام کے خروج عن الصلوٰۃ جائز نہیں ہوسکتا۔

فریق اول کی دلیل کا جواب

ص ۱۶۱ س ۱۰ وکان من الحجۃ جمعا علی المقالۃ الاولی سے تقریباً پانچ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت علیؓ کی روایت یقیناً اپنی جگہ درست ہے لیکن اس روایت کا مطلب وہ نہیں ہے جو فریق اول نے لیا ہے۔ اس لئے کہ حضرت علیؓ کا فتویٰ اس طرح منقول ہے کہ جب نمازی اپنے آخری سجدے سے سر اٹھائے تو اس کی نماز مکمل ہوجاتی ہے۔ لہٰذا حضرت علیؓ کی روایت اور فتویٰ متعارض ہوچکا ہے۔ اور اس میں تطبیق کی شکل یہی ہے کہ ان کی روایت کا مطلب یہ ہے کہ بغیر سلام کے فرضیت صلوٰۃ ادا ہوجاتی ہے لیکن کامل نہیں ہوتی ہے۔ اور ان کے فتویٰ کا مطلب یہ ہے کہ آخری

سجدہ فرض ہے۔ اس کے بغیر فرضیت نماز ادا نہیں ہوتی ہے اور سلام چونکہ فرض نہیں ہے اس لئے اس کا کوئی تذکرہ نہیں کیا ہے۔ لہذا ان کی روایت نفی کمال پر محمول ہے کہ بغیر لفظ سلام کے نماز پوری تو ہو جاتی ہے لیکن کامل نہیں ہوتی ہے اس لئے اعادہ صلوٰۃ کی ضرورت نہیں ہے۔ اور ان کا فتوی بغیر سجدہ کے نفی جواز پر محمول ہے کہ بغیر سجدہ کے نماز جائز نہیں ہوتی ہے۔ اور سجدہ کے بعد بغیر سلام کے نماز جائز تو ہو جاتی ہے لیکن کامل نہیں ہوتی ہے۔ تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ لفظ سلام سجدہ وغیرہ کی طرح فرض نہیں ہے۔ اس لئے آپ کا لفظ سلام کو فرض ثابت کرنے کا مدعا باطل ہوگا۔

اشکال

ص ۱۶۱ / س ۱۶ فان قال قائل ۔ سے ایک سطر کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت علیؓ کی روایت میں تکبیر تحریمہ اور سلام دونوں کو ایک ساتھ ایک منہج پر بیان کیا ہے۔ لہذا دونوں کا حکم یکساں ہونا چاہئے۔ اور تکبیر تحریمہ کے متعلق تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ اس کے بغیر دخولِ صلوٰۃ جائز نہیں ہے تو جس طرح تکبیر تحریمہ کے بغیر دخول صلوٰۃ ناجائز ہے اسی طرح بغیر لفظ سلام کے خروج عن الصلوٰۃ ناجائز ہونا چاہئے۔

جواب

ص ۱۶۱ / س ۱۷ قیل لہ انہ لا یجوز الدخول فی الاشیاء سے تقریباً نو سطروں میں یہ جواب پیش کیا جاتا ہے کہ بہت سی اشیاء ایسی ہیں کہ جن میں داخل ہونے کے لئے مخصوص

مخصوص شرائط اور اسباب ہیں۔ اور ان سے خارج ہونے کے لئے بھی مخصوص مخصوص اسباب ہیں۔ اور ان مخصوص اسباب کے بغیر ان اشیاء میں داخل ہونا اور ان سے خارج ہونا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر کسی عورت سے نکاح کرنے کے لئے اس عورت کا کسی کے نکاح میں نہ ہونا یا شوہر کے طلاق دینے کے نتیجہ میں عدت سے فراغت حاصل کرنا شرط ہے۔ لہذا اگر مطلقہ اپنی عدت سے فراغت حاصل کرنے سے پہلے اس کے ساتھ دوسرا آدمی نکاح کریگا تو وہ نکاح شرعًا باطل ہوگا۔ کمافی الشامی کراچی ج۲ ص۱۳۲ اور نکاح سے خارج کرنے کے لئے یعنی طلاق دے کر بیوی کو الگ کرنے کے لئے شرط یہ ہے کہ بیوی حیض کی حالت میں نہ ہو۔ نیز ایسے طہر میں نہ ہو جس طہر میں شوہر نے وطی کی ہو۔ نیز ایک مجلس میں یا ایک طہر میں یا ایک جملہ میں تین طلاق دینا مشروع نہیں ہے۔ اس کے باوجود اگر حالتِ حیض میں طلاق دے۔ یا وطی شدہ طہر میں طلاق دے۔ یا ایک مجلس میں یا ایک طہر میں یا ایک جملہ میں تین طلاق دے گا تو شوہر گنہگار تو ضرور ہوگا۔ لیکن طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ تو ایسا ہی مسئلہ ہمارے زیر بحث سلام سے متعلق ہے کہ بغیر تکبیر تحریمہ کے دخول صحیح اور جائز نہیں ہوتا ہے۔ لیکن اگر بغیر سلام کے نماز سے فراغت حاصل کی جائے تو گنہگار ضرور ہوگا لیکن فراغ عن الصلوٰۃ صحیح اور درست ہو جائے گا۔

مذکورہ اشکال وجواب کی عبارت کا ترجمہ

ص ۱۶۱ س ۱۵ فَاِنْ قَالَ قَائِلٌ الخ اشکال کا ترجمہ" لہذا اگر کوئی اشکال کرے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز کا تحریمہ ذکر تکبیر ہے تو تکبیر ہی ایسی چیز ہے کہ جس کے بغیر دخولِ صلوٰۃ درست نہیں ہو سکتا۔ تو ایسے ہی جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز سے تحلیل (فراغ عن الصلوٰۃ) ذکر تسلیم ہی ہے۔ تو ثابت ہوا کہ تسلیم بھی تکبیر کی طرح لازم ہے کہ اس کے بغیر نماز سے خارج نہیں ہو سکتا۔

ص ۱۶۱ س ۱۶ قِيْلَ لَهٗ الخ سے جواب کا ترجمہ" تو جواب یہ دیا جاتا ہے کہ بہت سی اشیاء ایسی ہیں کہ ان میں داخل ہونے کے لئے مخصوص شرائط اور طریقے ہیں۔ ان کے بغیر دخول درست نہیں ہوتا ہے۔ حالانکہ ان سے خارج ہونے کے لئے جو اسباب وشرائط متعین ہیں ان کی رعایت کر کے اور بغیر رعایت کئے دونوں طرح سے خروج صحیح ہو جاتا ہے انھیں میں بے شک ہم نکاح کو دیکھتے ہیں کہ کسی عورت سے عدت کی حالت میں نکاح کرنا ممنوع اور ناجائز ہے۔ اور جو شخص اسی حالت میں عقد نکاح کرے گا وہ اس نکاح کی وجہ سے عورت کے بضع کا مالک نہیں ہوگا اور نہ عورت پر اس عاقد کے لئے حقوق نکاح وحقوق زوجیت لاگو ہونگے۔ فی اشباہ لذالک کثیرۃ اس کے لئے نظائر بہت ہیں۔ ان کی وجہ سے کتاب بہت لمبی ہو جائے گی ۔ اور شوہر کو حکم

کیا گیا ہے کہ ایسی طلاق کے ذریعہ نکاح سے خارج ہوا کرے جس میں کوئی معصیت لازم نہ آئے۔ اور ایسے طہر میں طلاق دے کہ جس میں جماع نہ کیا گیا ہو۔ تو جو شخص مامور بہ طریقے کی خلاف ورزی کرتے ہوئے بیوی کو ایک طہر میں تین طلاق یا ایک جملہ میں تین طلاق یا حالت حیض میں طلاق دے تو شوہر گنہگار تو ہوگا لیکن اس منہی عنہ طلاق کی وجہ سے طلاق صحیح ہو جاتے گی۔

تو ثابت ہوا کہ جن اسباب سے بضع کا مالک ہو سکتا ہے وہ کیسے ہیں۔ اور وہ اسباب بھی متعین ہوتے کہ جن کے ذریعہ ملک بضع زائل ہو سکتا ہے وہ کیسے ہیں۔ اور ان اسباب کو اختیار کرنے سے ممانعت کی گئی ہے کہ جو مامور بہ ہیں یا ان میں سے بعض کو اختیار کرنے سے ممانعت ہے۔ لہذا جو شخص منہی عنہ طریقے سے نکاح میں داخل ہونا چاہے۔ تو داخل نہیں ہو سکتا۔ اور جب منہی عنہ طریقے سے نکاح سے خارج ہو جائے تو خارج ہونا معتبر ہو جاتا ہے۔ اور جب منہی عنہ کے ساتھ داخل نہیں ہو سکتا ہے۔ اور مامور بہ اور ممنوع دونوں طریقے سے خارج ہونا صحیح ہوتا ہے تو اسی پر نظر کرتے ہوئے مسئلہ صلوٰۃ کو سمجھنا چاہئے کہ مامور بہ کے خلاف (بغیر تکبیر تحریمہ) کے دخول صلوٰۃ درست نہیں ہو سکتا۔ اور مامور بہ (لفظ سلام کے ساتھ) اور مامور بہ کے خلاف (لفظ سلام کے بغیر) دونوں طریقے سے خروج عن الصلوٰۃ درست ہوگا۔

فریق ثانی کی دلیل

ص ۱۶۱ س ۲۵ وکان مما احتج بہ من ذھب الی انہ اذا رفع رأسہ من اخر سجدۃ من صلوتہ فقد تمت صلوتہ الخ

سے تقریباً چار سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عمرو بن العاصؓ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جو شخص اپنی نماز کے آخری سجدہ سے سر اٹھالے پھر اس کو حدث لاحق ہو جائے تو یقیناً اس کی نماز پوری ہو جائے گی۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ نماز میں آخری سجدے کے بعد کوئی فریضہ باقی نہیں رہتا ہے لہٰذا نہ قعدۂ اخیرہ فرض ہے اور نہ لفظ سلام۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے حضرت عمرو بن العاصؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

فریق ثانی کی دلیل کے جوابات

ان کی دلیل کے دو جوابات دیتے جاتے ہیں۔

جواب (۱) ص ۱۶۱ س ۲۹ قیل لھم ان ھذا الحدیث قد اختلف فیہ فرواہ قوم ھکذا ورواہ اخرون علی غیر ذالک

سے تقریباً ساڑھے تین سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت عمرو بن العاص سے دوسری روایت بھی موجود ہے۔ جس میں اس بات کی صراحت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جب امام اپنی نماز

پوری کرلے پھر قعدہ کرکے حدث کرے یا مقتدیوں میں سے کوئی امام کے ساتھ نماز مکمل کرے اور سلام سے پہلے حدث لاحق ہوجائے تو یقیناً اس کی نماز پوری ہوجائے گی اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سلام تو فرض نہیں ہے لیکن قعدہ اخیرہ فرض ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی پہلی روایت میں قعدہ اخیرہ کا ذکر نہیں ہے۔ اور عدم ذکر عدم وجود کو مستلزم نہیں ہوتا ہے۔ لہذا ہم تطبیق یوں کریں گے کہ روایت اولیٰ میں قعدہ کے متعلق کوئی حکم مذکور نہیں ہے نہ ثبوت کا ذکر ہے اور نہ نفی ثبوت کا۔ لہذا وہ روایت قعدہ اخیرہ کے متعلق ساقط ہے اور روایت ثانیہ میں قعدہ اخیرہ کے متعلق صراحت موجود ہے کہ قعدہ اخیرہ فرائض صلوٰۃ میں سے ہے۔ لہذا روایت ثانیہ قعدہ اخیرہ کی فرضیت کے ثبوت پر ناطق ہے۔ اور اصول حدیث کا قاعدہ ہے کہ جب روایت ساقط اور روایت ناطق کے درمیان تعارض ہوجائے تو روایت ناطق کو ترجیح حاصل ہوتی رہی ہے۔ اسی لئے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت اولیٰ کے ذریعہ سے قعدہ اخیرہ کی فرضیت کا انکار کرنا ہرگز درست نہیں ہوسکتا۔

جواب ۲ قال ابوجعفر فهذا معناه غير معنى الحديث الاول وقد روى هذا الحديث ايضا بلفظ غير هذا (ص ۱۶۲ س ۱۸) سے تقریباً ساڑھے چار سطروں

میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت اولیٰ حضرت عبداللہ بن مبارکؒ کے طریق سے ثابت ہے۔ اور یہاں پر دوسری روایت جو امام سفیان ثوریؒ کے طریق سے مروی ہے۔ اور اس میں اس بات کی وضاحت ہے کہ مصلی جب اپنی نماز کے آخری سجدہ سے سر اٹھائے اور تشہد پورا کرلے پھر حدث لاحق ہو جائے تب اس کی نماز پوری ہو جاتی ہے۔ اعادہ لازم نہیں ہے۔ تو اس روایت سے بھی قعدہ اخیرہ کی فرضیت ثابت ہوتی ہے۔ اور روایت اولیٰ کا مدار ابن مبارکؒ پر ہے اور موجودہ روایت کا مدار سفیان ثوریؒ پر ہے۔ اور دونوں حفاظ حدیث اور ائمہ جرح و تعدیل میں سے ہیں۔ کسی کی روایت کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہو سکتی لیکن اتنی بات ضرور ہے کہ عبداللہ بن مبارکؒ کی روایت مجمل اور سفیان ثوریؒ کی روایت مفصل ہے۔ اور اصول حدیث کا قاعدہ ہے کہ جب روایت مجمل اور روایت مفصل کے درمیان تعارض ہو جائے تو روایت مفصل کو ترجیح ہوتی ہے۔ لہذا سفیان ثوریؒ کی روایت کو ترجیح ہوگی۔ اور قعدہ اخیرہ کی فرضیت کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔

فریق ثالث کے دلائل

فریق ثالث کی طرف سے تین دلیلیں پیش کیجاتی ہیں

دلیل ۱ ص ۱۶۲ س ۸ واحتج الذین قالوا لا تتم الصلوٰۃ حتی یقعد فیھا قدر التشھد سے تقریباً آٹھ سطروں میں یہ

دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن مسعودؓ کا ہاتھ پکڑ کر ان کو وہ تشہد سکھایا ہے جو باب التشہد میں تشہد ابن مسعودؓ کے نام سے گذرا ہے۔ اور تشہد سکھانے کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم تشہد کے بقدر بیٹھ جاؤ۔ یا تشہد کے بقدر التحیات پوری کر لو تو تمہاری نماز پوری ہو جائے گی۔ تو اگر قعدہ اولیٰ ہے تو قیام کے لئے کھڑے ہو سکتے ہو۔ اور اگر قعدہ اخیرہ ہے تو بیٹھ کر بقیہ نماز پوری کر سکتے ہو۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا ہے کہ **لا صلوٰۃ الا بتشہد** تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کم ازکم تشہد کا پڑھنا یا تشہد کے بقدر قعدہ کرنا فرض ہوگا۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتابؒ نے ابن مسعودؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ نیز ابن مسعودؓ کے شاگردوں نے حضرت ابن مسعودؓ سے مذکورہ حدیث شریف کو مرفوعاً نقل فرمایا ہے۔ پھر حضرت ابن مسعودؓ کا فتویٰ بھی نقل فرمایا ہے۔ ان کا فتویٰ یہ ہے کہ تشہد اتمام صلوٰۃ کا سبب بنتا ہے۔ اور تسلیم اتمام صلوٰۃ کے اعلان کا باعث بنتا ہے۔ تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ اتمام صلوٰۃ کے لئے تشہد لازم ہے اور تسلیم لازم نہیں ہے۔

دلیل ۲ ص ۱۶۲ س ۱۴ **ثم قد روی عن رسول اللہ ﷺ** سے تقریباً ساڑھے چھ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ جب آدمی نماز کے قعدہ اخیرہ سے کھڑا ہو جائے تو اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔

۱- کوئی فرض اور رکن صلوٰۃ چھوڑ کر کھڑا ہو گیا ہو مثلاً کوئی سجدہ چھوڑ کر کھڑا ہو گیا ہو تو یہ قیام فساد صلوٰۃ کا سبب بن جاتا ہے۔ سجدہ سہو سے اس کی تلافی نہیں ہو سکتی۔

۲- کوئی سنت یا واجب ترک کر کے کھڑا ہو جائے تو یہ قیام فساد صلوٰۃ کا سبب نہیں بنتا بلکہ سجدہ سہو سے اس کی تلافی ہو جاتی ہے۔ اور یہ بات مسلّم ہے کہ سجدہ ترک کرنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ اور سلام ترک کرنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی ہے بلکہ سجدہ سہو سے کام چل جاتا ہے۔

تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ سجدہ وغیرہ کی طرح لفظ سلام فرض نہیں ہے۔ تو ہمارا یہ دعویٰ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے مترشح ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز میں چوتھی رکعت کے بعد سلام پھیرے بغیر پانچویں رکعت پڑھ لی پھر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے اس فعل کا علم ہوا تو سجدہ سہو فرمالیا اور نماز مکمل فرمالی۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ سلام ترک کر کے پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہو جانا مفسدِ صلوٰۃ نہیں ہے اس لئے کہ سلام فرض نہیں ہے۔ اور اس کے برخلاف سجدہ چھوڑ کر کے کھڑا ہو جانا مفسدِ صلوٰۃ ہے اس لئے کہ وہ فرض ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ لفظ سلام سجدہ کی طرح فرض نہیں ہے بلکہ سنت یا واجب ہے

دلیل ۳ — وقد روی ایضاً فی ص ۱۶۲ س ۲۲ حدیث ابی سعید

ن الخدریؓ سے تقریباً ساڑھے چار سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی نماز پڑھے اور اس کو شک ہو جائے کہ تین رکعت پڑھی ہیں یا چار رکعت تو جس جہت پر یقین ہو اس جہت کو اختیار کرے اور شک دور کر کے آخر میں سجدہ سہو کرے تو اسکی نماز پوری ہو جائے گی۔ اور یہاں پر دو مسئلے الگ الگ ہیں

مسئلہ ۱ نمازی کا یقینی رجحان چار رکعت پڑھنے پر ہے حالانکہ نفس الامر میں تین رکعتیں پڑھی تھیں تو اس کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب نمازی کو تین رکعت پڑھنے کا یقین نہیں ہے بلکہ چار رکعت کا یقین ہے اور سجدہ سہو کے ساتھ نماز پوری کر لی ہے تو اس کی نماز مکمل ہو جائے گی اور سجدہ سہو وسوسہ میں ڈالنے والے شیطان کے لئے رسوائی اور ذلت کی چیز ہو جائے گی۔

مسئلہ ۲ نمازی کا یقین تین رکعت پڑھنے پر ہے لیکن نفس الامر میں چار رکعت پڑھ چکا تھا اس کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ اپنے یقین پر عمل کرتے ہوتے ایک رکعت مزید پڑھ لے تاکہ یقین کے مطابق چار رکعت ہو جائیں اور نفس الامر میں جو زائد ہو چکا ہے وہ نفل اور فاضل چیز ہے۔ اس کی وجہ سے نماز پر کوئی زد نہیں آئے گی۔ تو ہم نے یہاں مسئلہ ۲ کے ذریعہ سے یہ استدلال کیا ہے کہ سلام چھوڑ کر پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہونا مفسدِ صلوٰۃ نہیں ہے۔ تو معلوم ہوا کہ سلام

سجدہ وغیرہ کی طرح فرض نہیں ہے ورنہ اعادہ لازم ہو جاتا۔

اشکال یہاں پر یہ ضمنی اشکال وارد ہوتا ہے کہ جو لوگ قعدہ اخیرہ کو فرض کہتے ہیں۔ ان کے قول کے اعتبار سے نفس الامر میں پانچ رکعتیں پڑھنے کی صورت میں نماز فاسد ہو جانی چاہیئے۔ اس لئے کہ قعدہ اخیرہ ان کے نزدیک سجدے کی طرح فرض ہے اور فرض چھوڑ کر کھڑے ہوتے کی صورت میں نماز فاسد ہو جاتی ہے۔

جواب فساد صلوٰۃ کا مدار ترک فرض اور ترکِ رکن پر یقین ہونے پر ہے۔ اور یہاں پر ترکِ فرض پر یقین نہیں ہے اس لئے کہ نمازی کا یقین تین رکعت پڑھنے پر ہے اگرچہ نفس الامر میں چار رکعت پڑھ لیا تھا۔ اور مزید ایک رکعت کے لئے کھڑا ہو جانا ترک فرض پر یقین نہ ہونے کی وجہ سے ہے۔ اس لئے نماز فاسد نہیں ہوگی۔ لہٰذا اگر نمازی نے پانچ رکعت پڑھ لی ہیں اور بعد میں یہ علم ہو جائے کہ چوتھی رکعت پر نہیں بیٹھا ہے تو نماز فاسد ہو جائے گی اور اعادہ واجب ہو جائے گا۔

حاصل بحث

ص ۱۶۲/۲۷ فکان تصحیح معانی الآثار فی ھذا الباب سے تقریباً ڈھائی سطروں میں یہ نتیجہ مرتب فرماتے ہیں کہ ہمارے سامنے تین قسم کی روایات آئی ہیں۔

روایت نمبر ۱: حضرت علیؓ کی روایت۔ جس سے معلوم

ہوتا ہے کہ سلام فرض ہے۔

روایت ۲ حضرت عمرو بن العاصؓ کی روایت۔ جو دو طریقوں سے ثابت ہے۔

طریقہ ۱ سے معلوم ہوتا ہے کہ لفظ سلام۔ اور قعدہ اخیرہ میں سے کوئی فرض نہیں ہے۔

طریقہ ۲ سے معلوم ہوتا ہے کہ قعدہ اخیرہ تو فرض ہے لیکن لفظ سلام فرض نہیں ہے۔

روایت ۳ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت۔ ان کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ قعدہ اخیرہ فرض ہے لیکن لفظ سلام فرض نہیں ہے۔ تو ان تینوں قسموں کی روایات میں سے حضرت علیؓ کی روایت ماقبل کی توضیحات اور جوابات کے ذریعہ سے فرضیتِ سلام پر مستدل نہیں بن سکتی۔ اور حضرت عمرو بن العاصؓ کی روایت کا طریقہ ۱ ان توجیہات کی بنا پر قابلِ استدلال نہیں بن سکتا۔ جو ماقبل میں گذرا ہے۔ اور طریقہ ۲ قعدہ اخیرہ کی فرضیت اور سلام کی عدم فرضیت پر قابلِ استدلال بن سکتا ہے جیسا کہ ماقبل میں گذرا ہے۔ اور ابن مسعودؓ کی روایت ہر اعتبار سے قعدہ اخیرہ کی فرضیت اور سلام کی عدم فرضیت پر مستدل بن سکتی ہے۔ لہذا تمام روایات کو جمع کرنے سے فریق ثالث کا مدعا ثابت ہوتا ہے کہ قعدۂ اخیرہ فرض ہے اور لفظ سلام فرض نہیں ہے۔

قعدہ اخیرہ کا حکم

اب قعدہ اخیرہ کی فرضیت کے متعلق مستقل بحث کی جاتی ہے۔ اس سلسلہ میں دو مذہب ہیں

مذہب ۱: عطاء بن رباحؒ، ابراہیم نخعیؒ، سعید بن مسیبؒ اور قتادہؒ وغیرہ کے نزدیک قعدہ اخیرہ فرض نہیں ہے۔

مذہب ۲: حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام اوزاعیؒ امام سفیان ثوریؒ۔ نیز امام احمد بن حنبلؒ امام شافعیؒ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک قعدہ اخیرہ فرض ہے

دلائل

مذہب ۱ کی دلیل ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱: ماقبل میں حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت ہے جو حضرت عبد اللہ بن مبارکؒ کے طریق سے گذری ہے۔ اور اس دلیل کا جواب بھی ماقبل میں گذر چکا ہے۔

نظر طحاویؒ

دلیل ۲: واما وجه ذالك من ص۱۶۲ س۲۹ طریق النظر سے تقریباً پانچ سطروں میں عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ قعدہ اخیرہ

ایسا قعدہ ہے جس میں تشہد پڑھا جاتا ہے اور نماز سے خارج ہونے کے لئے لفظ سلام بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ تو ہم نے اس سے پہلے قعدہ اولیٰ پر بھی غور کر کے دیکھا کہ وہ بھی ایک ایسا قعدہ ہے جس میں تشہد پڑھا جاتا ہے۔ اور تمام علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ قعدہ اولیٰ اور قعدہ اولیٰ کا تشہد فرض اور صُلبِ صلوٰۃ میں سے نہیں ہے۔ بلکہ سنت یا واجب ہے اور قعدہ اخیرہ کے متعلق اختلاف واقع ہوا ہے کہ وہ فرض ہے یا نہیں؟ تو قعدہ اخیرہ کے اختلافی مسئلہ کو قعدہ اولیٰ کے اجماعی مسئلے پر قیاس کرنا لازم ہے۔ اور قعدہ اولیٰ اور قعدہ اولیٰ کے اندر تشہد دونوں بالاتفاق فرض نہیں ہیں بلکہ سنت یا واجب ہیں۔ تو اس طرح قعدہ اخیرہ اور قعدہ اخیرہ کا تشہد اور سلام سب کے سب سنت یا واجب ہونے چاہئیں نہ کہ فرض۔

نیز ہم نے پوری نماز کی ہر رکعت کے قیام اور رکوع اور سجود وغیرہ کے بارے میں غور کر کے دیکھا کہ سب کا حکم ہر رکعت میں یکساں ہے کہ ہر رکعت کا قیام اور ہر رکعت کا رکوع اور ہر رکعت کے سجود سب یکساں طریقے سے فرض ہیں۔

تو اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ نماز کے اندر جتنے قعدے اور قعود ہوتے ہیں ان سب کا حکم بھی یکساں ہو۔ اور قعدہ اولیٰ کا فرض نہ ہونا سب کے نزدیک اجماعی مسئلہ ہے۔ اور قعدہ اخیرہ میں اختلاف ہے

لہذا قعدہ اخیرہ بھی قعدہ اولیٰ کی طرح فرض نہ ہونا چاہیے تاکہ نماز کے سارے قعدے ایک ہی حکم میں داخل ہو جائیں۔ لہذا ہماری اس عقلی دلیل سے قعدہ اخیرہ کا فرض نہ ہونا واضح ہو جاتا ہے۔

فریق ثانی کی طرف سے جواب

ص۱۶۳ سے واحتج علیھم الآخرون

تقریباً پانچ سطروں میں فریق ثانی کی طرف سے مذکورہ عقلی دلیل کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ تم نے یہ جو کہا ہے کہ قعدہ اولیٰ اور قعدہ اخیرہ ایک ہی حکم میں ہیں۔ یہ ہمیں مسلّم نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہم غور و خوض کر کے دیکھتے ہیں کہ قعدہ اولیٰ اور قعدہ اخیرہ کے درمیان حکم کے اعتبار سے بہت فرق ہے۔ جیسا کہ اگر مصلی قعدہ اولیٰ چھوڑ کر تیسری رکعت کے لئے پورا کھڑا ہو جائے اور کھڑے ہونے کے بعد اسے یاد آجائے تو قعدہ کی طرف لوٹ آنے کا حکم نہیں کیا جاتا ہے بلکہ قیام پر برقرار رہنے کا حکم ہے۔ اور اسکے برخلاف اگر مصلی قعدہ اخیرہ چھوڑ کر پورا کھڑا ہو جائے اور کھڑے ہونے کے بعد اس کو یاد آجائے تو اس کو قعدے کی طرف لوٹ آنیکا حکم ہے۔ قیام پر برقرار رہنا اس کے لئے جائز نہیں ہے۔ لہذا دونوں دو قعدوں کے درمیان بہت فرق ہے۔ اور جس قعدہ کی طرف لوٹ آنے کا حکم نہیں ہے وہ سنت یا واجب ہوگا۔ اور جس قعدہ کی طرف لوٹ آنے کا حکم ہے وہ فرض اور صلب صلوٰۃ میں سے ہوگا۔ لہذا تمہاری عقلی دلیل

قابلِ اعتبار نہیں ہو گی۔ اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کوئی آدمی اگر سجدہ چھوڑ کر قیام کے لئے کھڑا ہو جاتا ہے تو اس کو لوٹ کر سجدہ کرنے کا حکم ہے۔ اس لئے کہ سجدہ فرض اور صلبِ صلوٰۃ میں سے ہے۔ اور ایسا ہی قعدہ اخیرہ کا بھی حکم ہے اس لئے کہ قعدہ اخیرہ بھی صلبِ صلوٰۃ میں سے ہے۔

فریقِ اوّل کیطرف سے فریقِ ثانی کے جواب پر جرح

ص ۱۶۳ س ۱۱ فکان من الحجۃ علیھم للآخرین سے تقریباً سات سطروں میں فریقِ ثانی کے جواب پر یوں جرح کی جاتی ہے کہ تم نے جو قعدہ اخیرہ اور قعدہ اولیٰ کے درمیان فرق کرنے کے لئے علت بیان کی ہے وہ اس لئے نہیں ہے کہ قعدہ اولیٰ اور قعدہ اخیرہ کے درمیان حکم کے اعتبار سے فرق ہے بلکہ اس لئے ہے کہ یہاں پر ایک اصول ہے۔ اور وہ اصول یہ ہے کہ جب نمازی کوئی سنت چھوڑ کر کسی فرض میں داخل ہو جاتے تو سنت کی طرف لوٹ آنے کی اجازت نہیں ہوتی ہے کہ فرض میں برقرار رہنے کا حکم ہے۔ اور جب قعدہ اولیٰ سے تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہو جاتا ہے تو سنت سے فرض میں داخل ہونا ثابت ہو جاتا ہے اس لئے کہ قعدہ اولیٰ سنت یا واجب ہے۔ اور تیسری رکعت کا قیام فرض ہے۔ لہذا قیام سے قعود کی طرف لوٹ آنے کی اجازت نہیں ہو گی نیز یہ بھی اصول ہے کہ جب نمازی کسی سنت کو چھوڑ کر ایسی حالت میں داخل ہو جائے جو نہ سنت ہے اور نہ فرض تو

تو اس وقت نمازی کو سنت کی طرف لوٹ آنے کا حکم ہوتا ہے جیسا کہ اگر مصلی قعدہ اولی چھوڑ کر کھڑا ہونے لگے اور مکمل کھڑا نہ ہو تو یہ حالت نہ سنت کی ہے اور نہ فرض کی۔ لہذا مصلی کو قعدہ اولی کی طرف لوٹ آنے کا حکم ہوتا ہے اس لئے کہ کسی فرض میں داخل نہیں ہوا ہے۔ اسی طرح جب مصلی قعدہ اخیرہ چھوڑ کر پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہو جاتا ہے تو پانچویں رکعت نہ سنتِ صلوٰۃ میں سے ہے نہ واجب نہ فرض میں سے ہے۔ اس لئے مصلی کو قعدہ اخیرہ کی طرف لوٹ آنا ہوتا ہے۔ تو قعدہ اولی کی طرف لوٹ کر نہ آنے کا حکم۔ اور قعدہ اخیرہ کیطرف لوٹ کر آنیکا حکم ان ہی اصولوں کی بنا پر ہے نہ کہ تمہاری بیان کردہ دلیل کی بناء پر۔ لہذا تمہاری ماقبل میں بیان کردہ دلیل اپنی جگہ بالکل درست ہے۔ اور تمہارا جواب بے محل اور مخدوش ہوگا۔ اور **قال ابو جعفر فھذا ھو النظر** الخ سے امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ ان وجوہات سے قعدہ اخیرہ کی عدم فرضیت کے قائلین کی دلیل زیادہ مضبوط معلوم ہوتی ہے لیکن ہمارے علماء ثلثہ اس کے قائل نہیں ہیں بلکہ قعدۂ اخیرہ کی فرضیت کے قائل ہیں

فریق ثانی کی دلیل

ص ۱۶۳ / ۱۸۶ **ولکن ابا حنیفۃ وابا یوسف ومحمدا رحمھم اللہ تعالی ذھبوا فی ذالک الی قول الذین** سے آخر باب تک فریق ثانی کی طرف سے یہ دلیل پیش کیجاتی ہے کہ تم نے عقلی دلیل

جو کچھ بھی پیش کی ہے وہ اپنی جگہ درست ہے لیکن تمہاری یہ دلیل تم سے بڑے بڑے حضرات اجلہ تابعین تسلیم نہیں کرتے ہیں۔ اور اجلہ تابعین میں سے حضرت حسن بصریؒ اور عطاء بن ابی رباحؒ وغیرہ سے اس کے خلاف فتویٰ ثابت ہے کہ قعدہ اخیرہ بقدر تشہد لازم اور فرض ہے اور اسکے بغیر نماز سے فراغت حاصل کرنا جائز نہ ہوگا۔ نیز ابن مسعودؓ کی روایت سے ماقبل میں واضح ہو چکا ہے کہ قعدہ اخیرہ فرض ہے۔ لہٰذا تمہاری عقلی دلیل سے قعدہ اخیرہ کا انکار مسلّم نہیں ہو سکتا۔

مسلسل پانچ فتاوے

فتویٰ ۱ ص ۲۲۵ الف ۲۶ کیا فرماتے ہیں علماء دین مفتیان شرع متین مسائل ذیل کے بارے میں

(۱) خروج عن الصلوٰۃ کے لئے لفظ سلام سنت ہے یا واجب یا فرض؟

(۲) دونوں سلاموں کا حکم یکساں ہے یا الگ الگ؟

مفصل مع حوالہ تحریر فرمائیں عین نوازش ہو گی

المستفتی

کلیم اللہ غفرلہ

مقام فتح پور، پوسٹ کملاپور

ضلع سیتاپور، یوپی

پن، ۲۶۱۳۰۲

باسمہ سبحانہ وتعالیٰ

الجواب وباللہ التوفیق ——— حامداً ومصلیاً ومسلماً

(۱) حضرات حنفیہ کے نزدیک خروج عن الصلوٰۃ کے لئے لفظ سلام واجب ہے اور لفظ علیکم واجب نہیں ہے بلکہ سنت یا مستحب ہے واما الخروج بلفظ السلام فهو واجب عندنا للمواظبة عليه السلام عليه الخ۔ شرح کبیری ص۲۹۱، البحر الرائق ج۱ ص۳۲۰، عالمگیری ج۱ ص۷۶، شرح نقایہ ج۱ ص۸۱، مراقی الفلاح ص۱۳۶، واصابة لفظ السلام وما زاد سنة او ندب الخ فتاویٰ تاتارخانیہ ج۱ ص۵۱۰۔

(۲) حضرات حنفیہ کا فتویٰ اسی پر ہے کہ دونوں سلام واجب ہیں۔ اور حکم وجوب میں دونوں کا حکم یکساں ہے۔ اور یہی صحیح ہے۔ ویجب لفظ السلام مرتين في اليمين واليسار الخ مراقی الفلاح ص۱۳۶ ولفظ السلام مرتين فالثاني واجب على الاصح الخ الدر المختار کراچی ج۱ ص۴۶۸، شرح نقایہ ج۱ ص۸۱، غنیۃ المستملی شرح کبیری ص۳۶۷ فقط

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم
کتبہ شبیر احمد عفا اللہ عنہ
۲ رجمادی الثانی ۱۴۱۱ھ

الجواب صحیح

احقر محمد سلمان منصورپوری نائب مفتی جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد

فتویٰ ۲

۲۲۵۳
الف ۲۶

باسمہ سبحانہ و تعالیٰ

کیا فرماتے ہیں علماء دین، مفتیان شرع متین مسئلہ ذیل کے بارے میں:

کہ امام قعدہ اولیٰ میں بیٹھ کر تشہد پڑھ رہا تھا۔ اتنے میں ایک شخص آیا اور امام کے ساتھ شریک ہو گیا۔ اس کے بیٹھتے ہی امام تشہد پورا کرکے کھڑا ہو گیا۔ تو اب یہ شخص تشہد پڑھ کے کھڑا ہوگا یا بغیر تشہد پڑھے امام کے ساتھ امام کی اتباع کرتے ہوئے کھڑا ہو جائے۔ اس لئے کہ یہاں اس شخص پر اتباع امام بھی واجب اور قعدہ و تشہد پڑھنا بھی واجب ہے تو وہ کیا کرے۔؟

المستفتی
محمد عمر
مدرس مکتب اسلامیہ نور العلوم
جیولی تشاہ عالم پور
پوسٹ کملاپور، ضلع سیتاپور یوپی

باسمہ سبحانہ و تعالیٰ

الجواب وباللہ التوفیق حامداً و مصلیاً و مسلماً

ایسے حالات میں اس شخص پر لازم ہے کہ وہ اولاً قعدہ اور تشہد پورا کرے پھر اس کے بعد امام کی اتباع کرے۔ اور اصول و قاعدہ یہ ہے کہ جب نمازی پر دو واجب ایک ساتھ جمع ہو جائیں تو دونوں میں سے کسی ایک کو بھی ترک کرنا

جائز نہیں ہے بلکہ ایک میں تاخیر کرنا اور دوسرے کو پورا کرنا لازم ہے۔ اور یہاں اتباعِ امام بھی واجب، اور قعدہ اولیٰ بھی واجب ہے۔ تو اگر امام کا اتباع کرتا ہے تو ترکِ تشہد و ترک قعدہ لازم آتا ہے۔ اور اگر قعدہ و تشہد پورا کرتا ہے تو ترک اتباع امام لازم نہیں آتا بلکہ اتباع امام میں تاخیر لازم آتی ہے۔ اور ایسے حالات میں تاخیر واجب ہے اور ترکِ واجب جائز نہیں ہے۔ اور اگر اتباع امام کرکے قعدہ و تشہد ترک کر دیتا ہے تو نماز فاسد و واجب الاعادہ تو نہ ہوگی لیکن مکروہ تحریمی ہوگی۔

امداد الفتاویٰ جلد ۱ ص ۲۶۳، احسن الفتاویٰ جلد ۳ ص ۳۷۶، فتاویٰ رحیمیہ جلد ۴ ص ۳۰۱، فتاویٰ محمودیہ جلد ۲ ص ۲۵۷ — لو اقتدیٰ به فی اثناء التشهد الاول او الاخیر فحین قعد قام امامه او سلم ومقتضاه انه يتم التشهد ثم يقوم الخ (شامی)

(قوله) الحاصل ان متابعة الامام فی الفرائض والواجبات من غير تاخير واجبة فان عارضها واجب لا ينبغی ان يفوته بل ياتی به ثم يتابعه لان الاتيان به لا يفوت المتابعة بالكلية وانما يؤخرها. والمتابعة مع قطعه تفوته بالكلية فكان تاخير احد الواجبين مع الاتيان بهما اولىٰ من ترك احدهما بالكلية الخ۔

(قولہ) ولو لم یتم جاز معناہ صح مع الکراھۃ التحریمۃ ویدل ایضا تعلیلھم بوجوب التشھد الخ شامی کراچی ج۱ ص۴۹۶ بالفاظ دیگر فتاوی تاتارخانیہ ج۱ ص۵۵۵، فتاوی عالمگیری ج۱ ص۹۰، فتاوی قاضی خان ج۱ ص۹۶ ۔ فقط واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

کتبہ
شبیر احمد عفا اللہ عنہ
۱۴ر جمادی الثانی ۱۴۱۱ھ

الجواب صحیح
احقر محمد سلمان منصورپوری غفرلہ
نائب مفتی جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد
۱۴۱۱/۶/۵ھ

فتویٰ ۳۱

۲۲۹۴/الف ۲۶۵

باسمہٖ سبحانہٗ وتعالیٰ

کیا فرماتے ہیں علماء دین مسئلہ ذیل کے بارے میں کہ قعدہ اخیرہ فرض ہے یا واجب؟۔ راجح قول کیا ہے مدلل مع حوالہ تحریر فرمائیں۔ نوازش ہوگی۔

المستفتی
شکیل احمد، مقام ولوسٹ راما بھاری
متصل بسواں۔ ضلع سیتاپور
یوپی

باسمہ سبحانہ وتعالیٰ

الجواب وباللہ التوفیق حامدًا ومصلیًا ومسلمًا

بقدر تشہد قعدہ اخیرہ فرض اور رکن صلوٰۃ میں سے ہے۔ لہٰذا اگر قعدہ اخیرہ چھوڑ کر قیام کے لئے کھڑا ہوجائے اور جب نماز فجر میں تیسری رکعت۔ اور مغرب میں چوتھی رکعت، اور ظہر، عصر، عشاء میں پانچویں رکعت کے لئے سجدہ سے قبل یاد آجائے تو قعدہ کی طرف لوٹ آنا لازم ہے۔ اور اگر سجدہ کر لیا ہے تو نماز فرض باطل ہوجائے گی اور سجدہ سہو سے بھی تلافی نہیں ہوگی۔ کیونکہ سجدہ سہو سے رکن صلوٰۃ کی تلافی نہیں ہوتی ہے۔ **والقعود الاخیر قدر التشہد وھی فرض باجماع العلماء** الخ۔ البحر الرائق ص۲۹۴/۱، الدر المختار کراچی ص۴۴۸/۱، عالمگیری ص۷۱/۱، مراقی الفلاح ص۱۲۸، **ولو سھا عن القعود الاخیر کلہ او بعضہ عاد ویکفی کون کلا الجلستین قدر التشہد مالم یقیدھا بسجدۃ۔ (قولہ) وان قیدھا بسجدۃ عامدًا او ناسیًا او ساھیًا او مخطئًا تحول فرضہ نفلاً** الخ۔ الدر المختار کراچی ص۸۵/۲، جوہرہ ص۹۳/۱، مجمع الانہر ص۱۵۱/۱، ہدایہ ص۱۵۹/۱ فقط واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

کتبہ

شبیر احمد عفا اللہ عنہ

۱۵ جمادی الثانی ۱۴۱۱ھ

فتویٰ ۱۴۱

۲۲۶۵

باسمہٖ سبحانہ وتعالیٰ

الف ۲۶ — کیا فرماتے ہیں علماء دین، مفتیان شرع متین مسئلہ ذیل کے بارے میں کہ

کہ امام قعدہ اخیرہ میں تھا اتنے میں ایک شخص آیا، اور امام کے ساتھ شریک ہوگیا۔ اس شخص کے بیٹھتے ہی امام نے سلام پھیر دیا تو اب یہ شخص تشہّد پورا کرکے اپنی باقی نماز ادا کرے گا یا امام کے سلام پھیرنے کے بعد فوراً کھڑا ہوجائے گا۔ شریعت مطہرہ میں جو حکم ہو مدلل مع حوالہ تحریر فرمائیں۔ نوازش ہوگی۔

المستفتی
محمد عمر
ساکن فتحپور، پوسٹ کملاپور، ضلع سیتاپور
(یوپی)

باسمہٖ سبحانہ وتعالیٰ

الجواب وباللہ التوفیق — حامداً ومصلیاً ومسلماً

ایسے شخص پر لازم ہے کہ وہ امام کے سلام کے بعد اپنا تشہد پورا کرے۔ اور تکمیل تشہد کے بعد کھڑے ہوکر اپنی نماز پوری کرے۔ اور اگر تشہد چھوڑ کر امام کے سلام کے بعد فوراً کھڑا ہوجائے تو نماز تو ہوجائے گی۔ لیکن مکروہ تحریمی ہوگی۔ آجکل دیکھنے میں آتا ہے کہ عام لوگ اس

مسئلہ سے غافل ہیں۔ لو اقتدی بہ فی اثناء
التشہد الاول او الاخیر فحین قعد
قام امامہ او سلم ومقتضاہ انہ یتم
التشہد ثم یقوم الخ شامی کراچی ص۴۹۶ ج۱ ،
(وقولہ) ولو لم یتم جاز معناہ صح مع
الکراہۃ التحریمۃ الخ شامی ص۴۹۶ ج۱ ومن
ادرک الامام فی التشہد فقام الامام او
سلم فی آخر الصلوٰۃ قبل ان یتم المقتدی
تشہدہ قال الفقیہ ابو اللیث المختار
عندی انہ یتم تشہدہ لان التشہد من
الواجبات الخ فتاوی تاتارخانیہ ص۵۵۵ ج۱ ، ھکذا
قاضی خان ص۹۶ ج۱ ، عالمگیری ص۹۰ ج۱ ، غنیۃ المستملی
شرح کبیری ص۴۹۱ ۔ فقط واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

کتبہ

شبیر احمد عفا اللہ عنہ

۱۳ رجمادی الثانی ۱۴۱۱ھ

فتویٰ ۵

۲۲۶۴ / الف ۲۶

باسمہ سبحانہ وتعالیٰ

علماء دین شرع متین کیا فرماتے ہیں مسئلہ ذیل
کے بارے میں کہ۔

مقتدی کے لئے سنت اور مستحبات میں امام کا اتباع کرنا ضروری ہے یا نہیں؟ اگر ضروری ہے تو مقتدی اگر امام کے بائیں طرف سلام پھیرنے سے پہلے یا بائیں طرف کے سلام سے فارغ ہونے سے پہلے مقتدی سلام سے فارغ ہو جائے تو مقتدیوں کی نماز صحیح ہوگی یا نہیں؟

المستفتی

سیف الحق اسامی

متعلم مدرسہ شاہی مراد آباد، یوپی

جمادی الثانی ۱۴۱۱ھ

باسمہ سبحانہ وتعالیٰ

الجواب وباللہ التوفیق ــــــ حامداً ومصلیاً ومسلماً

سنن ومستحبات میں امام کا اتباع کرنا فرض یا واجب نہیں ہے بلکہ بدرجہ سنت اور مستحب ہے۔ وانہ لا تجب المتابعۃ فی السنن فعلاً (الی قولہ) فتکون سنۃ فی السنن الخ شامی کراچی ص۴۷۰ ج۱ تا ص۴۷۱ ج۱ اور اگر امام کے بائیں طرف سلام پھیرنے سے قبل مقتدی سلام سے فارغ ہو جائے تو مقتدی کی نماز فاسد نہیں ہوتی ہے ہاں البتہ بلا عذر متابعت ترک کرنے کی وجہ سے مقتدی کا یہ فعل مکروہ تحریمی ہوگا۔ لو اتم المؤتم التشہد بان اسرع فیہ وفرغ منہ قبل اتمام امامہ فاتی بما یخرجہ من الصلوٰۃ کسلامٍ او کلامٍ او قیامٍ جاز ای صحت

صلوته لحصوله بعد تمام الارکان ۔
لان الامام وان لم یکن اتم التشھد
لکنہ قعد قدرہ ۔ (الی قولہ) وانما
کرہ للمؤتم ذالک لترکہ متابعۃ الامام
بلا عذر الخ شامی کراچی ص ۵۲۵ ج ۱ فقط

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

کتبہ،

شبیر احمد عفا اللہ عنہ
۱۴ جمادی الثانی ۱۴۱۱ھ

باب الوتر

اس باب کے مباحث ہم کو اس طرح حل کرنا ہے کہ اولاً وتر سے متعلق اہم ترین دو مسئلے ۔ ثانیاً وتر کی تعدادِ رکعات میں ائمہ کا اختلاف ۔ ثالثاً ایک رکعت وتر کے قائلین کی دلیل ۔ رابعاً ان کی دلیل کا جواب ، خامساً وتر کی تین رکعت میں دو سلام کے قائلین کی دلیل ۔ سادساً ان کی دلیل کے دو جوابات ، اور ایک ضمنی اشکال ۔ سابعاً وتر کی تین رکعت میں ایک سلام کے قائلین کی گیارہ دلیلیں ۔ اور دس اشکالات وجوابات پر باب ختم کریں گے ۔

اولاً

باب الوتر کے تحت اہم ترین دو مسئلے ہیں ۔

مسئلہ ۱ نمازِ وتر واجب ہے یا سنت؟ تو اس سلسلہ میں ہدایہ ج ۱ ص ۱۲۴، بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۸۹، اوجز المسالک ج ۱ ص ۴۲۹، نیل الاوطار ج ۲ ص ۲۷۵، بذل المجہود ج ۲ ص ۲۲۲، کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ج ۱ ص ۳۳۶ تا ص ۳۳۹، میں دو مذاہب نقل کیے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نمازِ وتر واجب ہے۔

مذہب ۲ حضرت امام ابو یوسفؒ، اور امام محمدؒ، اور ائمہ ثلثہ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک نمازِ وتر واجب نہیں ہے بلکہ سنت ہے، اور حنفیہ کا فتویٰ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق وجوبِ وتر ہے۔

ثانیاً مسئلہ ۲ وتر کی نماز میں کتنی رکعتیں ہیں کہ وتر کی نماز ایک رکعت ہے یا تین رکعت؟ نیز اگر تین رکعت ہیں تو ایک سلام کے ساتھ ہے یا دو سلاموں کے ساتھ؟ اسی سلسلہ میں صاحبِ کتاب نے یہ باب باندھا ہے۔

چنانچہ اس کے متعلق حضرت شیخؒ نے حاشیہ لامع الدراری ج ۲ ص ۴۸، علامہ بنوریؒ نے معارف السنن ج ۴ ص ۱۶۷ تا ج ۴ ص ۱۶۹، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل المجہود ج ۲ ص ۲۲۴، علامہ عبدالرحمٰن جزریؒ نے کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ج ۱ ص ۳۳۶ تا ج ۱ ص ۳۳۹، علامہ عبدالرحمٰن مبارکپوریؒ نے تحفۃ الاحوذی ج ۱ ص ۳۳۹، حضرت جی مولانا یوسف صاحبؒ نے امانی الاحبار ج ۴ ص ۱۹۰ تا ج ۴ ص ۱۹۱ میں

تین مذاہب نقل کرتے ہیں۔

مذہب ۱ امام عطاء بن ابی رباحؒ، ابو ثورؒ، اسحاق بن راہویہؒ، داؤد بن علیؒ

اور امام قتادہؒ وغیرہ کے نزدیک، نیز ائمہ ثلثہ کے ایک قول کے مطابق وتر کی نماز صرف ایک رکعت ہے۔ البتہ حضرت امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ وتر ایک رکعت ہے لیکن اس سے قبل نفل کا شفع ہونا لازم ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر **قال ابو جعفر فذهب قوم الى هذا** کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کے قول مشہور کے مطابق وتر کی نماز تین رکعت ہے لیکن دو رکعت پر سلام کے ذریعہ سے فصل کرنا لازم ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر **وقال بعضهم الوتر ثلث ركعات يسلم في الاثنين منهن الخ** کے مصداق ہیں۔ لہٰذا ان کو فریق ثانی قرار دیں گے

مذہب ۳ امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور اہل کوفہ، فقہاء سبعہ، امام سفیان ثوریؒ، عبداللہ بن مبارکؒ وغیرہ کے نزدیک وتر کی نماز تین رکعت ہے۔ اور دو رکعت پر سلام کرنا جائز نہیں ہے بلکہ آخر میں ایک ہی سلام کرنا لازم ہے یہی لوگ کتاب کے اندر **فقال بعضهم الوتر ثلث ركعات لا يسلم الا في آخرهن الخ**

کے مصداق ہیں۔ لہذا ان کو فریقِ ثالث قرار دیں گے۔
اور صاحب کتاب نے فریق ثانی اور ثالث دونوں کو وَ
خالفھم فی ذالک آخرون کا مصداق
قرار دیا ہے۔

ثالثاً۔ دلائل

فریق اول کی دلیل

شروع باب کی وہ روایات ہیں کہ جن میں صاف طور پر موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وتر کی نماز ایک رکعت ہے۔ لہذا آپ کو وتر کی نماز کی ایک رکعت ہونے اور ایک ہی رکعت نماز وتر کی بنیاد ہونے کو تسلیم کرنا چاہئے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے دو صحابہ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے

صحابی ۱ :- حضرت ابن عمرؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۲ :- حضرت ابن عباسؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

رابعاً فریق اول کی دلیل کا جواب

ص ۱۶۴ س ۲ وکان قول رسول اللہ ﷺ الوتر رکعۃ من آخر اللیل قد یحتمل عندنا الخ سے تقریباً ڈیڑھ سطر میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ تمہاری پیش کردہ روایت میں جو الوتر رکعۃ کا لفظ آیا ہے یہ دو احتمال رکھتا ہے۔

احتمال ۱ : اسکا حکم ایسا ہی ہے جیسا کہ تم نے

کہا ہے کہ وتر کی نماز ایک ہی رکعت ہے۔

احتمال ۲ یہ ہے کہ ہم نے تمام نمازوں میں غور کر کے دیکھا ہے کہ نمازیں دو قسموں پر ہیں
۱ از قبیل فرائض۔ ۲ از قبیل سنن یا نوافل۔ تو ہم نے فرائض پر غور کر کے دیکھا کہ ان میں کوئی وتر ہے یا نہیں؟ تو ہمیں فرائض کل تین قسموں پر ملے ۱ چار رکعت والی جیسا کہ ظہر وغیرہ ۲ دو رکعت والی جیسا کہ فجر ۳ تین رکعت والی جیسا کہ مغرب۔ اور ایک رکعت والی کوئی نماز ہم کو از قبیل فرائض نہیں ملی۔ پھر ہم نے سنن و نوافل کی طرف غور کر کے دیکھا تو وہ دو قسموں پر ملی ہیں ۱ چار رکعت والی جیسا کہ ظہر و جمعہ کی سنن اور صلوٰۃ التسبیح وغیرہ ہیں۔
۲ دو رکعت والی جیسا کہ سنتِ فجر، سنت مغرب، اور تحیۃ الوضوء وغیرہ ہیں۔ نیز عام نفل نمازیں ہیں۔ تو ہمیں سنن و نوافل میں سے بھی کوئی نماز ایک رکعت والی نہیں ملی ہے۔ تو اگر وتر کو سنیتِ وتر کے قائلین کے مطابق سنن و نوافل میں سے قرار دیں تو اس کے لئے کوئی نظیر نہیں ملتی ہے۔ اس لئے کہ سنن و نوافل میں سے ایک رکعت والی کوئی نماز نہیں ہے۔ اور اگر ہم وجوبِ وتر کے قائلین کے مطابق وتر کو واجب اور فرض عملی قرار دیتے ہیں تو وتر کی نماز صلوٰۃ خمسہ کے مشابہ ہے، اور صلوٰۃ خمسہ کے اندر بھی کوئی نماز ایک رکعت والی نہیں ہے بلکہ تین رکعت والی ہیں جیسا کہ مغرب کی نماز کو وتر النہار کہا جاتا ہے۔ اور یہاں بھی وتر کی نماز تین رکعت ہی کی ہونی

چاہیے۔ اور مذکورہ حدیث شریف کا مطلب یہ ہوگا کہ دو رکعت اور شفع سے وتر نہیں بنتی ہے۔ بلکہ ان میں ایک رکعت کا اضافہ کرنے سے اس ایک رکعت کے ذریعہ سے ماقبل کا شفع وتر بن جاتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ نماز کے وتر بننے میں ایک رکعت کا بہت بڑا دخل ہے۔ اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک رکعت کو غلبہ دیتے ہوئے وتر کی نماز کے لئے **رکعۃ** کا لفظ مجازاً استعمال فرمایا ہے۔ لہٰذا جب تمہاری پیش کردہ روایت میں دو احتمال ہیں اسلئے بلا کسی دلیل و وجہ ترجیح کے کسی ایک کو ترجیح دے کر استدلال درست نہیں ہو سکتا۔ بلکہ کوئی دلیل شرعی ہونی چاہیے۔ اور ہم کو ابن عمرؓ کی روایت سے احتمال ۲ کی تائید میں دلیل شرعی مل گئی ہے جیسا کہ صاحب کتاب نے ص ۱۶۴/۳ **وقد بین ذالک** الخ سے تقریباً سولہ سطروں میں تائید پیش کی ہے۔ کہ حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک آدمی نے **صلوٰۃ اللیل** سے متعلق سوال کیا تو آپ نے جواب دیا کہ صلوٰۃ لیل دو رکعتیں ہیں۔ لیکن جب صبح ہونے کا اندیشہ ہو تو ایک رکعت مزید ملا کر ماقبل کے شفع کو وتر بنا کر وتر کی نماز پڑھ لو۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے حضرت ابن عمرؓ سے بارہ (۱۲) سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ لہٰذا تمہاری پیش کردہ روایت میں ایک رکعت سے مراد ایک رکعت کو ماقبل کی دو رکعتوں سے ملا کر پڑھنا مقصود ہے لہٰذا ایک رکعت

کی وتریت کا دعوی کسی طرح درست نہیں ہوسکتا۔

خامسًا فریق ثانی کی دلیل

ص ۱۶۴ س ۱۸ وقد حدثنا احمد بن داؤد بن موسیٰ سے تقریبًا ڈھائی سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے وتر کی دو رکعت پر سلام پھیر کر وتر کی تینوں رکعتوں میں فصل کر دیا۔ اور انہوں نے یہ فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایسا ہی کیا کرتے تھے کہ وتر کی تین رکعتوں میں دو سلام پھیرا کرتے تھے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ وتر کی نماز تین رکعتیں ہیں لیکن دو رکعت پر سلام پھیرنا لازم ہے۔

اشکال ص ۱۶۴ س ۲۰ وقوله يفصل بتسليمة يحتمل الخ سے ایک سطر میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ شفع وتر پر سلام میں دو احتمال ہیں۔

احتمال ۱ کہ یہاں پر تسلیمۃ سے مراد تشہد ہے کہ دو رکعت پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تشہد پڑھا ہے۔

احتمال ۲ یہاں پر تسلیمۃ سے مراد ایسا سلام ہے کہ جس کے ذریعہ سے نماز سے فراغت حاصل کی جاتی ہے۔ لہٰذا ابن عمرؓ کی روایت دو احتمال ہونے کی وجہ سے قابل استدلال نہیں ہوسکتی۔

جواب ص ۱۶۴ س ۲۱ فنظرنا فی ذالک سے سے تقریبًا چار سطروں میں یہ جواب

پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت میں دو احتمال ہیں۔ لیکن احتمال ۲ کو ترجیح حاصل ہے۔ یعنی سلام سے مراد ایسا سلام ہے کہ جس سے فراغت حاصل کی جاتی ہے نہ کہ تشہد۔ جیسا کہ امام نافعؒ سے مروی ہے کہ فرماتے ہیں کہ ابن عمرؓ وتر کی دو رکعتوں پر سلام پھیرنے کے بعد اپنے متعلقین میں سے کسی کو بعض ضروریات کے لئے بھی حکم فرمادیا کرتے تھے نیز بسا اوقات اپنے غلام کو کجاوا کسنے کا بھی حکم دیا کرتے تھے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ماقبل میں ابن عمرؓ کی روایت میں سلام سے مراد تشہد نہیں ہے بلکہ فراغ عن الصلوٰۃ کا سلام مراد ہے اس لئے کوئی اشکال کی بات نہیں ہے۔

سادسًا فریق ثالث کی جانب سے فریق ثانی کی دلیل کے جوابات

فریق ثانی کی دلیل کے دو جوابات دیئے جاتے ہیں

جواب ۱ وقد جاء عنہ من ص ۱۶۴ س ۲۵ رأیہ ایضًا سے تقریبًا ساڑھے سات سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ تمہارا یہ کہنا کہ وتر کی دو رکعت پر سلام پھیرنا لازم ہے۔ جو ابن عمرؓ کی روایت اور عمل سے ثابت ہے وہ ہم کو مسلّم نہیں ہے اس لئے کہ حضرت عقبہ بن مسلمؒ نے جب حضرت ابن عمرؓ سے نماز وتر کے متعلق سوال کیا تو حضرت ابن عمرؓ نے ان کو الزامی جواب دیا کہ کیا آپ وتر النہار کو جانتے ہیں؟

تو عقبہ بن مسلمؒ نے جواب دیا کہ ہاں وتر النہار مغرب کی نماز ہے تو حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ ایسے ہی وتر اللیل ہے۔ اور آپ نے وتر النہار کو صحیح پہچانا ہے۔ نیز حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ مسجد نبوی میں بیٹھے تھے۔ تو ایک آدمی نے کھڑے ہو کر حضورؐ سے وتر اور صلوٰۃ اللیل سے متعلق سوال کیا۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ صلوۃ اللیل مثنیٰ مثنیٰ ہے یعنی دو دو رکعتیں ہیں اور جب صبح ہونے کا خطرہ ہو تو دو رکعت کے ساتھ ایک رکعت مزید ملا کر وتر پڑھ لیا کرو۔ اسکا مطلب یہ ہے کہ دو رکعت پر سلام پھیرے بغیر تیسری رکعت کو ملا لیا جائے۔ جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ کے قول سے مترشح ہوتا ہے کہ کیا تم وتر النہار کو جانتے ہو یعنی وتر اللیل وتر النہار کی طرح ہے۔ تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کے نزدیک وتر کی نماز مغرب کی نماز کی طرح تین رکعتیں ہیں جن میں کوئی سلام نہیں ہے۔ اور اسی مفہوم کو حضرت ابن عمرؓ نے قول رسولؐ کے ذریعہ سے ثابت فرمایا ہے کہ دو رکعتوں کو ایک رکعت کے ساتھ ملا لو۔ اور کل ملا کر تین رکعتیں ہو جائیں گی۔ اور جس طرح مغرب میں دو رکعت پر سلام نہیں ہے ایسے ہی وتر کی بھی دو رکعت پر سلام نہ ہو گا۔ لہذا معلوم ہوا کہ ابن عمرؓ کی ماقبل کی روایت۔ اور اس روایت کے درمیان تعارض ہے۔ اس لئے ان کی روایت کے ذریعہ سے استدلال درست نہیں ہو سکتا۔

جواب (۲) ص ۱۶۵ / ۱ وقد بین ذالک ایضا سے تقریباً دو سطروں میں یہ جواب

دیا جاتا ہے کہ حضرت عامر شعبیؒ نے حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صلوٰۃ اللیل سے متعلق سوال کیا تو ان دونوں نے جواب دیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم رات میں تیرہ ۱۳ رکعتیں پڑھتے تھے۔ آٹھ رکعت تہجد، تین رکعت وتر۔ پھر دو رکعت طلوعِ فجر کے بعد سنتِ فجر پڑھا کرتے تھے۔ تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ وتر کی نماز تین رکعت بغیر فصل کے ہے۔ اس لئے کہ ابن عمرؓ کی ماقبل کی روایت سے استدلال درست نہیں ہو سکتا۔

ایک ضمنی اشکال

ص ۱۶۵ حدثنا سلیمان ابن شعیب سے تقریباً سوا دو سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ مطلب بن عبداللہ مخزومیؒ فرماتے ہیں کہ ایک آدمی نے حضرت ابن عمرؓ سے وتر کے متعلق سوال کیا تو حضرت ابن عمرؓ نے درمیان میں فصل کرنے کو کہا۔ تو اس آدمی نے کہا کہ درمیان میں فصل کرنے سے یہ خوف ہوتا ہے کہ لوگ وتر کو بُتیراء، دُم بریدہ نماز کہیں گے۔ تو حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ اگر آپ وتر کے سنت طریقہ کو چاہتے ہیں تو یہی سنت اللہ اور سنتِ رسول ہے۔ تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ درمیان میں فصل لازم ہے۔

جواب

مطلب بن عبداللہؒ کی روایت قابلِ استدلال نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ مطلب بن عبداللہؒ کے بارے میں ابن حجر عسقلانیؒ نے تقریب التہذیب میں کثیر التدلیس فرمایا ہے

اس لئے ایسے مدلس راوی کی روایت سے استدلال کسی طرح درست نہیں ہوسکتا۔

سابعًا فریق ثالث کے دلائل

اب یہاں سے آخیر باب تک فریق ثالث کی طرف سے بارہ دلیلیں اور دس اشکالات پیش کئے جائیں گے۔ اوران میں سے اولاً دس دلیلیں اور چھ اشکالات غیرمرتب طریقے سے پیش کریں گے۔ اس کے بعد ایک رکعت وتر کے قائلین کی طرف سے مسلسل چار اشکالات و جوابات۔ اور پھر آخر میں فریق ثالث کی دلیل ۱۱ پیش کرکے باب ختم کیا جائے گا۔

دلیل ۱ ص۱۶۵ س۸ وقد روی عن عائشة رض سے تقریبًا ساڑھے تین سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عائشہ رض سے مروی ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم وتر کی دو رکعت پر سلام نہیں پھیرا کرتے تھے۔ نیز یہ بھی بیان فرماتی ہیں کہ وتر کی تین رکعتیں ہیں اوران کے درمیان کوئی سلام نہیں ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ درمیان میں سلام کے بغیر وتر کی نماز تین رکعت ہے۔ یہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے وضاحت کے ساتھ ثابت ہے۔ اور ما قبل میں ابن عمر رض کی جتنی روایات گذری ہیں وہ سب کی سب عملِ رسول ؐ اور قولِ رسول ؐ کے حق میں مجمل ہیں۔ اوران مجمل روایات سے استدلال درست نہیں ہوسکتا۔ اور حضرت عائشہ رض

کی روایت عدم سلام کے حق میں مفصل ہے۔ اس لئے ان کی روایت پر عمل کرنا لازم ہوگا۔

حضرت صدیقہؓ کی تمام روایات کا ماحصل

ص۱۶۵ س۱۱ ثم قد روی عن عائشة بعد ذالك احادیث فی الوتر اذا کشفت رجعت الی معنی حدیث سعد الخ

یہاں سے تقریباً چار صفحات میں یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ نماز وتر سے متعلق حضرت صدیقہؓ سے مذکورہ روایات کے علاوہ اور بھی کافی تعداد میں روایات مروی ہیں جن کو ان کے گیارہ تلامذہ نے نقل فرمایا ہے۔

۱ سعد بن ہشامؒ ۲ عبداللہ بن شقیقؒ ۳ ابوسلمہ بن عبدالرحمٰنؒ ۴ عروہ بن زبیرؒ۔ ۵ حضرت اسود بن یزیدؒ ۶ حضرت مسروق ابن الاجداعؒ ۷ یحییٰ ابن جزارؒ ۸ حضرت عمرہ بنت عبدالرحمٰنؒ۔ ۹ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ ۱۰ عبداللہ بن قیسؒ ۱۱ حضرت سعید بن مسیبؒ صاحب کتاب نے حضرت عائشہؓ کے ان تمام شاگردوں کی روایات کو یہاں پر علی الترتیب جمع کردیا ہے۔ اب ہر ایک کی روایات کی تفصیل ہم آپ کے سامنے ایک ایک کرکے پیش کرتے ہیں۔

شاگرد ۱ حضرت سعد بن ہشامؒ، ان کے تین تلامذہ ہیں۔ ۱ زرارہ بن اوفیؒ ۲ یزید بن زریعؒ۔ ان دونوں کی روایات ماقبل میں گذر چکی

ہیں۔ جن میں واضح طور پر ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم وتر کی تین رکعتوں کے درمیان میں سلام نہیں پھیرا کرتے تھے بلکہ آخر میں ایک سلام کیا کرتے تھے۔

۳ حسن بصریؒ۔ ان کی روایت تین سندوں کے ساتھ ثابت ہے۔

سند ۱ ھشیم عن ابی حرۃؒ عن حسن بصریؒ عن سعد بن ھشامؒ عن عائشۃؓ۔ اس سند کی روایت میں حضرت صدیقہؓ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم رات میں اولاً دو رکعت ہلکی ہلکی پھر اس کے بعد آٹھ رکعتیں۔ پھر اس کے بعد وتر پڑھا کرتے تھے۔ اور ان میں دو احتمال ہو گئے ہیں۔

احتمال ۱ آٹھ رکعت میں سے دو رکعت کیساتھ مزید ایک رکعت ملا کر وتر پڑھا کرتے تھے۔ تو اس صورت میں کل گیارہ رکعتیں ہوں گی۔

احتمال ۲ ماقبل سے ملائے بغیر مستقل تین رکعتیں وتر پڑھا کرتے تھے۔ تو اس صورت میں کل تیرہ ۱۳ رکعتیں ہوں گی لیکن ان میں سے وتر کی دو رکعت پر سلام پھیرنا ثابت نہیں ہے۔

سند ۲ ابوالولید عن حصین بن نافع العنبری عن الحسن عن سعد بن ھشام عن عائشۃؓ۔ اس روایت میں حضرت صدیقہؓ

فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم آٹھ رکعتوں میں سے دو رکعتوں کے ساتھ مزید ایک رکعت ملا کر وتر پڑھا کرتے تھے۔ اور جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بدن بھاری ہو گیا تو آٹھ کے بجائے چھ رکعت کھڑے ہو کر پڑھتے تھے۔ اور ان چھ کے ساتھ ایک رکعت ملا کر وتر پڑھا کرتے تھے۔ پھر آخر میں دو رکعت بیٹھ کر پڑھتے تھے۔ اس میں آٹھ رکعت سے قبل ہلکی دو رکعتوں کا ذکر نہیں ہے۔ اور اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلی روایت کے دونوں احتمالوں میں سے احتمال ۱ کو ترجیح حاصل ہے کہ مستقل تین رکعتیں وتر کی نہیں پڑھا کرتے تھے بلکہ ماقبل کی دو دو رکعتوں کے ساتھ ایک رکعت مزید ملا کر وتر پڑھا کرتے تھے۔ اور درمیان میں سلام کا ذکر نہیں ہے۔ تو حضرت حسن بصریؒ کی ان دونوں روایات کا ماحصل زرارہ بن اوفیؒ اور یزید بن زریعؒ کی روایت کے موافق نکلتا ہے۔

سند ۳ ابوداؤد عن ابی حرۃ عن الحسن عن سعد بن ھشام عن عائشۃؓ۔ اس روایت میں حضرت صدیقہؓ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سونے سے قبل ہلکی ہلکی دو رکعتیں پڑھتے تھے۔ اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کا پانی اور مسواک تیار رہتا تھا۔ پھر بیدار ہو کر وضو اور مسواک کے بعد دو رکعتیں پڑھتے تھے پھر آٹھ رکعتیں کھڑے ہو کر پڑھتے تھے۔ اور ان کیساتھ

نویں رکعت ملا کر وتر پڑھا کرتے تھے۔ اور جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بدن بھاری ہوگیا تو بجائے آٹھ کے چھ رکعت پڑھا کرتے تھے۔ اور چھ کے ساتھ ایک ملا کر وتر کی نماز پڑھا کرتے تھے پھر بعد میں دو رکعت بیٹھ کر پڑھا کرتے تھے۔

تو ان تمام سندوں کی روایات کا ماحصل یہی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم رات میں تیرہ رکعتیں پڑھا کرتے تھے۔ جن میں وتر بھی شامل ہوتی تھی۔ اور وتر میں دو رکعت پر سلام پھیرنے اور نہ پھیرنے کے بارے میں کوئی ذکر نہیں ہے۔ اور عدم ذکر عدم وجود یا عدم ثبوت کو مستلزم نہیں ہوتا ہے بلکہ کوئی ایک جہت کا ثبوت نفس الامر میں ضروری ہوگا۔ اور زرارہ بن اوفیؒ کی روایت میں سلام نہ پھیرنے کی وضاحت ہے۔ اس لئے یہی مسلم ہوگا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ سلام پھیرے بغیر تیسری رکعت وتر کے لئے ملا لیا کرتے تھے۔ لہٰذا وتر کی دو رکعت پر سلام پھیرنا جائز نہ ہوگا۔ اور حضرت حسن بصریؒ کی تمام روایات کا ماحصل یہی نکلتا ہے کہ زرارہ بن اوفیؒ کی روایت کی طرح وتر کی تینوں رکعتوں کے درمیان کوئی سلام نہیں ہے بلکہ صرف آخر میں ایک ہی سلام ہے۔

حضرت عائشہؓ کے شاگرد ۲ عبداللہ بن شقیقؒ

ص ۱۶۵ س ۱۷ وقد روى عبد الله بن شقيق الخ سے تقریباً چار سطروں سے عبداللہ بن شقیقؒ کی روایت

پیش کی جاتی ہے۔ ان کی روایت میں اس کی وضاحت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم رات میں آٹھ رکعتیں پڑھا کرتے تھے۔ ان میں وتر کی نماز بھی ہوتی تھی۔ پھر فجر کی دو سنتیں بھی پڑھتے تھے۔

اس روایت کا ماحصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مستقل آٹھ رکعت پڑھنے سے پہلے جو ہلکی دو رکعتیں پڑھتے تھے ان کا تذکرہ اس روایت میں نہیں ہے۔ اور ان کو ملانے کے بعد عبداللہ بن شقیقؒ کی روایت کا ماحصل سعد بن ہشامؒ کی روایت کی طرح نکلتا ہے اور دونوں کی روایت میں کوئی تعارض نہ ہوگا۔ اس لئے کہ عبداللہ بن شقیقؒ کی روایت میں دو رکعت پر سلام پھیرنے کا تذکرہ نہیں ہے۔ اور سعد بن ہشامؒ کی روایت جو زرارہؒ کے طریق سے ثابت ہے اس میں سلام کا انکار ہے۔

حضرت عائشہؓ کے شاگرد ۳ ابو سلمہ بن عبد الرحمنؒ

ص ۱۶۶ س ۱۴ وقد روی ابو سلمہ بن عبد الرحمن فی ذالك سے تقریباً اکتیس ۳۱ سطروں میں ابو سلمہ بن عبد الرحمنؒ کی روایات پیش کی جاتی ہیں۔ اور ان کی روایات پانچ سندوں کے ساتھ ثابت ہیں۔

سند ۱ حدثنا ابان بن یزید عن یحیی بن ابی کثیر عن ابی سلمہ بن عبد الرحمن عن عائشۃ رضی اللہ عنھا۔ اس روایت کا ماحصل

یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم رات میں تیرہ رکعتیں پڑھا کرتے تھے۔ ان میں سے آٹھ رکعتوں کے ساتھ نویں رکعت ملا کر وتر کی نماز پڑھتے تھے پھر بیٹھ کر دو رکعت پڑھتے تھے۔ پھر اذانِ فجر کے بعد فجر کی دو رکعت سنتیں پڑھتے۔ یہ کل تیرہ ۱۳ رکعتیں ہو گئیں۔ صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ ان کی روایت میں دو احتمال ہیں۔

احتمال ۱ آٹھ رکعتوں کے ساتھ نویں رکعت ملا کر وتر پڑھا کرتے تھے اور ان نو رکعتوں میں سے تین رکعت وتر ہوتی تھی۔ اور چھ رکعت نفل۔ اور نفلوں کی دو دو رکعت پر سلام پھیرتے تھے۔ اور وتر کی دو رکعت پر سلام نہیں پھیرتے تھے بلکہ آخر میں ایک سلام کرتے تھے۔ تو اس صورت میں ابو سلمہ بن عبد الرحمٰنؒ کی روایت سعد بن ہشامؒ کی روایت کے موافق ہو جائیگی جو زرارہ بن اوفیؒ کے طریق سے ثابت ہے۔ نیز اس روایت میں وتر کے بعد دو رکعت نفل پڑھنے کا بھی اضافہ ہے۔

احتمال ۲ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تندرستی کے زمانہ میں اولاً چار رکعتیں پڑھتے تھے پھر آٹھ رکعتیں۔ اور ان میں سے دو کے ساتھ نویں رکعت وتر پڑھتے۔ اور اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بدن بھاری ہو جانے کے بعد وتر کے ساتھ نو رکعت نوافل پڑھنا مراد ہے۔ یعنی کہ آٹھ رکعتوں سے پہلے بجائے چار رکعت کے دو رکعت پڑھیں پھر آٹھ کے بجائے چھ رکعتیں

پڑھیں اور ساتویں رکعت ملا کر وتر کی نماز پڑھی۔ اور بعد میں دو رکعتیں ماقبل کی تلافی کے لئے بیٹھ کر پڑھی ہیں۔ تو اس سے بھی وتر کی نماز تین رکعت بغیر سلام کے ثابت ہوتی ہے۔ اور یہی ماقبل میں سعد بن ہشامؒ کی روایت کا مطلب ہے۔ جو زرارہ بن اوفیؒ کے طریق سے گذر چکی ہے۔

سند ۲ علی بن مبارك عن یحیٰی بن ابی کثیر عن ابی سلمہ عن عائشۃ رضی اللہ عنہا۔ اس روایت میں حضرت عائشہ صدیقہؓ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ رات میں تیرہ رکعتیں پڑھتے تھے۔ اولاً آٹھ رکعتیں، پھر بیٹھ کر دو رکعتیں۔ پھر فجر کی اذان کے بعد دو رکعت فجر کی سنت پڑھتے تھے۔ اس روایت میں وتر کا تذکرہ نہیں ہے۔ اور اگر وتر کو مان لیا جائے تو ماقبل کی روایت سے تعارض نہیں ہوسکتا۔ اور تیرہ رکعت کے لفظ سے وتر کا مفہوم خود بخود واضح ہوتا ہے۔ البتہ وتر کی دو رکعت پر سلام کا اثبات یا نفی میں کوئی ذکر نہیں ہے۔

سند ۳ اسمٰعیل بن ابی کثیر عن محمد بن عمرو عن ابی سلمہ عن عائشۃ رضی اللہ عنہا

اس روایت میں فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم رات میں گیارہ رکعتیں پڑھتے تھے۔ پھر اذان فجر کے بعد دو رکعت فجر کی سنتیں پڑھتے تھے۔ تو یہ کل تیرہ رکعتیں ہوگئیں۔ تو

ان روایات کا ماحصل بھی وہی نکلتا ہے کہ وتر کی نماز میں دو رکعت پر سلام پھیرنا کہیں بھی ثابت نہیں ہے

سند ۴ حامد بن یحیی عن سفیان عن ابن ابی لبید عن ابی سلمہ عن عائشہ رضی اللہ عنہا۔ اس روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم رمضان اور غیر رمضان ہر زمانہ میں رات میں کل تیرہ رکعت پڑھا کرتے تھے۔ اور ان میں فجر کی دو سنتیں بھی ہوتی تھیں۔ اور وتر سے متعلق کسی قسم کا ذکر نہیں ہے۔

سند ۵ مالک عن سعید بن ابی سعید المقبری عن ابی سلمہ عن عائشہ رضؓ۔ اس میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم رمضان اور غیر رمضان ہر زمانہ میں رات کی نمازیں گیارہ رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھا کرتے تھے۔ اور اس میں فجر کی دو سنتیں شامل نہیں ہیں۔ اور ان گیارہ رکعتوں کو اس ترتیب سے پڑھا کرتے تھے کہ اولاً نہایت خشوع کے ساتھ لمبی لمبی چار رکعتیں پڑھا کرتے تھے۔ پھر اسی طرح چار رکعتیں پھر اسی طرح تین رکعتیں پڑھتے تھے اور حضرت صدیقہ رضؓ کہتی ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ آپ وتر سے قبل سوتے ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ میری آنکھیں سوتی ہیں لیکن دل بیدار رہتا ہے۔ اسی روایت کے آخر میں تین رکعت پڑھنے

کا ذکر دو احتمال رکھتا ہے۔

احتمال ۱ ماقبل کی آٹھ رکعتوں میں سے دو رکعت کے ساتھ ایک رکعت ملا کر تین رکعت پڑھتے تھے۔ تو اس کا مطلب حضرت ابوسلمہؒ کی روایت جو ماقبل میں یحییٰ بن ابی کثیرؒ کے طریق سے گذری ہے اسی کے موافق ہوگا۔

احتمال ۲ وتر کے لئے مستقل تین رکعتیں پڑھتے تھے جو کہ سیاقِ حدیث سے واضح ہوتا ہے۔ تو اس صورت میں کل گیارہ ۱۱ رکعتیں ہو جائیں گی۔ اور حدیث کا مفہوم حضرت سعد بن ہشامؒ کی روایت کی طرح ہوگا۔ جو زُرارہ بن اوفیٰؒ کے طریق سے ثابت ہے۔ یعنی تین رکعت وتر ایک ہی سلام کیساتھ پڑھا کرتے تھے۔ اور دو۲ رکعت پر سلام کے ذریعہ سے فصل نہیں کیا کرتے تھے۔

حضرت عائشہؓ کے شاگرد حضرت عروہ ابن زبیرؒ ہیں

صاحبِ کتاب نے ص ۱۶۷/۱ وقد روی عروۃ بن زبیر عن عائشۃؓ فی ذالک سے تقریباً چوبیس ۲۴ سطروں میں حضرت عروہ بن زبیرؓ کی روایات پیش کرتے ہیں۔ ان کی روایات سات سندوں کے ساتھ مروی ہیں۔

سند ۱ یونس عن ابن وھب عن مالک عن ابن

شہاب عن عروہ عن عائشۃ رضی اللہ عنہا

اس روایت میں اس بات کی وضاحت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم رات کو گیارہ رکعتیں پڑھتے تھے، اور ایک رکعت کے ساتھ وتر پڑھتے تھے۔ اور فراغت کے بعد دائیں کروٹ پر آرام کرتے۔ پھر مؤذن کی اذان کے بعد دو رکعتیں پڑھتے۔ اس روایت کے اندر یوتر منہا بواحدۃ میں دو احتمال ہیں۔

احتمال ۱ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ گیارہ رکعتیں بدن بھاری ہوجانے سے پہلے کی ہیں۔ لہذا ان گیارہ رکعتوں میں شروع کی دو ہلکی ہلکی رکعتیں بھی شامل ہوں گی۔ اور ماقبل کی نوافل میں سے دو رکعت کے ساتھ ایک رکعت کو ملاکر وتر پڑھتے تھے۔

احتمال ۲ یہ بدن کے بھاری ہونے کے بعد کے زمانہ کی ہیں۔ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ چھ رکعتیں دو رکعتوں کے ساتھ ایک رکعت ملاکر وتر پڑھتے تھے۔ تو یہ کل نو رکعتیں ہوگئیں۔ اور بعد میں دو رکعتیں پڑھتے تھے۔ تو کل یہ گیارہ رکعتیں ہوجائیں گی۔ لہذا یہ روایات ماقبل میں سعد بن ہشامؒ وغیرہ کی روایت کے موافق ہوجائے گی۔ البتہ اس روایت میں نماز سے فراغت کے بعد دائیں کروٹ پر لیٹنے کا ذکر زائد ہے۔

سند ۲ ابن وھب عن یونس وعمرو بن الحارث وابن ابی زید عن عمرو بن شھاب عن

عروہ عن عائشۃ ۔ اس روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم عشاء اور فجر کے درمیان کل گیارہ رکعتیں پڑھتے تھے اور ہر دو پر سلام پھیرتے تھے۔ اور ایک رکعت کے ساتھ وتر پڑھتے تھے۔ اور اتنا لمبا سجدہ کرتے جتنے میں پچاس آیتیں پڑھی جا سکتی ہیں۔

سند ۳ ابو عامر العقدی عن ابن ابی ذئب عن الزہری

مثلہ ۔ ان دونوں روایتوں میں صاف طور پر موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہر دو رکعت پر سلام پھیرتے تھے اور وتر کی نماز ایک رکعت کے ساتھ پڑھتے تھے۔ تو اس میں دو احتمال ہیں۔

احتمال ۱ وتر کی دو رکعت پر سلام پھیرتے تھے۔ تو اس صورت میں فریق ثانی اور فقہاء مدینہ کا دعویٰ ثابت ہو جاتا ہے۔ اور فقہاء مدینہ سے امام مالکؒ وغیرہ مراد ہیں۔ نیز اس صورت میں روایات کے درمیان تعارض بھی لازم آجائے گا۔

احتمال ۲ وتر کے علاوہ بقیہ نوافل کی ہر دو رکعت پر سلام پھیرتے تھے۔ اور وتر میں تین رکعت پر سلام پھیرتے تھے۔ اور **یوتر بواحدۃ** کا مطلب یہ ہے کہ ماقبل کی دو رکعتوں کو بعد کی ایک رکعت کے ذریعہ وتر بنا دیتے تھے۔ اس صورت میں روایات کے درمیان تعارض لازم نہیں آتا ہے۔ اسی لئے یہی توجیہ زیادہ اولیٰ ہوگی۔

سند ۴ مَالك عن هشام بن عروہ عن ابيه عن عائشة رضـ

اس روایت میں صرف تیرہ رکعتیں پڑھنا ثابت ہے اور وتر کے متعلق کوئی ذکر نہیں ہے۔

سند ۵ وهب بن جرير عن شعبه بن حجاج عن هشام

بن عروہ عن ابيه عن عائشة رضہ۔ اس روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پانچ رکعت کے ساتھ وتر پڑھا کرتے تھے۔

سند ۶ ليث عن هشام بن عروہ عن عروہ عن عائشة رضہ

اس روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پانچ رکعتوں کے ساتھ وتر پڑھتے تھے۔ اور درمیان میں کہیں نہیں بیٹھتے تھے بلکہ پانچویں رکعت میں قعدہ کرتے تھے۔ پھر اس کے بعد سلام پھیرتے تھے۔

سند ۷ محمد بن اسحاق عن محمد بن جعفر عن

عروہ عن عائشة رضہ۔ اس روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پانچ رکعتوں سے وتر پڑھا کرتے تھے اور صرف آخری رکعت میں قعدہ کرتے تھے

مذکورہ روایات کا خلاصہ اور نتیجہ

ص ۱۶۷ س ۲۹ **فقد خالف عن روى هشام**

عن محمد بن جعفر عن عروۃ ماروی الزھری سے تقریباً تین سطروں میں یہ نتیجہ مرتب فرمانا چاہتے ہیں کہ حضرت عروہ بن زبیرؓ کی روایت کے درمیان تعارض واقع ہو چکا ہے۔ ابن شہاب زہریؒ کے طریق سے جتنی روایات ہیں ان سب میں دو رکعت پر سلام پھیرنا ثابت ہے۔ اور ہشام بن عروہؒ اور محمد بن جعفرؒ کے طریق سے جو روایات ہیں ان میں دو رکعت پر سلام پھیرنے کا انکار موجود ہے بلکہ پانچ رکعت پر سلام پھیرنا اور پانچ پر قعدہ کرنا ثابت ہے۔ لہٰذا حضرت عروہؒ کی جتنی روایات ہیں ان میں سے کسی سے بھی مسئلہ وتر پر استدلال درست نہیں ہو سکتا۔

حضرت عائشہؓ کے شاگرد ۵ حضرت اسود بن یزید

ان کی روایت ص ۱۶۸/۳ فنظرنا فی ذالک سے تقریباً تین سطروں میں دو سندوں کے ساتھ نقل کی گئی ہے۔ اور ان کی روایت میں نو رکعتوں کے ساتھ وتر پڑھنا ثابت ہے۔ یعنی ماقبل کی آٹھ رکعتوں میں سے دو رکعتوں پر نویں ملا کر وتر پڑھ لیا کرتے تھے۔ تو ان کی روایت سعد بن ہشام کی روایت کے موافق ہوگی۔

شاگرد ۶ حضرت عائشہؓ کے شاگرد ۶

امام مسروق ابن الاجدعؒ۔ ان کی روایت میں بھی ۹ رکعتوں کے ساتھ وتر پڑھنا ثابت ہے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب ضعیف ہو گئے تو بجائے سات رکعتوں کے ساتھ وتر پڑھا کرتے تھے۔ تو ان کی روایت کا ماحصل بھی اسود بن یزید کی روایت کی طرح سعد بن ہشامؒ کی روایت کی طرح ہو گی۔

شاگرد ۷

حضرت یحییٰ ابن الجزارؒ۔ ان کی روایت دو سندوں کے ساتھ ہے۔

سند (۱) عن الاعمش عن عمارہ عن یحییٰ بن الجزار عن عائشۃ رضی اللہ عنہا۔ ان کی روایت کا متن بھی اسود بن یزید کی روایت کی طرح ہے۔

سند (۲) حسن بن ربیع عن ابی الاحوصؒ عن الاعمش عن ابراھیم۔ اس سند کے اندر یوتر بتسع رکعات کا لفظ نہیں ہے بلکہ یصلی من اللیل تسع رکعات کا لفظ ہے۔ اب اوپر کے تینوں شاگردوں کی روایات میں نو رکعتوں سے وتر پڑھنے کا مطلب یہ ہو گا کہ ان میں سے تین رکعتیں وتر، اور بقیہ چھ رکعتیں

نفل ہیں۔ یہاں پر علم بدیع کے مطابق تسمیۃ الکل باسم الجزء کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے کہ وتر جزء ہے اور نو رکعتیں کل ہیں لیکن جزء کو غلبہ دے کر کل کے لئے جزء کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ اور یحییٰ بن جزارؒ کی روایت اسود بن یزیدؒ کی روایت کے یوں مخالف ہے کہ اسودؒ کی روایت میں یوتر بتسع رکعات۔ اور یحییٰؒ کی روایت میں یصلی من تسع رکعات کے الفاظ آئے ہیں۔ وتر کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

مذکورہ روایات کا ماحصل

ص ۱۶۸ س ۱۲ والدلیل علی ذالک سے تقریباً ساڑھے تین سطروں میں یہ نتیجہ مرتب فرماتے ہیں کہ یحییٰ بن جزارؒ کی روایت میں رات میں جو نو رکعت نماز پڑھنے کو کہا گیا ہے۔ یہ حالتِ ضعف سے پہلے کی ہے۔ اور حالتِ ضعف کے بعد سات رکعتیں پڑھی ہیں۔ تو اس صورت میں سعد بن ہشامؒ کی روایت کے موافق ہو جائے گی۔ اور اسود بن یزیدؒ، اور امام مسروقؒ کی روایت میں یہ جو کہا گیا ہے کہ نو رکعتوں کے ساتھ یا سات رکعتوں کے ساتھ وتر پڑھا کرتے تھے۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ نو رکعت کی صورت میں چھ رکعتیں نفل اور تین رکعتیں وتر ہوتی ہیں۔ اور چھ رکعت کی صورت میں چار رکعت نفل اور تین رکعت نفل ہوتی ہے۔ تو یہاں پر علم بدیع کا قاعدہ تسمیۃ الکل باسم الجزء کے قبیل سے وتر کو غلبہ دے کر وتر اور

تمام نوافل کا نام وتر رکھ دیا ہے۔

اظہارِ حقیقت

ص ۱۶۸ س ۱۵ غیر انا لم نقف بعد علی حقیقة الوتر سے تقریباً پون سطر میں یہ نتیجہ مرتب فرماتے ہیں کہ اب تک جتنی روایات ہمارے سامنے آئی ہیں۔ انمیں سے کسی میں بھی دو رکعت کے درمیان سلام پھیرنے اور نہ پھیرنے کی حقیقت پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ ہاں البتہ ماقبل میں سعد بن ہشامؒ کی روایت جو زرارہ بن اوفیؒ کے طریق سے گذری ہے اس میں اس کی وضاحت موجود ہے کہ درمیان میں سلام جائز نہیں ہے۔

کیفیتِ وتر

ص ۱۶۸ س ۱۶ فنظرنا ھل فی ذالک دلیل علی کیفیة الوتر ایضاً کیف ھی۔ یہاں سے تقریباً بیس ۲۰ سطروں میں کیفیتِ وتر سے متعلق حضرت عائشہؓ کی روایات پیش کی جاتی ہیں جو ان کے بقیہ شاگردوں سے مروی ہیں۔

شاگرد ۸ حضرت عمرہ بنت عبدالرحمنؒ

ان کی روایت دو سندوں کے ساتھ مروی ہے۔

دونوں کا ماحصل یہی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم وتر کی تین رکعتوں میں سے پہلی رکعت میں سورۃ اعلیٰ، دوسری

رکعت میں سورۃ کافرون ۔ اور تیسری رکعت میں سورۃ اخلاص اور معوذتین پڑھا کرتے تھے۔

شاگرد ۹ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضؓ

ان کی روایت ایک سند کے ساتھ مروی ہے۔ اور اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وتر میں تین رکعت پڑھنا اور تینوں میں سورہ اخلاص اور معوذتین پڑھنا ثابت ہے

شاگرد ۱۰ حضرت عبداللہ بن ابی قیسؒ

ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے۔ اور اس روایت میں اس طرح مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم وتر کی نماز چار رکعت اور تین رکعت کے ساتھ۔ اور آٹھ رکعت اور تین رکعت کے ساتھ ۔ اور دس رکعت اور تین رکعت کے ساتھ پڑھا کرتے تھے۔ یعنی ان میں سے تین رکعت وتر اور بقیہ نفل ہوتی تھی ۔ اور اس میں سات رکعتوں سے کم اور تیرہ رکعتوں سے زائد نہیں ہوا کرتی تھی ۔ اور وتر اور نفل سب کو ملا کر وتر اسلئے نام رکھا ہے کہ وتر کا تعلق ما قبل کے ساتھ بہت شدت کے ساتھ ہے۔ جس کی دلیل آئندہ سعید بن مسیبؒ کی روایت میں آنے والی ہے۔

شاگرد ۱۱ امام سعید بن مسیّبؒ

ان کی روایت میں حضرت صدیقہ رضؓ فرماتی ہیں کہ وتر کی نماز سات رکعت اور پانچ رکعت ہے۔ اور تنہا تین

رکعتیں بُتیرہ ہے۔ یعنی دم بریدہ ہوتی ہیں۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت صدیقہؓ وتر سے پہلے نوافل کے بغیر تنہا وتر پڑھنے کو مکروہ سمجھتی ہیں۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ماقبل کے نوافل کے ساتھ وتر کا تعلق بہت شدت کے ساتھ ہے۔ اس لئے سب کے مجموعہ پر شدتِ تعلق کی بنا پر وتر کا لفظ جاری کر دیا جاتا ہے۔ ان تمام روایات کا ماحصل یہ نکلتا ہے کہ وتر کی نماز تین رکعتیں ہیں۔ جن کی کیفیت حضرت عمرہ بنت عبدالرحمنؒ۔ اور حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی روایت سے ثابت ہے۔ لیکن ان میں کسی کی روایت میں دو رکعت پر سلام پھیرنے کا ذکر نہیں ہے۔ لہٰذا یہ تمام روایات ثبوتِ سلام کے متعلق ساکت ہیں۔ اور زرارہ بن اوفیٰ کی روایت ناطق اور واضح ہے۔ اور اس روایت سے درمیان میں سلام کا عدمِ جواز واضح طور پر معلوم ہوتا ہے۔

اشکال ۱ صـ ۱۶۹/۹ غیران مارواہ ہشام بن عروہ الخ سے تقریباً ایک سطر میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت عروہ بن زبیر کے شاگردوں میں سے ہشام بن عروہ اور محمد بن جعفر کی روایت میں اس بات کی وضاحت ہے کہ وتر پانچ رکعت پڑھتے تھے اور درمیان میں کہیں نہیں بیٹھتے تھے بلکہ آخر میں قعدہ کر کے سلام پھیرتے تھے۔

جواب یہ روایت اجماع کے خلاف ہے اسلئے

کہ پانچ رکعت مستقل وتر ہونا۔ اور پانچ رکعت کے درمیان میں کہیں نہ بیٹھنا یہ اجماع اور متواتر روایات کے خلاف ہے اور اس مضمون کی روایت کو نقل کرنے میں ہشام بن عروۃ اور محمد بن جعفرؒ نے اجماع کی مخالفت کی ہے۔ لہٰذا اجماع کے مخالف ہونے کی وجہ سے ان کی روایت قابلِ استدلال نہیں ہو سکتی۔ اور اسی کے موافق ایک روایت حضرت سلمہؓ سے صفحہ ۱۷۰/۲ میں آنے والی ہے۔ اور وہاں پر اس کا جواب بھی آنے والا ہے۔

فریق ثالث کی دلیل ۲ ص ۱۶۹/۸ وقد رويت عن عبد الله بن عباسؓ الخ سے تقریباً ڈیڑھ صفحہ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایات پیش کی جاتی ہیں۔ اور ان کی روایات چھ طریقوں سے ثابت ہے۔

طریقہ (۱) ص ۱۶۹/۹ فمن ذالك ما قد حدثنا سے تقریباً سات سطروں میں پیش کی جاتی ہیں کہ ان میں اس بات کی وضاحت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم رات میں تیرہ (۱۳) رکعتیں پڑھا کرتے تھے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے حضرت ابن عباسؓ کے تین شاگردوں سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

شاگرد ۱ حضرت ابو حمزہؒ سے ایک سند کیساتھ۔
شاگرد ۲ حضرت عکرمہ بن خالدؒ سے ایک سند کیساتھ۔
شاگرد ۳ حضرت سلمہ بن سہیلؒ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان روایات میں وتر سے متعلق کوئی تفصیلی روایت نہیں ہے۔ بس صرف تیرہ رکعتیں پڑھنا ثابت ہے۔

طریقہ (۲) فنظرنا فی ذالك صـ ۱۶۹ س ۱۶ سے تقریبًا ساڑھے آٹھ سطروں میں پیش کیا جاتا ہے۔ اس کے اندر اس کی وضاحت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم وتر کی نماز تین رکعت پڑھتے تھے۔ باقی درمیان میں سلام سے متعلق کوئی صراحت نہیں ہے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحبِ کتاب نے تین سندوں کے ساتھ نقل کیا ہے۔

سند ۱ حضرت علی بن عبد اللہؓ کے طریق سے۔

سند ۲ و ۳ حضرت محمد بن علیؒ کے طریق سے ثابت ہے۔ اور سند ۱ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں **ثم نام حتی سمعت غطیطه او خطیطه**۔ غطیطہ بمعنی خراٹے لینا۔ اور خطیط کے معنیٰ بھی یہی ہے۔

طریقہ (۳) واما سعید بن جبیرؒ صـ ۱۶۹ س ۲ سے تقریبًا پانچ سطروں میں پیش کیا جاتا ہے۔ اور اس میں ایسی بات ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم عشاء کے بعد اولاً چار رکعتیں پڑھیں۔ پھر پانچ رکعتیں پڑھیں۔ پھر دو رکعت پڑھ کر آرام فرمایا۔ یہاں تک کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خراٹے ہم سننے لگے۔ اس روایت کا ماحصل یہ نکلتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کل گیارہ رکعتیں ادا فرمائی ہیں لیکن وتر کے بارے میں

کوئی تفصیل بحث نہیں ہے۔

طریقہ (۴) ص ۱۶۹ س ۲۹ وقد روی عن ابن الزبیر سے تقریباً سات سطروں میں بیان کیا جاتا ہے کہ ابن عباس رض فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تین رکعت وتر پڑھتے تھے نیز یہ بھی فرماتے ہیں کہ حضور پہلی رکعت میں سورۃ اعلیٰ۔ دوسری رکعت میں سورۃ کافرون تیسری رکعت میں سورۃ اخلاص پڑھا کرتے تھے۔ اور ان تینوں کے درمیان سلام کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

طریقہ (۵) مع اشکال ۲

ص ۱۷۰ س ۱ واما کریب فروی عن ابن عباس رض سے تقریباً دس سطروں میں بطور اشکال و جواب کے، طریقہ ۵ پیش کیا جاتا ہے۔

اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ حضرت کریب بن ابی مسلم نے ابن عباس رض کی روایت یوں نقل فرمائی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم رات میں دس رکعت نفل پڑھتے تھے پھر ایک رکعت کے ساتھ وتر پڑھتے تھے۔ تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ وتر کی نماز یا تو صرف ایک رکعت ہے۔ اور یا تین رکعت ہیں۔ لیکن دو رکعت پر سلام پھیرنے کے ساتھ ہے۔ لہذا دو رکعت پر سلام کا انکار کرنا درست نہیں ہوسکتا۔

جواب فقد اخبر فی ھذا الحدیث سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ایک رکعت کے ساتھ وتر پڑھنے سے مراد ماقبل کی دو رکعتوں کیساتھ

ایک رکعت کو ملا کر وتر پڑھنا ہے ۔ نیز ابن عباس رضؓ کی روایت کریب بن ابی مسلم رحؒ کے طریق سے تین رکعتوں کے ساتھ وتر پڑھنا اگلی روایت جو ابراہیم بن منقذ رحؒ کے طریق سے آرہی ہے ۔ اس سے واضح طور پر ثابت ہے کہ اس لئے یہ اشکال قابل توجہ نہیں ہو سکتا ۔

طریقہ (۶) حدثنا یونس قال ص ۱۷۱/۱۸ حدثنا ابن وھب ۔ سے

تقریباً چار سطروں میں پیش کیا جاتا ہے ۔ اس روایت کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت ابن عباس رضؓ فرماتے ہیں کہ انہوں نے اپنی خالہ حضرت میمونہ رضؓ کے پاس رات گذاری تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نمازوں کا نظارہ فرمایا ۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اولاً دو رکعتیں پڑھیں پھر ثانیاً دو رکعتیں پڑھیں پھر ثالثاً دو رکعتیں پڑھیں ۔ پھر رابعاً دو رکعتیں پڑھیں ۔ پھر خامساً دو رکعتیں پڑھیں ۔ پھر سادساً دو رکعتیں پڑھیں پھر سابعاً وتر پڑھیں پھر آرام فرمایا ۔ پھر مؤذن کی اذان کے بعد فجر کی دو رکعت سنت پڑھی ۔

اس روایت کے اندر کل پندرہ رکعتیں ہو جاتی ہیں ۔ ان میں سے وتر کے بارے میں تفصیلی وضاحت نہیں ہے ۔ لہٰذا اس حدیث کو مسئلہ وتر کے حق میں ماقبل کی روایات کے ساتھ تطبیق دی جا سکتی ہے کہ یہاں پر بھی پہلے کی دو رکعتوں کے ساتھ ایک رکعت کو ملا کر وتر پڑھنا مراد لیا جا سکتا ہے ۔

فریق ثالث کی دلیل ۳

حضرت ابن عباسؓ کی رائے اور اجتہاد ص ۱۷/ س ۲۳

وقد روی عن ابن عباس من قوله فی ذالک شیئ سے تقریباً چار سطروں میں حضرت ابن عباسؓ کا فتویٰ پیش کیا جاتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ تنہا تین رکعت وتر پڑھنا دم بریدہ معلوم ہوتا ہے اس لئے کم از کم کل سات رکعتیں یا پانچ رکعتیں ہونی چاہئیں تھیں۔ وتر سے پہلے چار رکعت یا دو رکعت نفل ہونی چاہئے اس سے واضح ہوتا ہے کہ وتر نوافل سے الگ مستقل تین رکعتیں ہیں۔ اور مستقل نماز اس وقت ہو سکتی ہے جب کہ درمیان میں سلام نہ ہو۔ اس لئے کہ سلام قاطع صلوٰۃ ہے

اشکال ۳

ص ۱۷/ س ۲۷ **فان قال قائل** سے تقریباً دو سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ ہمارے پاس ایسی حجت موجود ہے جس سے حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک ایک رکعت وتر ہونا ثابت ہے ۔ چنانچہ ابن عباسؓ سے ایک آدمی نے سوال کیا کہ آپ کا کیا خیال ہے معاویہؓ کے بارے میں کہ وہ ایک رکعت سے وتر پڑھتے ہیں۔ تو حضرت ابن عباسؓ نے جواب دیا کہ معاویہؓ اچھا کرتے ہیں تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ ایک رکعت کے ساتھ وتر کو مشروع اور جائز سمجھتے ہیں۔

جواب

ص ۱۷/ س ۲۹ **قیل له قد روی عن ابن عباسؓ فی فعل معاویہؓ**

سے تقریباً پانچ سطروں میں یہ جواب پیش کیا جاتا ہے
کہ حضرت ابن عباسؓ نے سائل کو چپ کرنے کے لئے تقیہ
وتعریض اختیار کرتے ہوئے ایسا جواب دیا ہے۔ اس لئے
کہ سائل اس سوال کے ذریعہ سے حضرت معاویہؓ پر تنقید
کرنا چاہتا تھا اس لئے ایسا جواب دے کر سائل کو تنقید
سے روک کر چپ کر دیا ہے اور اپنے جواب سے یہ مراد لیا کہ
حضرت معاویہؓ بہت سے اچھے کام کرتے ہیں۔ اس کی
دلیل یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ براہ راست حضرت معاویہؓ
سے گفتگو کر رہے تھے۔ تو حضرت معاویہؓ کو ایک رکعت
وتر پڑھتے دیکھا تو حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اے حمار
اس کو تم نے کہاں سے لیا ہے؟
تو حضرت ابن عباسؓ کا اتنا بڑا سخت جملہ اس بات
کی واضح دلیل ہے کہ وہ ایک رکعت کے ساتھ وتر کو ہرگز
جائز نہیں سمجھتے تھے۔ اور سائل کے جواب میں تقیہ
کا طریقہ اختیار کر کے سائل کو خاموش کرنا مقصود تھا
اس لئے اشکال کی کوئی بات نہیں ہے۔

فریق ثالث کی دلیل ص ۱۷۵ ا **وقد روی عن ابن عباس فی الوتر انہ ثلاث**۔ یہاں سے تقریباً چھ سطروں میں یہ
دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ اور
حضرت مسور بن مخرمہؓ یہ دونوں عشاء کے بعد بعض
مسائل میں بحث ومباحثہ شروع کر دیا یہاں تک کہ
صبح صادق ہونے کے قریب ہوگیا۔ پھر حضرت ابن عباسؓ

نے آرام فرمایا پھر جب انھوں نے مدینۃ المنورہ کا بازار مقام زوراء
سے لوگوں کی آواز سنی تو بیدار ہو کر اپنے متعلقین سے
کہا کہ تمہارا کیا خیال ہے کہ میں سورج نکلنے سے پہلے
تین رکعت وتر، اور دو رکعت سنت پھر
دو رکعت فرض ادا کر سکتا ہوں یا نہیں ؟ تو ان کے
متعلقین نے کہا کہ ہاں آپ جلدی جلدی پڑھ لیجئے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ
کے نزدیک وتر کی نماز تین رکعت سے کم نہیں ہے اسلئے
کہ یہ ایسے وقت کا واقعہ ہے کہ جس میں طلوعِ شمس
کا اندیشہ ہو رہا تھا۔ اور ضیق وقت کی وجہ سے تین رکعت
وتر اور سنتِ فجر و فرض کی تکمیل میں خطرہ ہو رہا تھا پھر
اگر تین رکعت سے کم جائز ہوتی تو ایسے تنگ وقت میں
تین رکعت نہ پڑھتے بلکہ ایک رکعت پر کفایت کرتے
لیکن انہوں نے ضیق وقت کے باوجود تین رکعت پوری
کی۔ تو یہ ان کے نزدیک تین رکعت لازم ہونے کی واضح
دلیل ہے۔ اور حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ روایات کے
ذریعہ سے اب ہم یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ وتر کی نماز تین
رکعتیں ہیں اور درمیان میں کوئی سلام نہیں ہے۔ اسلئے کہ
ان کی روایات کے درمیان میں سلام کا کہیں ثبوت
نہیں ہوتا۔ لہذا اب حضرت ابن عباسؓ کی روایات
حضرت عائشہؓ کی روایات جو زرارہ ابن اوفیٰ عن
سعد بن ہشام عن عائشۃ کے طریق سے
ثابت ہیں ان کے موافق ہو جائے گی۔

فریق ثالث کی دلیل ۵ ص۱۷۱ س۱۱ وقد روی عن علیؓ سے تقریبًا

تین سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ وتر کی نماز تین رکعتیں ہیں۔ اور ان تینوں رکعتوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم عام طور پر نو سورتیں پڑھا کرتے تھے۔ پہلی رکعت میں سورۃ تکاثر، سورۃ قدر، اور سورۃ زلزال پڑھتے تھے۔ اور دوسری رکعت میں سورۃ والعصر اور سورۃ نصر اور سورہ کوثر پڑھا کرتے تھے۔ اور تیسری رکعت میں سورۃ کافرون اور سورۃ اخلاص پڑھا کرتے تھے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ وتر کی رکعتیں تین ہیں جن میں کوئی فصل نہیں ہے۔

فریق ثالث کی دلیل ۶ ص۱۷۱ س۱۴ وروی عمران بن حصینؓ سے

تقریبًا تین سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم وتر کی پہلی رکعت میں سورۃ اعلیٰ اور دوسری رکعت میں سورۃ کافرون، اور تیسری رکعت میں سورۃ اخلاص پڑھا کرتے تھے۔

تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وتر میں تین رکعتیں ہیں۔

اور درمیان میں فصل کا کوئی ثبوت نہیں ہے

فریق ثالث کی دلیل ۷ ص۱۷۱ س۱۷ وروی عن زید بن خالد

الجہنیؓ سے تقریبًا پانچ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت زید بن خالد جہنیؓ فرماتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز یاد کرنے کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم

کے گھر کی چوکھٹ پر یا خیمہ کی چوکھٹ پر ٹیک لگا لیتا تھا تو میں نے دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اولاً دو رکعتیں ہلکی ہلکی پڑھیں پھر لمبی لمبی دو دو رکعتیں ادا کیں پھر اس کے بعد دو رکعتیں ادا کیں اور پھر دو رکعتیں ادا کیں اور پھر وتر کی نماز ادا کی اور یہ کل تیرہ رکعتیں ہو گئیں۔

اس روایت میں **طویلتین** کا لفظ پے درپے تین مرتبہ آیا ہے تو اگر ہم ان کو کل چھ رکعتیں مان لیتے ہیں۔ تو کل نمازوں کا مجموعہ تیرہ رکعت نہیں ہوتا بلکہ پندرہ رکعتیں ہو جاتی ہیں۔ اور اگر ہم **طویلتین** کو تین مرتبہ تاکید کے لئے مان لیتے ہیں تو تیرہ رکعتیں پوری نہیں ہوتیں بلکہ گیارہ رکعتیں ہوتی ہیں۔ حالانکہ حدیث شریف میں تیرہ رکعتوں کا ذکر ہے۔ تو اس کی تطبیق کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ سب سے پہلے جو ہلکی ہلکی دو رکعتیں پڑھی ہیں ان کو مستثنیٰ کر دیا جائے اور طویلتین کی تکرار کو تاکید کے لئے نہ مانا جائے بلکہ برائے تکرار مانا جائے تو کل تیرہ رکعتیں ہو جائیں گی کہ تین رکعت وتر، بقیہ نوافل۔

حلّ عبارت

لَأَرْمُقَنَّ بمعنی **لَأَحْفَظَنَّ** ہے۔ اور **عَتَبَتُہٗ** بمعنی چوکھٹ۔ **فسطاط** بمعنی خیمہ کے ہیں۔

فریق ثالث کی دلیل ۸ — وقد روی عن ابی امامۃ رض (ص ۱۷۱ س ۲۲)

سے تقریباً نو سطروں میں حضرت ابوامامہ رض اور حضرت

ام الدرداءؓ کی روایت پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نو رکعتوں کے ساتھ وتر پڑھتے تھے اور جب بدن بھاری ہوگیا تو سات رکعت کے ساتھ پڑھتے تھے اور بعد میں بیٹھ کر دو رکعتیں پڑھتے تھے۔

نیز ابوامامہؓ کا فتویٰ یہ ہے کہ وتر کی نماز تین رکعت ہیں لہذا روایت میں بھی تین ہی معتبر ہوگی۔ نیز حضرت ام الدرداءؓ کی روایت کا ماحصل بھی یہی ہے۔

اشکال ۴ ص ۱۷۲/۲ وقد روی فی ذالك عن ام سلمة سے تقریبًا

دو سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت ام سلمہؓ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پانچ اور سات رکعتوں کے درمیان وتر پڑھا کرتے تھے اور ان کے درمیان کہیں بھی فصل نہیں کرتے تھے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ وتر کی نماز بغیر سلام کے پانچ یا سات رکعت ہیں۔

جواب ص ۱۷۲/۲ فقد یجوزان یکون هذا قبل ان یحکم الوتر سے تقریبًا

ایک سطر میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ پانچ یا سات رکعت پر وتر کا جو ثبوت ہے وہ اس زمانہ کا ہے جس میں وتر کا مستقل حکم نازل نہ ہوا تھا۔ اور وتر کی تعدادِ رکعت بھی متعین نہ ہوئی تھی۔ اور اس زمانہ میں اختیار تھا کہ جتنی رکعتوں کے ساتھ چاہے وتر پڑھے۔ اور بعد میں جب وتر کا حکم مستقل ہوگیا تو پہلا حکم منسوخ ہوگیا ہے اس لئے حضرت ام سلمہؓ کی روایت سے استدلال درست نہیں ہوسکتا۔

اشکال ۵ ص ۱۷۲ / ۵ وقد روی عن ابی ایوب ما یدل علی ان ذالک کان کذالک سے تقریبًا نو سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت ابو ایوب انصاری رضؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم پانچ رکعتوں کے ساتھ وتر پڑھو۔ اور اگر یہ نہ ہو سکے تو تین رکعت کے ساتھ وتر پڑھو اور اگر یہ نہ ہو سکے تو ایک رکعت کے ساتھ وتر پڑھو۔ نیز یہ بھی فرمایا کہ تمہیں اختیار ہے کہ چاہے تم پانچ رکعتوں سے وتر پڑھو یا تین رکعتوں سے یا ایک رکعت سے جسطرح چاہو پڑھ سکتے ہو۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تین رکعت کے مجموعہ کو وتر ثابت کرنا۔ اور اس سے زیادہ یا کم کو وتر میں شامل نہ کرنا۔ اور کمی زیادتی میں وتر کا انکار کرنا ہرگز درست نہیں ہو سکتا۔ بلکہ وتر ایک رکعت کے ساتھ بھی پڑھی جا سکتی ہے۔ اور تین سے زائد پانچ اور سات رکعتوں کے ساتھ بھی اس میں کوئی پابندی نہیں ہے۔

جواب ص ۱۷۲ / ۱۴ وقد اجتمعت الامۃ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی خلاف ذالک سے تقریبًا دو سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ابو ایوب انصاری رضؓ کی روایت منسوخ ہے۔ اور زمانۂ نبوت کے بعد اختیاری وتر کے عدم جواز پر تمام صحابہ کا اجماع ہو چکا ہے۔ اور تمام صحابہ کا خلاف شریعت پر اجماع ہو جانا یہ ممکن نہیں ہے۔ اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ میرے صحابہ گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتے۔

لہٰذا ابو ایوبؓ کی روایت سے استدلال درست نہیں ہو سکتا۔

دلیل نمبر ۹ ص ۱۷۲ س ۱۶ وقد روی عن عبد الرحمن ابن ابزیٰ سے تقریباً سات سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم وتر کی نماز تین رکعت پڑھتے تھے پہلی رکعت میں سورۃ اعلیٰ، دوسری رکعت میں سورۃ کافرون اور تیسری رکعت میں سورۃ اخلاص۔ اس لئے یہی مسلم ہو گا کہ وتر کی نماز تین رکعت ہے۔ اور مستدل اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ بیچ میں سلام نہ ہو۔ اس لئے کہ یہ قاطع صلوٰۃ ہے۔

اشکال نمبر ۶ ص ۱۷۲ س ۲۲ وقد روی عن ابی هریرۃ رضؓ سے تقریباً پانچ سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم وتر کی نماز تین رکعتوں کے ساتھ مت پڑھو بلکہ یا تو پانچ رکعتوں کیساتھ اور یا سات رکعتوں کے ساتھ پڑھا کرو، اور مغرب کی نماز کے مشابہ مت پڑھا کرو۔ اس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ وتر کی نماز تین رکعت نہیں ہے بلکہ پانچ یا سات رکعت ہے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے حضرت ابو ہریرہ رضؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے

جواب ص ۱۷۲ س ۲۷ فقد یحتمل ان یکون کرہ بعد الوتر سے دو سطر میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضؓ کی روایت کا مطلب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وتر کے لئے تین ہی رکعت

مقرر فرماتی تھی لیکن ساتھ وتر سے قبل کچھ نوافل کا حکم بھی فرمایا تھا۔ اور وتر سے پہلے نوافل پڑھے بغیر تنہا وتر پڑھنے کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم پسند نہیں فرماتے تھے۔

اس لئے اس روایت میں حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے موافق مطلب لینا مقصود ہوگا۔ نیز یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ اس زمانہ کی روایت ہے کہ جس زمانہ میں وتر کی تعدادِ رکعت میں اختیار تھا کہ جو جتنی رکعتیں چاہے پڑھے ــــ جیسا کہ حضرت ابوایوب انصاریؓ کی روایت میں گذرا ہے

روایات کا ماحصل

ص ۱۷۲ س ۲۹ فقد ثبت بھذہ الآثار التی رویناھا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم

سے تقریباً ڈیڑھ سطروں میں یہ نتیجہ مرتب فرمانا چاہتے ہیں کہ اب تک جتنی روایات ہمارے سامنے آئی ہیں ان سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وتر کی نماز ایک رکعت ہے۔ اور جو روایات وتر کے ایک رکعت ہونے کے متعلق آئی ہیں وہ سب وتر کی تین رکعت کا احتمال رکھتی ہیں۔ اور ان محتمل روایات سے وتر کی ایک رکعت پر استدلال نہیں ہوسکتا۔

دلیل نمبر ۱، نظر طحاوی

ص ۱۷۳ س ۲ ثم اردنا ان نلتمس ذالك من

طریق النظر الخ سے تقریبًا دس سطروں میں یہ عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ وتر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو از قبیل فرائض ہوگی یا از قبیل سُنن یا واجب۔ تو اگر وتر از قبیل فرائض ہیں تو ہم تمام فرائض پر غور کر کے دیکھتے ہیں کہ وہ کل تین قسموں پر ہیں ۱۔ دو رکعت والی جیسے نماز فجر۔ ۲۔ چار رکعت والی جیسا کہ ظہر، عصر، عشاء ہیں۔ ۳۔ تین رکعت والی جیسا کہ مغرب کی نماز۔ اور تمام علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ وتر دو رکعت یا چار رکعت والی نہیں ہوسکتی ہے۔ تو لامحالہ تین رکعت والی نماز فرض یعنی نماز مغرب کے مشابہ قرار دینا لازم آئے گا۔ تو اس صورت میں وتر کی نماز تین ہی رکعت کی ہوگی۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ وتر کی نماز کو فرض مان لیا جائے۔

اور اگر وتر کو از قبیل سُنن قرار دیا جائے تو ہم تمام سنن پر غور کر کے دیکھتے ہیں کہ کوئی بھی سنت ایسی نہیں ہے جس کے لئے کوئی نہ کوئی اصل فرائض میں نہ ہو، اور فرائض کل تین قسموں پر ہیں۔ ثنائیہ، رباعیہ، ثلاثیہ۔ اور وتر کا ثنائیہ اور رباعیہ کے مشابہ نہ ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ اب رہ جاتی ہے صرف ثلاثیہ لہٰذا یہی مسلم ہوگا کہ اگر وتر کو از قبیل سُنن تسلیم کیا جائے تو صلوٰۃ ثلاثیہ کے مشابہ قرار دے کر درمیان میں سلام کے بغیر مغرب کی نماز کی طرح تین رکعت قرار دینا لازم ہوگا۔ پھر ہم نے تمام نفلی عبادات کا مطالعہ کر کے

دیکھا کہ کوئی نفلی عبادت ایسی نہیں ہے کہ جس کے لئے کوئی نہ کوئی اصل فرائض میں سے نہ ہو۔ جیسا کہ عبادات مالیہ۔ اس میں نفلی صدقات ہوتے ہیں۔ لیکن ان نوافل کے لئے فرائض میں سے اصل موجود ہے جیسا کہ زکوٰۃ۔ اور اسی طریقہ سے نفل اور سنت روزہ اس کے لئے فرائض میں اصل ہے جیسا کہ صوم رمضان اور صوم کفارہ وغیرہ۔ اور اسی طرح نفلی حج ہے اسکے لئے بھی فرائض میں اصل ہے جیسا کہ حجۃ الاسلام۔ البتہ عمرہ کے بارے میں فرض یا واجب ہونے میں اختلاف ہے جس کی تفصیل کتاب الحج میں آنے والی ہے۔ نیز اسی طرح نفلی غلام آزاد کرنا۔ اس کے لئے بھی فرائض میں اصل ہے جیسا کہ کفارۂ ظہار میں غلام آزاد کرنا ہوتا ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ کوئی بھی نفلی عبادت ایسی نہیں ہے کہ جس کے لئے فرائض میں کوئی اصل نہ ہو۔ ہاں البتہ بغیر نوافل کے فرائض کا وجود ہو سکتا ہے جیسا کہ نمازِ جنازہ، کہ اس کے لئے فرض تو ہے لیکن اس کا کوئی نفل نہیں ہے۔

لہذا اگر ہم وتر کی نماز کو از قبیلِ سنن قرار دیں اور ایک ہی رکعت قرار دیں تو وہ فرائض کی کسی بھی قسم میں داخل نہیں ہوتا۔ کیونکہ از قبیل فرائض کوئی نماز ایک رکعت والی ہے ہی نہیں۔ لہذا تین ہی رکعت قرار دینا لازم ہوگا۔ یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے۔

دلیل ۱۱ ص ۱۷۳/۱۱ وقد روی فی ذالک من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تقریباً ساڑھے اکیس سطروں میں یہ دلیل

پیش کی جاتی ہے کہ ہم نے زمانۂ نبوت کے بعد کیا عمل رہا ہے اس پر غور کر کے دیکھا تو ہمیں دو قسم کے صحابہ ملے ہیں۔

قسم ۱ وہ صحابۂ کرام جو وتر کی نماز کے تین رکعت ہونے کے قائل ہیں اور اسی پر ان کا فتویٰ اور عمل رہا ہے۔ بطور مثال کے صاحب کتاب نے ایسے آٹھ صحابہ کا عمل پیش کیا ہے جو حسب ذیل ہیں۔

صحابی ۱ حضرت عمر فاروق رضؓ۔

صحابی ۲ حضرت ابی ابن کعبؓ۔

صحابی ۳ حضرت تمیم الداریؓ۔

یہ لوگ وتر کی نماز تین رکعت پڑھتے تھے لیکن ان کے ساتھ ساتھ آٹھ رکعتیں نوافل بھی پڑھا کرتے تھے۔ تو کل گیارہ رکعتیں ہو جاتی ہیں۔

صحابی ۴ حضرت مسور بن مخرمہؓ ہیں۔ یہ ساتھ ساتھ حضرت عمرؓ کا عمل بھی نقل کرتے ہیں کہ ہم لوگوں نے رات میں حضرت صدیق اکبرؓ کو دفن کر کے فراغت حاصل کی تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میں نے وتر کی نماز نہیں پڑھی ہے چنانچہ انہوں نے نماز وتر کی نیت باندھی۔ تو ہم نے ان کی اقتداء کی تو انہوں نے بغیر سلام کے تین رکعت وتر کی نماز ادا فرمائی۔

صحابی ۵ حضرت ابو العالیہؓ ہیں۔ ان کی روایت میں ہے کہ وتر کی نماز مغرب کی نماز کی طرح تین رکعت ہے۔ انہوں نے جاہلیت کا زمانہ بھی

پایا ہے لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات
کے دو سال بعد اسلام قبول فرمایا ہے اسلئے
صحابی نہیں تابعی ہیں

صحابی ۶ حضرت ابن مسعودؓ ہیں۔ ان کا فتویٰ بھی
یہی ہے کہ وتر کی نماز مغرب کی نماز کیطرح
ہے۔ اور درمیان میں سلام نہیں ہے۔

صحابی ۷ حضرت انسؓ ہیں۔ ان کا عمل یہی ہے کہ وتر
کی نماز تین رکعت پڑھتے تھے

صحابی ۸ حضرت زید بن ثابتؓ ہیں۔ انہوں نے
حضرت معاذ بن جبلؓ کی وفات کے بعد تین
رکعت وتر کی امامت کی اور درمیان میں
سلام نہیں پھیرا۔

تو معلوم ہوا کہ یہ اجلۂ صحابۂ کرام درمیان میں کہیں بھی سلام
نہیں پھیرتے تھے۔ بلکہ آخر میں ایک سلام پھیرتے تھے۔ تو ان
تمام صحابہؓ کے عمل اور فتوے سے وتر کی نماز کا تین رکعت
ہونا ثابت ہوتا ہے۔

دوسری قسم کے صحابہ

دوسری قسم کے صحابہ وہ ہیں جو دو رکعت پر سلام
پھیرنے کے قائل تھے۔ اور یہ دو صحابی ہیں۔

صحابی ۱ حضرت معاذ بن الحارث القاریؓ۔

صحابی ۲ حضرت معاذ بن جبلؓ۔

تو اب ہمارے سامنے دو قسم کے صحابہ آگئے ۱ وہ صحابہ

جو درمیان میں سلام کے بغیر تین رکعت وتر کے قائل ہیں۔

۲۔ وہ صحابہ جو درمیان میں سلام کے قائل ہیں۔ لہذا ہم نے غور و خوض کر کے دیکھا کہ کن کے قول کو ترجیح حاصل ہے۔ تو ہمارے سامنے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ سلام قاطع صلوٰۃ ہے اور مذکورہ دونوں قسم کے صحابہ اس بات پر متفق ہیں کہ وتر کی نماز تین رکعت ہے۔ اور اگر درمیان میں سلام کیا جائے تو تین رکعت باقی نہیں رہتی ہے۔ تو وتر کو تین رکعت پر باقی رکھنے کے لئے ضروری ہوگا کہ درمیان میں سلام نہ ہو۔ لہذا ان صحابہ کے قول کو ترجیح حاصل ہوگی جو درمیان میں سلام کے منکر ہیں۔

ایک رکعت وتر کے قائلین کی طرف سے مسلسل چار اشکالات

اب تک جو بحثیں ہو رہی تھیں وہ سب دو رکعت پر سلام کے عدم جواز کے سلسلے میں تھیں۔ اور اب یہاں سے ایک رکعت وتر کے قائلین کی طرف سے چار اشکالات اور انکے جوابات پیش فرماتے ہیں۔

اشکال ۱ ص ۲۰۳ س ۱۷ فان قال قائل سے تقریباً چار سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے۔ حضرت عبدالرحمن تیمیؓ فرماتے ہیں کہ میں صلوٰۃ اللیل کا بہت شوق رکھتا تھا اور میرے اوپر قیام اللیل میں کوئی غالب نہیں آسکتا تھا۔ تو ایک دفعہ میں نماز پڑھ رہا تھا تو اپنے پیچھے ایک آدمی کی آہٹ محسوس کی۔ تو میں نے دیکھا حضرت عثمان بن عفانؓ ہیں تو میں ذرا سا ہٹ گیا تو انہوں نے مجھ

سے آگے بڑھ کر نماز میں قرآن پڑھنا شروع کر دیا۔ یہاں تک کہ پورا قرآن ختم کر دیا تو میں نے کہا کہ آپ نے تو صرف ایک ہی رکعت پڑھی ہے؟ تو عثمان غنی نے جواب دیا کہ بیشک ایک ہی رکعت پڑھی ہے لیکن وہ میری وتر کی نماز تھی۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ وتر کی نماز ایک رکعت ہے۔

جواب ص۱۷۴ س۱ قیل لہ سے تقریباً تین سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اس میں ممکن یہ ہے کہ حضرت عثمان غنیؓ نے دو رکعت پہلے پڑھ لی تھیں۔ اس کے بعد مزید ایک رکعت پڑھنے کے لئے کچھ آگے بڑھے ہیں۔ لہذا درحقیقت حضرت عثمانؓ نے تین رکعت پڑھی ہیں۔ اور حضرت عبدالرحمن تیمیؓ کو دو رکعت کا علم نہ ہو سکا اور تیسری رکعت کے وقت میں انھیں محسوس ہوا ہے۔ نیز یہ اس زمانہ کا واقعہ ہے کہ جس زمانہ میں وتر کی تین رکعت پر اجماع ہو چکا تھا اسی وجہ سے اجماع کے خلاف محسوس کرنے کی بناء پر حضرت عبدالرحمن تیمیؓ نے حضرت عثمانؓ پر نکیر فرمائی ہے لہذا تمہارے اس اشکال سے ایک رکعت کے ساتھ نمازِ وتر ثابت نہیں ہو سکتی۔

اشکال ۲ ص۱۷۴ س۱۰ وان احتج فی ذالک محتج بما روی عن سعدؓ

سے تقریباً چھ سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت امام سعید بن مسیبؒ فرماتے ہیں کہ میرے پاس آ کر حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے خاندان کے بوڑھے لوگوں نے اس بات کی شہادت دی ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ

ایک رکعت پڑھتے تھے۔ نیز حضرت مصعب بن سعد بھی حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے یہی روایت نقل کرتے ہیں۔ اور حضرت عبداللہ بن مسلمہؒ فرماتے ہیں کہ حضرت سعدؓ نے عشاء کی نماز میں ہماری امامت کی پھر نماز سے فراغت کے بعد مسجد کے کنارے جاکر ایک رکعت وتر کی نماز پڑھی تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ جو کہ عشرہ مبشرہ میں سے ہیں ایک ہی رکعت پڑھتے تھے۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ ایک رکعت کے ساتھ وتر پڑھنا جائز ہے۔

جواب ص ۱۷۴ س ۱۶ قیل لہ، سے تقریباً ایک سطر میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ یہاں بھی یہ ممکن ہے کہ حضرت سعدؓ نے اس ایک رکعت سے پہلے وتر کا شفع پہلے پڑھ لیا تھا جیسا کہ حضرت عثمانؓ کے عمل سے ثابت ہو چکا ہے۔

اشکال ۳ ص ۱۷۴ س ۱۷ فان قال قائل سے ایک سطر میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ آپ کا حضرت سعدؓ کے فعل کو حضرت عثمانؓ کے فعل کی تاویل میں داخل کرنا درست نہیں ہو سکتا اس لئے کہ حضرت عمرو بن مرہؒ کی روایت میں صاف طور پر موجود ہے کہ حضرت عثمانؓ نے عشاء سے فراغت کے بعد مسجد کے کنارے جاکر صرف ایک رکعت نماز پڑھی ہے۔ اور اس سے پہلے شفع کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ لہٰذا یہی مسلم ہوگا کہ ایک ہی رکعت وتر حضرت سعدؓ نے ادا فرمائی ہے۔

جواب ص ۱۷۴ س ۱۸ قیل لہ سے تقریباً آٹھ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت عمرو بن مرہؒ

کی روایت میں فلما انصرف تنحی فی ناحیۃ المسجد فصلی رکعۃ سے مراد یہی ہے کہ حضرت سعدؓ نماز سے فارغ ہو کر اپنے کمرہ میں منتقل ہو گئے تھے اور وہاں سے وتر کا شفع پڑھنے کے بعد پھر مسجد میں آکر ایک رکعت پڑھی ہے۔ نیز داؤد بن ابی ہند عن عامرؒ کے طریق سے یہ ثابت ہے کہ سعد بن ابی وقاصؓ، اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے خاندان وتر کی دو رکعت پر سلام پھیرتے تھے۔

اس سے بھی یہ بات واضح ہوتی ہے کہ درحقیقت یہ لوگ وتر کی نماز تین رکعت پڑھا کرتے تھے۔ ہاں البتہ دو رکعت پر سلام کے ذریعہ فصل بھی کیا کرتے تھے۔ نیز حضرت عامر شعبیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت سعدؓ کے خاندان حضرت سعدؓ کے افعال کے بہت تابعدار تھے اور ان سب کا معمول یہی رہا ہے کہ وتر سے پہلے ضرور کوئی نفل نماز پڑھتے تھے۔ پھر وتر کا شفع اور ایک رکعت کے درمیان سلام سے فصل کیا کرتے تھے۔ لہٰذا ان سب کا نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ وتر کی نماز ان حضرات کے نزدیک بھی تین رکعت ہے۔ البتہ یہ حضرات سلام کے ذریعہ فصل کیا کرتے تھے۔ نیز ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن مسعودؓ حضرت سعدؓ کے اس فعل پر جرح کرتے تھے۔ حالانکہ حضرت سعدؓ حضرت ابن مسعودؓ سے علم وفضل کے اعتبار سے بڑھے ہوتے تھے۔ اس کے باوجود حضرت ابن مسعودؓ نے ان پر نکیر فرمائی ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کے نزدیک حضرت سعدؓ کے اس فعل کے خلاف روایت ثابت ہوئی ہے۔ ورنہ حضرت ابن مسعودؓ اپنی رائے اور اجتہاد کے ذریعہ سے حضرت سعدؓ پر

نکیر نہ فرماتے ۔ تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت سعدؓ کا جو فعل ہے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال کے خلاف ہے، اور فعلِ صحابی جب قولِ رسولؐ اور فعلِ رسولؐ کے خلاف ہو تو فعل فعلِ صحابی مسترد ہو جاتا ہے ۔

اشکال ۴ ص ۱۷۴/۲۲ وان احتج فی ذالک الخ سے تقریباً سوا دو سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت ابوالدرداءؓ اور حضرت فضالہ بن عبیدؓ، اور حضرت معاذ بن جبلؓ ۔ یہ سب حضرات مسجد نبوی کے بعض ستون کے سامنے جا کر صرف ایک ایک رکعت وتر کی نماز پڑھتے تھے پھر اس کے بعد لوگوں کے ساتھ فجر کی نماز میں جا کر شریک ہو جاتے تھے ۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ وتر کی نماز صرف ایک رکعت ہے ۔

جواب ص ۱۷۴/۲۸ قیل لہ سے تقریباً دو سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ممکن ہے کہ یہ تمام حضرات اپنے گھروں میں مختلف شفعوں کے ساتھ نوافل پڑھ چکے ہوتے ہیں ان میں سے دو رکعت کے ساتھ مسجد میں آکر مزید ایک رکعت پڑھ کر وتر میں شامل کر دیتے تھے ۔ ان کا یہ طریقہ کار اگرچہ خلاف اصول ہے لیکن نتیجہ یہی ہے کہ یہ لوگ بھی تین رکعت وتر پڑھا کرتے تھے ۔

امام طحاویؒ کے جوابات پر شبہ

مذکورہ چاروں اشکالات کے جو جوابات حضرت امام طحاویؒ نے پیش کئے ہیں وہ سب کاتب الحروف خاکسار

کے نزدیک محل اشکال اور کمزور ہیں۔ اس لئے کہ وتر کی تینوں رکعتوں میں سے دو رکعت گھر میں پڑھنے کے بعد پھر گھر سے چل کر مسجد میں حاضر ہو کر مابقیہ ایک رکعت پڑھنے کی صورت میں درمیان صلوٰۃ تتابع مشی اور انتقال اماکین اور عمل کثیر وغیرہ مفسداتِ صلوٰۃ کی وجہ سے فساد صلوٰۃ لازم آتا ہے۔ اور ایسے شبہات اوپر کے جوابات میں بھی کسی نہ کسی قدر موجود ہیں۔ اور صاحبِ کتاب نے جوابات میں ان خرابیوں کے دفاع کو ملحوظ نہیں رکھا ہے اس لئے یہ سب جوابات خاکسار کے نزدیک کمزور ہیں۔

فریق ثالث کی دلیل نمبر ۱۲

وقد حدثنا ربیع المؤذن الخ (ص ۱۷۵ س ۱) سے آخیر باب تک یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرات فقہاء سبعہ اور ان کے علاوہ فقہ وصلاح وفضل میں عالی مرتبت کے حامل مشائخ مثلاً حضرت علقمہ رح، حضرت امام سعید بن جبیر رح، جابر بن زید رح، حماد بن سلمہ رح، ابراہیم نخعی رح، مکحول رح وغیرہ یہ سب حضرات درمیان میں سلام کے بغیر تین رکعت وتر کے قائل ہیں۔ اور یہ حضرات مدینۃ المنورہ کے مایۂ ناز فقہاء اور دنیائے اسلام کے چوٹی کے علماء کرام میں سے ہیں۔ اور ان سب حضرات نے درمیان میں سلام کے بغیر تین رکعت وتر کے ثبوت پر اجماع کرلیا ہے۔ نیز حضرت عمر بن عبدالعزیز رح خلفائے راشدین میں سے ہیں۔ انہوں نے فقہاء سبعہ اور اکابر علماء اسلام کے اجماع کی اتباع کرتے ہوئے بغیر سلام کے تین رکعت نماز وتر کا اعلان

کرایا ہے۔ اس پر کسی نے نکیر نہیں کی ہے۔ نیز حضرت امام سعید بن مسیبؒ نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی ایک رکعت وتر کا علم ہونے کے باوجود اس کے خلاف تین رکعت وتر پر فتویٰ دیا ہے۔ نیز حضرت امام عروہ بن زبیرؒ نے بھی اسی پر فتویٰ دیا ہے۔ نیز درمیان میں بغیر سلام کے تین رکعت وتر حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اور دورِ نبوت کے بعد اکثر صحابہ کے اقوال وافعال، اور دورِ صحابہ کے بعد اجلہ تابعین کے اتفاق سے ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا ان تمام وجوہ کی بناء پر درمیان میں سلام کے بغیر تین رکعت وتر کی مخالفت ہرگز درست نہیں ہو سکتی۔

فقہاءِ سبعہ

(۱) حضرت عروہ بن الزبیرؓ۔ (۲) حضرت سعید بن المسیبؒ،
(۳) حضرت قاسم بن محمدؒ۔ (۴) حضرت ابوبکر بن عبد الرحمٰنؒ
(۵) حضرت خارجہ بن زیدؒ۔ (۶) حضرت عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ بن مسعودؒ۔ (۷) حضرت سلیمان بن یسارؒ۔

(امانی ص ۱۹۱/۴، طحاوی ج ۱ ص ۱۷۵/۲)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

شبیر احمد عفا اللہ عنہ
۱۶ رجمادی الثانی ۱۴۱۱ھ شب جمعرات
۱۲ بجے

باب القراءة فی رکعتی الفجر

سنتِ فجر کی دونوں رکعت کی قرآت کے سلسلے میں صاحبِ کتاب نے یہ باب باندھا ہے۔ اس باب کے تحت دو مسئلے قابلِ غور ہیں۔

مسئلہ ۱: فرض فجر سے پہلے دو رکعت پڑھنا کیا حکم رکھتا ہے؟ تو اس سلسلے میں اوجز المسالک ص۴۵ ج۱، امانی الاحبار ص۲۹۳ ج۴، فتاویٰ شامی مطبوعہ کراچی ص۱۴ ج۱ میں دو مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب (۱): حضرت امام حسن بصریؒ اور بعض احناف کے نزدیک فرض فجر سے پہلے دو رکعت پڑھنا یہ واجب ہے۔

مذہب (۲): ائمہ ثلاثہ اور اکثر احناف کے نزدیک واجب نہیں ہے بلکہ سنت مؤکدہ ہے اور اسی پر حنفیہؒ کا فتویٰ بھی ہے۔

مسئلہ ۲: ان دونوں رکعتوں میں قرآۃ کا کیا حکم ہے اور یہی ہمارا زیر بحث مسئلہ ہے۔

چنانچہ اس سلسلہ میں فتح الملہم ص۲۸۱ ج۲، تحفۃ الاحوذی ص۳۲۳ ج۱، بدایۃ المجتہد ص۲۰۵ ج۱، اوجز المسالک ص۴۵۱ ج۱، بذل المجہود ص۲۵۸ ج۲، معارف السنن ص۶ ج۴، امانی الاحبار ص۲۹۴ ج۴ میں قدرے اختلاف کے ساتھ تین مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب (۱): ابو بکر بن الاصمؒ، ابراہیم بن علیہؒ اور

بعض اصحاب ظواہر کے نزدیک سنتِ فجر کی دونوں رکعتوں میں کسی قسم کی قرأت مشروع نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر قال قومٌ لا یقرأ من رکعتی الفجر کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ امام مالکؒ، عبداللہ بن وہبؒ اور بعض شافعیہ کے نزدیک سنتِ فجر کی دونوں رکعتوں میں صرف سورۂ فاتحہ پڑھنا مشروع ہے ضمّ سورہ مشروع نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وقال آخرون یقرأ فیہما بفاتحۃ الکتاب خاصۃً کے مصداق ہیں۔

مذہب ۳ حضرات حنفیہؒ، حنابلہ، اور اکثر شافعیہ اور جمہور کے نزدیک سنت فجر کی دونوں رکعتوں میں سورہ فاتحہ اور ضمّ سورہ دونوں مشروع ہیں۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ حضرت امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ضم سورہ کا پڑھنا لا باس بہ کے درجہ میں ہے۔ اور حضرات حنفیہؒ کے نزدیک واجب ہے نیز دونوں رکعتوں میں طولِ قرأت بھی افضل ہے۔

صاحب کتاب مذہب ۳ کے مصداق کے لئے اپنی کتاب میں کوئی عبارت نہیں لائے۔ البتہ ان کی طرف سے دلیلیں پیش کردی ہیں

دلائل

مذہب ۱ کی دلیل: باب کے شروع میں

حضرت امّ المومنین حفصہؓ کی روایت ہے۔ وہ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی جماعت قائم ہونے سے پہلے نہایت ہلکی ہلکی دو رکعت پڑھتے تھے۔ اور ہلکی ہونیکا مطلب یہ ہے کہ ان میں قرآت نہیں کیا کرتے تھے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے حضرت حفصہؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے

مذہب ۲ کی دلیل ص ۱۷۵/۱۵ وممّن قال انہ یقرأ فیھما

بفاتحۃ الکتاب سے تقریباً سات سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سنت فجر کی دونوں رکعتوں میں بہت ہلکی ہلکی قرآت کرتے تھے یہاں تک کہ یہ محسوس کیا جاتا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ فاتحہ بھی پڑھی ہے یا نہیں۔ یا یہ اندازہ ہوتا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف سورۃ فاتحہ پڑھی۔ اس مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے حضرت عائشہؓ سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور ان کی روایات کے الفاظ دو طریقے سے مروی ہیں۔

طریقہ (۱) کان رسول اللہ ﷺ یصلی رکعتی الفجر رکعتین خفیفتین حتی اقول ھل قرأ فیھما بامّ الکتاب کے الفاظ آتے ہیں۔ اس مضمون کے الفاظ یحیی بن سعیدؒ کے طریق سے ثابت ہیں۔

طریقہ ۲ صلی رکعتین خفیفتین

اقول یقرأ فیھما بفاتحۃ الکتاب کے الفاظ آتے ہیں۔ اور اس قسم کے الفاظ شعبۃ عن محمد بن جعفر کے طریق سے ثابت ہیں۔ لیکن ان تمام روایات کا ماحصل یہی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سورۃ فاتحہ ضرور پڑھا کرتے تھے۔

ص ۱۷۵/۲۲ قال ابو جعفر ففی حدیث شعبۃ الخ سے تقریباً ڈیڑھ سطر میں اس بات کیطرف اشارہ فرمایا ہے کہ حضرت عائشہؓ کی جو روایت امام شعبہؒ کے طریق سے ثابت ہے۔ اس سے سورہ فاتحہ کا پڑھنا واضح طور پر ثابت ہوتا ہے۔ اور جو روایت یحیٰی ابن محمدؒ کے طریق سے ثابت ہے۔ اس میں سورہ فاتحہ کا پڑھنا بھی متردد فیہ ہے۔ لہذا دونوں قسم کی روایات میں ظاہرًا قدرے اختلاف ہے۔ لیکن قرأت کا بالکل انکار نہیں ہے۔

فریق اول وثانی کی دلیلوں کا جواب

ص ۱۷۵/۲۳ وقد یجوز ان یکون یقرأ فیھما بفاتحۃ الکتاب وغیرھا سے تقریباً ایک سطر کے اندر مذکورہ دونوں فریقوں کے دلائل کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ محض ہلکی رکعتیں پڑھنے کی وجہ سے ان دونوں رکعتوں سے سورۃ فاتحہ وضم سورۃ یا صرف ضم سورت کی قرأت کا انکار ہرگز درست نہیں ہو سکتا۔ اتنی بات کہی جا سکتی ہے کہ قرأت بہت مختصر اور ہلکی کیا کرتے تھے۔ اس لئے ماقبل کی روایات سے قرأت سورہ فاتحہ اور ضم سورۃ دونوں کے انکار پر استدلال

درست نہیں ہو سکتا اور نہ ہی قرآت ضم سورہ کا انکار درست ہو سکتا ہے۔

فریق ثالث کے دلائل

فریق ثالث کی جانب سے چھ دلیلیں پیش کیجاتی ہیں۔

دلیل ۱
ص ۱۷۵ س ۲۶ وقد روی عنہا منقطعا ما فیہ سے تقریباً ساڑھے تین سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی دونوں رکعتوں میں سری قرآت کرتے تھے۔ اور ان دونوں میں سورۃ کافرون اور سورہ اخلاص پڑھا کرتے تھے۔ تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم عام نفلوں کی طرح سنت فجر میں بھی سورۃ فاتحہ اور ضم سورت دونوں پڑھا کرتے تھے۔ لہٰذا ان دونوں رکعتوں میں قرآت کا انکار کرنا کسی طرح درست نہیں ہو سکتا۔

دلیل ۲
ص ۱۷۵ س ۲۷ ثم نظرنا هل روی غیر عائشۃؓ فی ذالک شیئاً سو تقریباً ساڑھے سولہ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ سنت فجر کی دونوں رکعتوں میں سورہ فاتحہ اور ضم سورۃ کا پڑھنا صحابہؓ کی ایک بڑی جماعت سے متواتر سندوں کے ساتھ ثابت ہے۔ اور ان میں سے بعض روایات کے اندر ضم سورۃ کے لئے سورۃ کافرون اور سورۃ اخلاص پڑھنا ثابت ہے۔ اور بعض روایات میں پہلی رکعت میں قولوا آمنا

باللہ و ما انزل الینا ۔ اور دوسری رکعت میں قل آمنا باللہ واشہد بانا مسلمون پڑھا کرتے تھے۔ صاحب کتاب نے ان مضامین کی روایات کو چھ صحابہ سے چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ : حضرت ابن مسعودؓ سے ایک سند کیساتھ۔
صحابی ۲ : حضرت ابن عمرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۳ : حضرت ابن عباسؓ سے ایک سند کیساتھ۔
صحابی ۴ : حضرت ابوہریرہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۵ : حضرت انسؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۶ : حضرت جابرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

توان تمام روایات سے سورۃ فاتحہ اور ضم سورۃ کا پڑھنا واضح طور پر ثابت ہے۔ اور ان روایات کے خلاف دعویٰ کرنا دعویٰ بلادلیل کے ہوگا۔

مذکورہ روایات کا ماحصل

ص ۱۷۶ س ۱۵ فقد ثبت بما وصفنا ان تخفیفہ سے تقریباً تین سطروں میں یہ نتیجہ مرتب فرمانا چاہتے ہیں کہ مذکورہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سنت فجر میں لازمی طور پر قرأت فرمایا کرتے تھے۔ اور ماقبل میں حضرت حفصہؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں جو تخفیف رکعت کا ذکر ہے۔ اس سے مراد یہی ہے کہ قرأت کرتے ہوئے تخفیف صلوٰۃ کرنا مراد ہے۔ نیز یہ بھی ثابت ہو چکا ہے کہ سورۃ فاتحہ کے ساتھ ساتھ حضور صلعم

ضم سورۃ بھی کرتے تھے جیسا کہ تمام نوافل میں سورۃ فاتحہ اور ضم سورۃ پڑھی جاتی ہے۔ نیز ہم نے تمام سنن ونوافل کا مطالعہ کر کے دیکھا کہ کوئی ایسی نہیں ملتی ہے جس میں قرآت نہ کی جاتی ہو۔ اور نہ کوئی ایسی نماز ملتی ہے کہ جس میں قرآت کا مدار سورۃ فاتحہ پر ہو۔ اور نہ کوئی ایسی نفل نماز ملتی ہے کہ جس میں طول قرآت مکروہ ہو بلکہ طولِ قرآت ہر نفل میں مستحب کے درجہ میں ہے۔ لہذا سنت فجر میں قرآت کا سرے سے انکار کرنا یا ضم سورۃ سے انکار کرنا کسی طرح درست نہیں ہوسکتا۔

دلیل ۳: وقد روی ذالک عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (ص ۱۷۶ / س ۱۸)

سے تقریباً دس سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر سند کے ساتھ نوافل کے اندر طولِ قرآت کی افضلیت منقول ہے۔ اور سنن و نوافل میں سے سب سے مؤکد ترین نفل سنتِ فجر ہے۔ جب عام نفلوں کے اندر طولِ قرآت کی ترغیب ہے تو مؤکد ترین نفلوں کے اندر بدرجۂ اولی طولِ قرآت کی ترغیب ثابت ہوگی۔ چہ جائیکہ بالکلیہ قرآت کا انکار کیا جائے یا ضم سورۃ کا انکار کیا جائے۔ صاحب کتاب نے طول قرآت کی فضیلت ثابت کرنے کے لئے تین صحابی کی روایات کو پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱: حضرت جابرؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ : عبداللہ بن حبشی رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۳ : حضرت عمیر بن قتادہ لیثی رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

نیز حضرت امام طحاوی رحؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے استاد احمد بن ابی عمران حنفی رحؒ سے سنا وہ فرماتے ہیں کہ انہوں نے محمد بن سماعۃ سے امام محمد رحؒ کا قول سماعاً نقل فرمایا ہے کہ ہم نوافل کے اندر کثرت رکعت اور کثرتِ رکوع سجود کے مقابلہ میں طول قیام کو افضل سمجھتے ہیں۔ اور اشرف النوافل اور آکد النوافل سنتِ فجر ہے۔ تو سنتِ فجر کے اندر دوسری نوافل کے مقابلہ میں طول قرأت زیادہ افضل ہوگا

دلیل ۴ ص ۱۷۶ / س ۲۸ ورُوي عن رسول اللہ ﷺ فیهما سے تقریباً سات سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ سنتِ فجر کے سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم سنتِ فجر کو ہرگز ترک مت کرو۔ اگرچہ تمہارے اوپر سے گھوڑ سوار لشکرِ جرار حملہ آور ہوجائے۔

نیز حضرت عائشہ رضؓ فرماتی ہیں کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم سنتِ فجر سے زیادہ اہتمام دوسری کسی بھی نفل نماز میں نہیں فرماتے تھے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ فرمایا کرتے تھے کہ سنت فجر کی دونوں رکعتیں دنیا و مافیہا سے زیادہ افضل اور بہتر ہیں۔ جب حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک سنت فجر سب سے افضل ترین تطوّع ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک تطوّع اور نوافل میں

طولِ قرآت افضل ہے تو سنتِ فجر سے قرآت کس طرح ترک کرسکتے ہیں بلکہ زیادہ اولیٰ یہی ہوگا کہ سنتِ فجر میں اہتمام کے ساتھ قرآت فرمایا کرتے تھے۔ ان مضامین کی روایات کو صاحبِ کتاب نے دو صحابی سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک سند کے ساتھ

صحابی ۲ حضرت عائشہؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل ۵ ص ۱۷۷ س ۵ وقد حدثنی ابن ابی عمران سے تقریباً ساڑھے چار سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ فرمایا کرتے تھے کہ میں بسا اوقات سنتِ فجر میں دو پارے پڑھ لیا کرتا تھا۔ یہ سنتِ فجر میں طولِ قرآت کی افضلیت کی دلیل ہے۔ نیز حضرت امام ابراہیم نخعیؒ سے سوال کیا گیا کہ سنتِ فجر میں طول قرآت کیسی ہے؟ تو حضرت ابراہیم نخعیؒ نے فرمایا کہ طولِ قرآت افضل ہے۔ اگر چاہو تو کرلیا کرو۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ سنتِ فجر میں ثبوتِ قرآت کے ساتھ ساتھ طولِ قرآت بھی افضل ہے۔

دلیل ۶ ص ۱۷۷ س ۱۱ وقد رویت آثار عمن بعد رسول اللہ ﷺ سے اخیر باب تک اجلہ صحابہؓ کے فتاوے اور عمل نقل کیا جاتا ہے کہ حضرات صحابہؓ کے فتاوے اور عمل سے بھی سنتِ فجر میں اہتمام کے ساتھ قرآت کرنا ثابت ہوتا ہے۔ چنانچہ صاحب کتاب نے

اس سلسلہ میں دو صحابی کے فتاویٰ اور عمل کو پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت ابن مسعودؓ ہیں وہ سنتِ فجر میں سورۃ کافرون اور سورۃ اخلاص پڑھا کرتے تھے۔ نیز حضرت ابن مسعودؓ کے تمام تلامذہ بھی اہتمام کے ساتھ قرأت کیا کرتے تھے اس مضمون کی روایت کو حضرت ابن مسعودؓ اور ان کے تلامذہ سے چار سندوں کے ساتھ نقل کیا گیا ہے۔

صحابی ۲ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ ہیں۔ ان کے شاگرد حضرت عبدالرحمٰن بن جبیرؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ کو سنتِ فجر میں قرأت کرتے ہوتے بغل کے لوگ سنتے تھے۔ اور سورۃ فاتحہ سے زائد نہیں پڑھتے تھے۔ صاحبِ کتاب نے ان کی اس روایت کو فریقِ اول کی دلیل پر رد کرنے کے لئے ذکر فرمایا ہے۔ اور اس دلیل کا مقصود صرف نفس قرأت کو ثابت کرنا ہے اس لئے حضرت عبداللہ بن عمروؓ کے عمل میں صرف سورۃ فاتحہ کے ثبوت کی وجہ سے مسئلہ ضم سورت پر اشکال نہ ہونا چاہیے۔

بَابُ الرکعتین بعد العَصْر

عصر کے بعد دو رکعت نفل پڑھنا کیسا ہے اس سلسلہ میں صاحب کتابؒ نے یہ باب باندھا ہے۔ اور اس بارے میں حضرت سہارنپوریؒ بذل المجہود ص۲۶۷ ج۲ اور حضرت جی

مولانا یوسفؒ نے امانی الاحبار جـ۲ صـ۳۱۸ تا صـ۳۲۴ میں دو مذاہب نقل کئے ہیں۔

مذہب (۱) امام اسود بن یزیدؒ احنف بن قیسؒ، ابن حزم ظاہریؒ عمرو بن میمونؒ داؤد ظاہریؒ وغیرہ کے نزدیک عصر کے بعد دو رکعت نفل پڑھنا جائز اور مستحب ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر **فذهب قوم** کے مصداق ہیں۔

مذہب (۲) ائمہ اربعہؒ سفیان ثوریؒ، محمد بن سیرینؒ اور جمہور امتؒ کے نزدیک عصر کے بعد دو رکعت نفل پڑھنا جائز نہیں ہے بلکہ مکروہ تحریمی ہے۔ البتہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک بعد العصر سنت مؤکدہ کی قضا جائز ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر **فخالفهم اكثر العلماء في ذالك وكرهوا هما الخ** کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اول کی دلیل شروع باب کی وہ روایات ہیں جن میں عصر کے بعد دو رکعت پڑھنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ اس مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے دو صحابی سے دس سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱: حضرت عائشہؓ سے نو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲: حضرت زید بن خالد جہنیؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان متواتر روایات میں وضاحت کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عصر کے بعد دو رکعت پڑھنا ثابت ہے۔ اس لئے اس کا انکار ہرگز درست نہیں ہوسکتا۔ بلکہ کہنا چاہئے کہ یہ نماز سنت یا مستحب ہے۔

فریق اوّل کی دلیل کے تین جوابات

جواب (۱) ص ۱۷۸/۱ واختجوا فی ذالک بما حدثنا سے تقریباً ۲۷ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ماقبل میں مثبتین نے حضرت صدیقہؓ کی جتنی روایات پیش کی ہیں وہ سبکی سب قابلِ تاویل ہیں اس لئے کہ ان دونوں رکعتوں کے سلسلہ میں حضرت ام سلمہؓ فرماتی ہیں کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم ایک دفعہ میرے یہاں عصر کے بعد دو رکعت نفل پڑھیں تو میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ ان دونوں رکعتوں کی کیا حقیقت ہے کہ ہم بھی پڑھ سکتے ہیں یا نہیں ؟ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ممانعت فرمائی اور فرمایا کہ میں بھی یوں پڑھ رہا ہوں کہ ظہر کے بعد دو رکعت سنت میں پابندی سے پڑھتا ہوں اور آج میرے پاس بعض قبائل کا وفد آیا ہے اور صدقات کے اونٹ بھی آئے ہیں اور ظہر کی نماز پڑھتے ہی اس کے انتظام میں مصروف ہوگیا۔ یہاں تک کہ عصر کا وقت آگیا۔ اور عصر کی نماز پڑھ لی۔ اس کے بعد مجھے یاد آیا کہ میں نے سنتِ ظہر نہیں پڑھی ہے۔ تو یہ دونوں رکعتیں سنتِ ظہر کی تلافی میں پڑھ رہا ہوں۔ اس مضمون کو صاحب کتاب نے حضرت ام سلمہؓ سے پانچ روایات کے ساتھ

نقل فرمایا ہے۔

روایت ۱ اس کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ نے حضرت ام سلمہؓ سے معلوم کرایا تو انہوں نے جواب دیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر کے بعد دو رکعت نماز میرے پاس ادا فرمائی۔ تو میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ یا رسول اللہ! آپ ہم کو ان دونوں رکعتوں کی اجازت دیتے ہیں تو آپؐ نے فرمایا کہ نہیں۔ نیز میں بھی یوں پڑھ رہا ہوں کہ اپنی مصروفیت کی بناء پر ظہر کی دو سنتیں میرے سے فوت ہو گئی ہیں ان کی تلافی میں پڑھ رہا ہوں۔

روایت ۲ اس روایت کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ نے کثیر ابن سلط کو حضرت عائشہؓ سے عصر کے بعد دو رکعت نفل سے متعلق معلوم کرنے کے لئے بھیجا اور وہاں پر حضرت ابن عباسؓ بھی تھے تو انہوں نے حضرت عبداللہ بن الحارث سے کہا کہ تم بھی ساتھ جاؤ تو فرماتے ہیں ان حضرات کو حضرت عائشہؓ نے جواب دیا کہ مجھے ان دونوں رکعتوں کے بارے میں معلوم نہیں ہے۔ آپ لوگ حضرت ام سلمہؓ سے معلوم کریں، اور حضرت ام سلمہؓ سے معلوم کرنے پر انہوں نے جواب دیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ دونوں رکعتیں میرے پاس ادا فرمائیں تو میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت فرمایا کہ یہ کون سی نماز ہے تو آپؐ نے جواب دیا کہ میرے پاس بنی تمیم کا وفد آیا ہے۔ نیز صدقات کے اونٹ بھی آئے ہوتے ہیں تو اس کے انتظام میں مصروف ہونے کی وجہ سے ظہر کی دو رکعت

سنت رہ گئی تھی۔ تو بطور تلافی کے اب پڑھ رہا ہوں۔

روایت ۳ اس روایت کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ نے حضرت عائشہؓ سے ان دونوں رکعتوں کے متعلق معلوم کروایا تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے پاس نہیں پڑھا ہے ہاں البتہ حضرت ام سلمہؓ نے مجھ سے بیان کیا ہے کہ ان کے پاس حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھی ہے تو حضرت ام سلمہؓ سے معلوم کرنے پر انہوں نے فرمایا کہ میرے پاس حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر کے بعد دو رکعت نماز ادا فرمائی اور میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس سے پہلے اور اس کے بعد کبھی نہیں دیکھا ہے۔ تو میرے دریافت کرنے پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ صدقات کے اونٹ آنے کی وجہ سے میں اس میں مصروف ہو گیا اور سنتِ ظہر بھول گیا تو اب یاد آنے پر مسجد میں پڑھنا مناسب نہیں معلوم ہوا کہ لوگ دیکھ کر کہیں اس کو حجت بنالیں تو میں تمہارے پاس آکر تنہائی میں یہ دونوں رکعتیں سنتِ ظہر کی تلافی میں پڑھ رہا ہوں۔ اس روایت میں **قدم علیّ قلائص من الصدقۃ** کا لفظ آیا ہے قلائص قلوص کی جمع ہے۔ بمعنی اونٹ کے ہیں۔

روایت ۴ اس روایت کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ حضرت ام سلمہؓ کے مکان میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دو رکعتیں ادا کی ہیں اس کی علت وہی ہے جو ماقبل میں گذری ہے۔

روایت نمبر ۵ اس روایت کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت کریب بن ابی مسلمؒ فرماتے ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ، عبدالرحمن بن ازہرؓ اور مسور بن مخرمہؓ نے ان کو حضرت صدیقہؓ سے عصر کے بعد دو رکعت سے متعلق معلوم کرنے کے لئے بھیجا اور یہ کہلا بھیجا کہ ہم کو معلوم ہوا ہے کہ آپ وہ دونوں رکعتیں پڑھتی ہیں حالانکہ ہم کو یہ بات پہونچی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان رکعتوں سے ممانعت فرمائی ہے۔ تو حضرت صدیقہؓ سے جب معلوم کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ حضرت ام سلمہؓ سے معلوم کرو، تو حضرت ام سلمہؓ نے جواب دیا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منع کرتے ہوئے سنا ہے۔ اس کے بعد پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو پڑھتے ہوئے دیکھا اس حال میں کہ میرے پاس انصار کے قبیلہ بنو حرام کی کچھ عورتیں بیٹھی ہوئی تھیں تو میں نے خادمہ کو معلوم کرنے کے لئے بھیجا اور اس کو یہ ہدایت کر دی کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے بغل میں کھڑی ہو کر یہ کہہ دینا کہ ام سلمہؓ کہہ رہی ہے کہ کیا میں نے آپ کو ان دونوں رکعتوں سے منع کرتے ہوئے نہیں سنا ہے اور پھر آپ کو آج پڑھتے ہوئے دیکھ رہی ہوں تو اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ہاتھ سے اشارہ کریں تو تم واپس آجانا۔ تو واقعہ ایسا ہی ہوا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارہ کرنے پر خادمہ واپس آگئی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز سے فراغت حاصل کر کے حضرت ام سلمہؓ کو مخاطب کر کے فرمایا کہ اے بنت ابی امیہ تم مجھ سے عصر کے بعد کی ان دونوں رکعتوں کے متعلق سوال

کرتی ہو تو سنو! کہ میرے پاس قبیلہ عبد القیس کے لوگ اسلام لے کر کے حاضر ہوئے تو ان کے ساتھ مشغولیت کی بنا، پر ظہر کے بعد کی دو سنتیں مجھ سے فوت ہو گئی ہیں تو میں نے اس کی تلافی کے لئے یہ دو رکعت پڑھی ہے۔

مذکورہ روایات کا ماحصل

مذکورہ تمام روایات کو جمع کر کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ عصر کے بعد دو رکعت سے متعلق واقعہ حضرت عائشہؓ کے ساتھ نہیں ہے بلکہ حضرت ام سلمہؓ کے ساتھ ہے۔ نیز حضرت عائشہؓ کی روایات کے اندر صاف طور پر ان کے پاس حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عصر کے بعد دو رکعت پڑھنے کا انکار فرما رہی ہیں۔ نیز حضرت ام سلمہؓ کی طرف واقعہ کو محول فرمایا ہے۔ اور حضرت ام سلمہؓ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے ممانعت نقل فرما رہی ہیں۔ تو اس سے صاف طور پر واضح ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ کی فصل اول کی روایات فصل ثانی کی روایات سے معارض ہیں۔ اور فصل ثانی کی روایات میں حضرت عائشہؓ کے ساتھ حضرت ام سلمہؓ بھی تائید فرما رہی ہیں اس لئے فصل اوّل کی روایات ساقط الاعتبار ہونگی اور فصل ثانی کی روایات کو ترجیح حاصل ہوگی اس لئے فصل اول کی روایات کے ذریعے سے استدلال کر کے عصر کے بعد دو رکعت ثابت کرنا ہرگز درست نہیں ہو سکتا۔ یہی حضرت زید بن خالد جہنیؓ کی روایت کا بھی جواب ہوگا۔ نیز فصل ثانی کی روایات کے موافق حضرت ابن عباسؓ، حضرت عبد الرحمن بن ازہرؓ

اور حضرت مسور بن مخرمہؓ سے بھی روایات بلا اتفاق ثابت ہیں۔

جواب (۲) عصر کے بعد دو رکعت پڑھنا حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات میں سے ہے امت کے لئے یہ حکم نہیں ہے جیسا کہ حضرت ام سلمہؓ کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ممانعت فرمائی ہے۔ نیز سنت کی قضا کرنا بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات میں سے ہے امت کے لئے یہ حکم نہیں ہے۔ اس لئے کہ وقت نکلنے کے بعد بغیر فرض کے سنت نفل بن جاتی ہے۔ البتہ فرض کے تابع ہو کر سنت کی قضا صحیح ہو جاتی ہے۔ اور بعد طلوع فجر اور بعد العصر فرض کے تابع بنا کر بھی سنت کی قضا مشروع نہیں ہے۔ لہذا تنہا سنت کی قضا کرنا بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات میں سے ہے اور یہی حضرت زید بن خالد جہنیؓ کی روایت کا بھی جواب ہے۔

جواب (۳) فصل اول کی روایات سب کی سب منسوخ ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم شروع میں عصر کے بعد دو رکعت پڑھا کرتے تھے۔ بعد میں اسکو چھوڑ دیا اور امت کو بھی اس سے ممانعت فرما دی ہے۔ جس کی تفصیل آئندہ روایات سے ثابت ہو سکتی ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

فریق ثانی کی طرف سے ڈیڑھ دلیلیں پیش کیجاتی ہیں

دلیل ۱ فممّا دوی فی ذالک سے ص۱۷۹ ج۲ تقریباً ۲۶ سطروں میں حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوع روایات پیش کی جاتی ہیں کہ

آپ نے عصر کے بعد دو رکعت پڑھنے سے سختی کیساتھ ممانعت فرمائی ہے۔ لہٰذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قولی روایت کے مقابلہ میں فصل اول کی روایات سے استدلال درست نہیں ہوسکتا۔ نیز ممانعت کی روایات اجلہ صحابہ میں سے ایک بڑی جماعت سے متواتر سندوں سے نقل کی گئی ہے۔ اس لئے یہی مسلم ہوگا کہ عصر کے بعد کوئی نفل نماز جائز نہیں ہے اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے آٹھ صحابی سے پندرہ ۱۵ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عمرؓ سے چار سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت علیؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت عائشہؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۴ حضرت معاذ بن عفراءؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۵ حضرت ابو سعید خدریؓ سے چار سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۶ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک سند کیساتھ۔

صحابی ۷ حضرت معاویہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۸ حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

تو ان تمام روایات سے بعد العصر دو رکعت پڑھنا واضح طور پر ناجائز ہونا ثابت ہے۔ اس لئے یہی مسلم ہوگا کہ عصر کے بعد دو رکعت پڑھنا کم از کم مکروہ تحریمی ہوگا اور جن روایات سے جواز ثابت ہوتا ہے وہ سب کی سب منسوخ ہوں گی یا حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ خاص ہوں گی۔

دلیل ۲ وعمل بذالك اصحابه من بعده فلا ينبغي لاحدٍ (ص ۱۷۹ / ۲۸)

ان یخالف ذالک فمما روی عن اصحابہ فی ذالک الخ سے تقریباً بیس سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد دور صحابہ میں حضرات صحابہ کرامؓ کا عمل بھی یہی رہا ہے کہ وہ حضرات عصر کے بعد نفل پڑھنے کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور نہ خود اس پر عمل کرتے تھے بلکہ حضرت عمرؓ عصر کے بعد دو رکعت پڑھنے والوں کو دُرّہ زنی کرتے تھے۔ اور سختی کے ساتھ لوگوں کو اس سے روک ٹوک کرتے تھے۔

نیز حضرت خالد بن ولیدؓ بھی عصر کے بعد نفل پڑھنے والوں کی پٹائی کرتے تھے۔ اور حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ میں بھی حضرت عمرؓ کی طرح عصر کے بعد کی دو رکعتوں کو مکروہ سمجھتا ہوں۔ اور ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ جب اللہ اور اللہ کے رسول مسلمانوں کے حق میں کسی امر کا فیصلہ کردیں تو اسمیں حکم الٰہی اور حکم رسول کے خلاف دوسری جہت کا اختیار کرنا ان کے لئے ہرگز جائز نہیں ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر کے بعد دو رکعتوں کی ممانعت فرمائی ہے۔ لہٰذا اس کے خلاف درست نہیں ہوسکتا۔ اور ان حضرات کا فتویٰ اور عمل نیز حضرت عمرؓ کا لوگوں کو دُرّے سے مارنا۔ یہ سب امور تمام صحابہ کی موجودگی میں واقع ہوتے ہیں اور ان لوگوں کے فتاویٰ اور عمل وغیرہ پر صحابہ میں سے کسی نے نکیر نہیں کی ہے۔ تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ تمام صحابہؓ کا اجماع اس بات پر ہے کہ عصر کے بعد دو رکعت مشروع نہیں

ہے۔ ان مضامین کی روایات کو صاحب کتاب نے آٹھ صحابہؓ سے بارہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱: حضرت سائب بن یزیدؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔ وہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے عصر کے بعد دو رکعت پڑھنے کی وجہ سے حضرت منکدرؒ کو مارا ہے۔

صحابی ۲: حضرت ابن مسعودؓ ہیں ان کی روایت دو سندوں کے ساتھ ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جس طرح حضرت عمران دونوں رکعتوں کو مکروہ سمجھتے ہیں۔ اسی طرح میں بھی مکروہ سمجھتا ہوں

صحابی ۳: حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک سند کے ساتھ وہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ ایک آدمی کو عصر کے بعد نماز پڑھنے کی حالت میں مارتے رہے اور نماز سے فراغت حاصل کرنے تک مارتے رہے۔

صحابی ۴: حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے ایک سند کے ساتھ۔ ان کی روایت میں بھی حضرت عمرؓ کی مار کا ذکر ہے۔ ان کی ایک دوسری روایت آگے آرہی ہے

صحابی ۵: حضرت برا بن عازبؓ سے ایک سند کے ساتھ۔ ان کی روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ تم عصر کے بعد کی دو رکعت کو ضرور ترک کر دو۔ میں خوف کرتا ہوں کہ کہیں وہ لوگوں کے لئے حجت نہ بن جائے۔

صحابی ۶: حضرت رافع بن خدیجؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔ ان کی روایت میں بھی حضرت عمرؓ کا دُرّے سے

مارنا ثابت ہے۔

صحابی ۷ حضرت ابو سعید خدریؓ سے ایک سند کے ساتھ۔ ان کی روایت میں بھی حضرت عمرؓ کا دُرّے سے مارنا ثابت ہے۔

صحابی ۸ حضرت خالد بن ولیدؓ سے ایک سند کے ساتھ۔ یہ خود لوگوں کو اس نماز پر مارا کرتے تھے۔ نیز حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا فتویٰ ایک سند کے ساتھ ثابت ہے۔

ان تمام متواتر روایات سے حضرات صحابہ کا اجماع عدم جواز پر ثابت ہے۔ اس لئے عصر کے بعد دو رکعت نفل جائز نہیں ہو سکتی۔

اشکال

ص۱۸۰ س۱۸ فَاِنْ قَالَ قَائِلٌ سے تقریباً دو سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت ام سلمہؓ کی روایت میں اس بات کی صراحت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر کے بعد سنتِ ظہر کی قضا کی ہے تو ہم بھی کہتے ہیں کہ عصر کے بعد نفل تو درست نہ ہو لیکن سنت کی قضا درست ہونی چاہیے۔

جوابات

اس کے دو جوابات دیتے جاتے ہیں

جواب (۱)

ص۱۸۰ س۲۰ قیل لہٗ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لمّا صلاھما حینئذٍ قد نھی عنھما ان یقضیھما احدٌ

سے تقریباً ساڑھے پانچ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ دونوں رکعتیں پڑھ رہے تھے تو حضرت ام سلمہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ کیا ہم بھی قضا کر سکتے ہیں یا نہیں؟ تو آپؐ نے صاف لفظوں میں ممانعت فرمائی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ سنتوں کی قضا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ خاص ہے۔ اس سے استدلال درست نہیں ہو سکتا۔

جواب (۲) وھذا ھو النظر ایضاً سے (ص ۱۸۰، س ۲۶) اخیر باب تک یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اصول اور ضابطہ یہ ہے کہ جن فرض نمازوں کے ساتھ سنت کا ثبوت ہے ان کی سنیت کا مدار دو شرطوں پر ہے۔

شرط ۱: فرض کے تابع ہو کر سنت ہوتی ہے

شرط ۲: وقت کے اندر اندر سنیت ثابت ہوتی ہے۔ وقت نکلنے کے بعد سنیت باطل ہو جاتی ہے۔ لہٰذا قضا ممکن نہیں ہو سکتی۔ یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

بَابُ الرَّجُلِ يُصَلِّي بِالرَّجُلَيْنِ أَيْنَ يُقِيمُهُمَا ؟

اس باب کے مسائل کو ہم اس طرح بیان کریں گے کہ اولاً مسئلہ کا پس منظر اور ائمہ کا اختلاف ،ثانیاً دو مقتدی کو برابر کھڑے کرنے کے قائلیں کی دلیل ،ثالثاً ان کی دلیل کا جواب ، رابعاً دو مقتدی کو پیچھے کھڑے کرنے کے قائلین کی ایک دلیل ،خامساً ایک اشکال وجواب ، سادساً فریق ثانی کی طرف سے دو عقلی دلیل قائم کرکے باب ختم کریں گے ۔

اولاً اگر مقتدی دو ہوں تو امام ان کے درمیان کھڑا ہوگا یا ان کو پیچھے کرکے خود آگے کھڑا ہوگا ؟ اس مسئلہ کو سمجھانے کے لئے صاحب کتاب نے یہ باب باندھا ہے ۔ اس کی تفصیل یوں ہے کہ اگر مقتدی ایک ہو تو جمہور علماء کا اتفاق اس پر ہے کہ اس کو امام اپنی دائیں طرف کھڑا کردیگا اور اگر مقتدی تین یا زیادہ ہوں تو بالاجماع ان کو امام کے پیچھے کھڑے ہونے کا حکم ہے ۔ کمافی بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۱۴۸ ۔ اور اگر مقتدی دو ہوں اور مکان صلوٰۃ تنگ ہو تو بھی بالاتفاق امام دونوں کے درمیان کھڑا ہوسکتا ہے ۔ لیکن اختلاف اس بارے میں ہے کہ اگر مقتدی دو ہوں تو ان کو کہاں کھڑا کیا جائے ۔ تو اس اختلافی مسئلہ کو صاحب کتاب اس باب میں واضح فرمانا چاہتے ہیں ۔

تو اس مسئلہ کے متعلق بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۱۴۸ ، ہدایہ ج ۱ ص ۱۰۳

بدائع الصنائع ج ۱ ص ۱۵۹، امانی الاحبار ج ۳ ص ۲۲۹، بذل المجہود ج ۱ ص ۳۴۴ میں قدرے فرق کے ساتھ دو مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب (۱) حضرت امام ابو یوسفؒ، ابراہیم نخعیؒ، علقمہؒ، اور اسود بن یزیدؒ وغیرہ کے نزدیک دونوں مقتدیوں کے درمیان امام کھڑا ہوگا۔

علامہ ابن رشد مالکیؒ پر تردید

علامہ ابن رشد مالکیؒ نے بدایۃ المجتہد میں حنفیہ کا مسلک صحیح طریقہ سے نقل نہیں کیا ہے کہ انھوں نے مطلقاً یہی نقل فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب و متعلقین کے نزدیک دو مقتدی ہوں تو امام درمیان میں کھڑا ہوگا حالانکہ کتب احناف میں ظاہر الروایۃ اور مفتیٰ بہ قول یہی موجود ہے کہ دونوں مقتدیوں کو پیچھے اور امام آگے کھڑا ہوگا جیسا کہ امام طحاویؒ نے زیر بحث باب کے اخیر میں ذکر فرمایا ہے اس لئے بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۱۴۸ کی عبارت محل نظر ہے۔

مذہب (۲) حضرت امام شافعیؒ، حضرت امام مالکؒ، حضرت امام احمد بن حنبلؒ اور حنفیہ کے قول مفتیٰ بہ اور ظاہر الروایۃ کے مطابق نیز جمہور فقہاء کے نزدیک دو مقتدی ہونے کی صورت میں مقتدیوں کے درمیان کھڑا نہیں ہوگا بلکہ امام کے لئے آگے کھڑا ہونا مسنون ہے۔

صاحب کتاب نے اس باب میں اپنی عادت کے خلاف طریقہ اختیار فرمایا ہے کہ ان کی عادت یہ ہے کہ اولاً فریق مخالف کی دلیل بیان کرتے ہیں اس کے بعد ائمہ کے مذاہب بیان

کرتے ہیں اور اس باب میں امام طحاوی رحؒ نے ائمہ کے مذاہب بیان نہیں فرمائے بلکہ صرف دلائل نقل کر کے بحث فرمائی ہے۔

ثانیاً: دلائل

فریق اول کی دلیل

انکی دلیل باب کے شروع میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت اور انکا عمل ہے کہ انھوں نے حضرت علقمہؒ اور حضرت اسود بن یزیدؒ کو دائیں بائیں کھڑے کر کے خود درمیان میں کھڑے ہو کر امامت فرمائی اور دونوں ہاتھوں کو دونوں زانو کے درمیان رکھ کر تطبیق فرمائی۔ اور فرمایا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا ہی عمل فرمایا ہے اور اسی سے فریق اول کا مدعیٰ وضاحت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے لہذا یہی مسلم ہوگا کہ دو مقتدی ہونے کی صورت میں امام آگے نہ کھڑا ہو بلکہ درمیان میں کھڑا ہو جائے۔

روایت مذکورہ کی توجیہ

حضرت ابن مسعودؓ کا یہ قول کہ حضورؐ نے ایسا ہی عمل فرمایا تھا تو اس میں دو احتمال ہیں۔

احتمال ۱: صرف مسئلہ تطبیق میں تشبیہ دینا مقصود ہے کہ حضورؐ نے صرف تطبیق ایسی فرمائی تھی۔

احتمال ۲: مسئلہ تطبیق اور مسئلہ امامت دونوں میں تشبیہ دینا مقصود ہے کہ حضورؐ نے ایسی تطبیق بھی فرمائی ہے اور دو مقتدیوں کے درمیان کھڑے ہو کر امامت بھی ایسی ہی فرمائی تھی۔ تو ان دونوں احتمال میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کے لئے کوئی شرعی دلیل ہونی چاہئے۔

تو ہم نے جستجو وتلاش کر کے دیکھا تو ہمیں حضرت اسود بن یزیدؒ کی صریح روایت مل گئی جس میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے حضرت اسود بن یزیدؒ اور ان کے چچا کو دائیں بائیں کھڑے کر کے خود درمیان میں کھڑے ہو کر امامت فرمائی تھی اور فرمایا کہ حضورؐ جب کل تین آدمی ہوتے تو ایسا ہی عمل فرمایا کرتے تھے اس سے واضح ہوتا ہے کہ احتمال ۲ کو ترجیح حاصل ہے۔ لہذا فریق اول کا مدعیٰ اپنی جگہ درست و صحیح ہوگا۔

ثالثاً: فریق اول کی دلیل کے جوابات

اس کے دو جوابات دیئے جاتے ہیں۔

جواب ۱ ص ۱۸۱ س ۸ وقد حدثنا ابو بشر الرقی الخ سے تقریباً چھ سطروں میں یہ جواب پیش کیا جاتا ہے کہ طحاوی شریف ج ۱ ص ۱۳۴ باب التطبیق میں حضرت ابن مسعودؓ کے تلمیذ حضرت علقمہؒ اور اسود بن یزیدؒ کی روایت جو امام ابراہیم نخعیؒ کے طریق سے موجود ہے جس کا حوالہ صاحب کتاب زیر بحث باب میں دے رہے ہیں اس میں تاویل کی گنجائش ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے جگہ تنگ ہونے کی وجہ سے یا کسی خاص عذر کی وجہ سے ایسا عمل فرمایا ہے اور حضورؐ بھی ضیق مقام کی وجہ سے یا کسی خاص عذر سے ایسا عمل فرمایا کرتے تھے نہ اس لئے کہ یہی سنت ہے اور ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ جگہ تنگ ہونے کی صورت میں امام درمیان میں کھڑا ہو کر نماز پڑھائے تو خلاف سنت نہ ہوگا جیسا کہ حضرت امام محمد بن سیرینؒ اور حضرت عامر شعبیؒ کے کلام سے واضح ہوتا ہے۔ نیز حضرت علقمہؒ نے حضرت محمد بن سیرینؒ

اور حضرت عامر شعبیؒ کو حضرت ابن مسعودؓ کی روایت مرفوعاً نقل نہیں فرمائی ہے اور چونکہ روایت خاص علت کے ساتھ معلول ہے اس لئے مذکورہ روایت سے تمہارا مدعا ثابت نہیں ہوسکتا۔

جواب ۲ ص ۱۸۱ س ۱۴ ثم ذکرہ الاسود لابنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وکیف کان المعنی فی ھذا الخ

سے تقریباً چار سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت اسود بن یزیدؒ کی روایت جو زیر بحث باب میں حضرت محمد بن اسحاقؒ کے طریق سے مروی ہے وہ اگرچہ مرفوع روایت ہے، حضرت جابرؓ کی روایت اس روایت کے معارض ہے کہ حضرت جابرؓ کی روایت میں صاف طور پر موجود ہے کہ حضورؐ نے دو مقتدیوں کو اپنے پیچھے کھڑے کرکے خود آگے کھڑے ہوکر امامت فرمائی ہے اس لئے متعارض روایت سے استدلال درست نہ ہوگا۔

رابعاً: فریق ثانی کے دلائل

فریق ثانی کی طرف سے تین دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ ص ۱۸۱ س ۱۸ حدثنا یونس قال انا ابن وھب ان ملکا الخ سے تقریباً تین سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ میری دادی مُلیکہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کی تو حضورؐ نے کھانا تناول فرماکر باجماعت نماز ادا فرمائی اور میں اور یتیم (ضمیرہ بن ابی ضمیرہ) دونوں حضورؐ کے پیچھے کھڑے ہوگئے، اور میری دادی تنہا ہمارے پیچھے کھڑی ہوگئیں اور جب حضورؐ ہم دونوں

کے درمیان کھڑے نہیں ہوئے بلکہ آگے کھڑے ہو کر امامت فرمائی ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ جب مقتدی دو ہوں تو سنت یہی ہے کہ امام آگے کھڑا ہو جائے۔

خامسًا: اشکال

ص۱۸۱/۲ فان قال قائل الخ سے ایک سطر میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کا فعل دورِ نبوت کے بعد واقع ہوا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ آگے کھڑے ہونے کی روایات جن کو حضرت جابرؓ اور حضرت انسؓ وغیرہ نے نقل فرمایا ہے وہ سب منسوخ ہیں۔

جواب ص۱۸۱/۲۲ قیل لہ فقد روی عن غیر ابن مسعودؓ من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے تقریبًا سات سطروں میں یہ الزامی جواب دیا جاتا ہے کہ دورِ نبوت کے بعد صحابہؓ کی ایک جماعت کا عمل دو مقتدی کو پیچھے کھڑے کر کے امام کا آگے کھڑا ہو کر امامت کرنا ثابت ہے جو حضرت جابرؓ اور حضرت انسؓ کی روایت کے موافق ہے تو حضرت ابن مسعودؓ کا فعل دورِ نبوت کے بعد واقع ہونا حضرت جابرؓ اور حضرت انسؓ کی روایت کے منسوخ ہونے پر دلیل ہوتا ہے۔ تو دورِ نبوت کے بعد متعدد صحابۂ کرام کا امام کو آگے کھڑا کر کے جماعت کرنا حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کے منسوخ ہونے پر دلیل ہوگا لہذا جو جواب تمہارا ہوگا وہی ہمارا ہوگا اس لئے تمہارا اشکال قابل توجہ نہ ہوگا۔

مذکورہ جواب کی تائید

فهما دوی عن غیر ابن مسعودؓ سے حضرت عمرؓ کا عمل مذکورہ جواب کی تائید میں پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے دربان حضرت یر فاءؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو پیچھے کھڑے کرکے خود آگے کھڑے ہو کر امامت فرمائی ہے۔ حضرت عمرؓ کے عمل کو صاحب کتاب نے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

سادسًا: دلیل ع۲ نظر طحاوی

ص ۱۸۱ س ۲۹ **ثم التمسنا حکم ذلك من طريق النظر فرأينا الاصل** الخ سے تقریبًا آٹھ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ہمیں حضرت انسؓ اور حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی روایت سے یہ بات معلوم ہوگئی ہے کہ اگر ایک مقتدی ہو تو اس کو امام دائیں جانب کھڑا کر دیا کرے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر تین مقتدی ہوں تو ان کو پیچھے کھڑے کر دئے جائیں اور امام آگے کھڑا ہوگا اور ان دونوں صورتوں میں کوئی اختلاف نہیں لیکن اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب مقتدی دو ہوں تو وہ دونوں کہاں کھڑے ہوں، تو بعض لوگوں نے ان دونوں کو واحد کا حکم دے کر امام کے برابر کھڑے ہونے کا حکم لگایا اور بعض لوگوں نے جمع کا حکم دے کر تین مقتدیوں کی طرح پیچھے کھڑے ہونے کا حکم لگایا اور کہا کہ دو یا زیادہ افراد جماعت کے حکم میں ہیں تو ہم نے

دونوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کے لئے وجہ ترجیح تلاش کی تو ہمیں دو کو تین کا حکم دینے کی تائید میں حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی روایت کے مل گئی، کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو کو جماعت کا حکم دیا ہے اس لئے یہی مسلم ہوگا کہ دو کو جماعت کا حکم دے کر پیچھے کھڑے کرنا مسنون ہوگا اور برابر میں کھڑا کرنا مسنون نہیں ہوگا۔

دلیل نمبر۳ نظر طحاوی

ص ۱۸۲ ورآینا اللہ عزوجل فرض للاخ اوللاخت الخ سے اخیر باب تک یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کے اندر مسائل میراث میں ہر جگہ دو کو تین اور جماعت کا حکم دیا ہے کہ اخیافی بھائی بہنوں میں سے ایک ہو تو اس کے لئے سدس مقرر فرمایا اور دو ہوں تو ان کے لئے ثلث مقرر فرمایا ہے اسی طرح اگر دو سے زائد تین چار ہوں تو ان کے لئے بھی ثلث ہی مقرر فرمایا ہے اور ایک لڑکی کے لئے نصف مقرر فرمایا اور اگر لڑکیاں دو ہوں تو ان کیلئے ثلثان مقرر فرمایا ہے اور دو سے زائد کے لئے بھی ثلثان ہی مقرر فرمایا ہے اور یہی حکم حقیقی اور علاتی بہنوں کے حق میں بھی مقرر فرمایا ہے تو معلوم ہوا کہ احکام شرعیہ میں دو کو تین اور جماعت کا حکم حاصل ہے اس لئے باب الامامت میں بھی دو کو تین کا حکم حاصل ہوگا اور جس طرح تین کو پیچھے کھڑے کرنے کا حکم ہے۔ اسی طرح دو کو بھی پیچھے کھڑے کرنے کا حکم ہوگا۔ یہی حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد بن حسن رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ بھی ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

بَابُ صَلٰوۃ الخوف کیف ھُو

اس باب کے تحت اہم ترین پانچ مسائل قابلِ غور ہیں اور ہم ان مسائل اور امام طحاوی رحؒ کی عبارات کو اس ترتیب سے حل کریں گے کہ **اولاً مسئلہ ۱**: صلوٰۃ الخوف کی مشروعیت۔ **ثانیاً مسئلہ ۲**: صلوٰۃ الخوف کی شرائط۔ **ثالثاً مسئلہ ۳**: صلوٰۃ الخوف کی مشروعیت کا بقا۔ **رابعاً مسئلہ ۴**: سفرِ شرعی کی عدم مشروطیت۔ **خامساً مسئلہ ۵**: صلوٰۃ الخوف کی تعدادِ رکعت **سادساً**: صلوۃ الخوف کے مشہور ترین چھ طریقے اور مذاہب۔ **سابعاً**: فریق اول کی دلیل **ثامناً**: فریق اول کی دلیل کے دو جوابات —— **تاسعاً**: ایک اشکال اور اس کے تین جوابات۔ **عاشراً**: فریق ثانی کی طرف سے دو دلیلیں۔ **حادی عشر** فریق ثانی کی دلیل پر ایک اشکال اور اس کے چار جوابات **ثانی عشر**: فریق ثالث کی دلیل اور اس کے چار جوابات اور دو ضمنی اشکالات۔ **ثالث عشر**: فریق رابع کی دلیل اور اس کے چار جوابات اور دو ضمنی اشکال و جواب۔ **رابع عشر**: فریق خامس کی دلیل اور اس کا جواب۔ **خامس عشر**: فریق سادس کی طرف سے تین دلیلیں اور امام طحاوی کے دعوے کا ثبوت۔ **سادس عشر**: حل عبارت کے ذریعہ مسئلہ نمبر ۳ کی وضاحت کرتے ہوئے

باب ختم کیا جائے گا۔ اب سنو تفصیل ۔

اولاً: مسئلہ ۱ صلوٰۃ الخوف کی مشروعیت

صلوٰۃ الخوف کی مشروعیت کب ہوئی؟ تو اس سلسلہ میں معارف السنن ج ۵ ص ۳۶، اوجز المسالک ج ۲ ص ۲۵۹ میں نقل کیا گیا ہے کہ حضرات جمہور کے نزدیک آیت صلوٰۃ الخوف کا نزول ۴ھ عزوہ ذات الرقاع میں ہوا ہے اور اسی غزوہ میں سب سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ الخوف ادا فرمائی ہے۔ نیز اوجز المسالک ج ۲ ص ۲۶۲ میں نقل کیا گیا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زندگی میں چوبیس مرتبہ صلوٰۃ الخوف ادا فرمائی ہے۔

ثانیاً مسئلہ ۲ صحت صلوٰۃ الخوف کی شرائط

اوجز المسالک ج ۲ ص ۲۶۴ میں صلوٰۃ الخوف کی صحت کے لئے چار شرطیں نقل کی گئی ہیں۔ (۱) دشمن کے ساتھ مقابلہ جائز اور مشروع طریقہ سے ہو۔ (۲) دشمن بالکل مقابل اور سامنے نظر آنے لگے۔ (۳) حالت صلوٰۃ میں دشمنوں سے

علہ اس غزوہ کی تاریخ وقوع میں شدید اختلاف ہے ۴ھ میں۔ ۵ھ میں، ۷ھ میں تین اقوال ہیں۔ اگر ۷ھ میں تسلیم کیا جائے تو کوئی اشکال نہیں اور ۴ھ یا ۵ھ میں تسلیم کرنے سے حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی شرکت سے اشکال واقع ہوتا ہے۔ اسکی تفصیل سیرۃ مصطفیٰ ج ۱ ص ۲۴۲ میں دیکھئے۔ ۱۲

قتال نہ ہو بلکہ دشمنوں کے اچانک حملہ سے حفاظت مقصود ہو (۴) پورا لشکر ایک امام کے پیچھے نماز پڑھنے پر مصر ہو ورنہ الگ الگ دو اماموں کے ساتھ پڑھنا افضل ہے۔

ثالثا: مسئلہ نمبر ۳ زمانہ نبوت کے بعد صلوۃ الخوف کی مشروعیت

زمانہ نبوت کے بعد صلوۃ الخوف کی مشروعیت اور عدم مشروعیت کے بارے میں علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الملہم ج ۲ ص ۱۷۱، علامہ ابن رشد مالکی رحمۃ اللہ علیہ نے بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۱۷۵، حضرت مولانا محمد زکریا صاحب محدث سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے اوجز المسالک جلد ۲ ص ۲۶۰، حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے الکوکب الدری ج ۱ ص ۲۱۵، امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح مسلم ج ۱ ص ۲۷۸، حضرت علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن ج ۵ ص ۳۷ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب (۱) حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے قول مشہور میں اور امام حسن بن زیاد لو لوی رحمۃ اللہ علیہ، ابراہیم بن علیہ رحمۃ اللہ علیہ، امام مزنی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کے نزدیک صلوۃ الخوف حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ خاص تھی اور زمانہ نبوت کے بعد اس کی مشروعیت ختم ہو چکی ہے اس لئے کہ آیت کریمہ اذا کنت فیہم فاقمت لھم الصلوٰۃ الآیۃ (سورۃ نساء آیت ۱۰۲) میں اللہ تعالیٰ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو خاص طور سے خطاب فرمایا ہے لہذا زمانہ نبوت کے بعد اس کی مشروعیت باقی نہیں رہی ہے۔ اسی کی طرف صاحب کتاب نے باب کے اخیر میں س ۱۸ ص ۱۸۹ **وقد کان ابو یوسف قال مرۃ لا یصلی صلوۃ الخوف بعد**

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ

سے اشارہ فرمایا ہے۔

مذہب (۲) ائمہ اربعہ اور جمہور امت کے نزدیک صلوٰۃ الخوف کی مشروعیت زمانہ نبوت کے بعد بھی باقی ہے اس لئے کہ دور نبوت کے بعد سیکڑوں صحابہ کرام رضؓ نے صلوٰۃ الخوف ادا فرمائی ہے۔ نیز مسلمہ ضابطہ ہے کہ العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص السبب کے تحت آیت کریمہ میں عموم لفظ کا اعتبار ہے اور خصوص سبب اور خصوص مورد کا اعتبار نہیں ہے۔ کیونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کرنے سے صلوٰۃ الخوف پڑھانے والے تمام اماموں کے لئے حکم عام ہوگا۔

اسی کی طرف باب کے اخیر میں امام ابو یوسف رحؒ کو جواب دیتے ہوئے س ۲۲ ص ۱۸۹ قیل لہ الخ سے اشارہ فرمایا ہے تفصیل انشاء اللہ تعالیٰ باب کے اخیر میں آنے والی ہے۔

رابعاً مسئلہ ۴ صلوٰۃ الخوف کیلئے سفر شرعی کی عدم مشروطیت

جواز صلوٰۃ خوف کیلئے سفر شرعی مشروط ہے یا حضر میں بھی جائز ہے تو اس سلسلہ میں حضرت شیخ مولانا زکریا صاحب محدث سہارنپوری رحؒ نے اوجز المسالک ج ۲ ص ۲۶۱ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب (۱) امام مالک رحؒ کے ایک قول کے مطابق صلوٰۃ الخوف سفر کی حالت کے ساتھ

مخصوص ہے لہٰذا حضر میں جائز نہیں ہے۔

مذہب (۲) امام مالک ؒ کے قول مشہور میں، اور جمہور فقہاء کے نزدیک سفر وحضر دونوں میں صلوٰۃ الخوف مشروع اور جائز ہے۔

خامسًا: مسئلہ ۵ صلوٰۃ الخوف کی تعداد رکعات اور مختلف طریقے اور کیفیات اور حل لغات

صاحب کتاب اس باب کے تحت اس مسئلے کی وضاحت فرمانا چاہتے ہیں کہ اس کی تعداد رکعات اور کیفیات کیا ہیں۔ اس سلسلے میں صاحب کتاب نے چھ مذاہب اور صلوٰۃ الخوف کے مختلف طریقوں میں سے مشہور ترین چھ طریقے اس کتاب میں نقل فرماتے ہیں اور ان میں سے طریقہ ۱ کے قائلین کا مصداق بتلانے کے لئے **فذہب قوم** کا لفظ لائے اور طریقہ ۲ کے لئے کوئی خاص لفظ نہیں لائے اور طریقہ ۳ اور طریقہ ۴ اور طریقہ ۵ کے قائلین کا مصداق بتلانے کے لئے **ذہب اخرون** کا لفظ تین جگہ تین مرتبہ لائے ہیں اور طریقہ ۶ کے قائلین کے لئے **ذہب ابویوسف** کا لفظ لائے ہیں اب سنو تفصیل۔

سادسًا: صلوٰۃ الخوف کے چھ طریقے اور چھ مذاہب

مذہب ۱ مع طریقہ ۱ امام اسحاق بن راہویہ ؒ امام طاوس ابن کیسان ؒ امام عطاء بن ابی رباح ؒ

امام مجاہد بن جبیرؒ، امام حکم بن عتیبہؒ اور امام قتادہؒ وغیرہ کے نزدیک صلوٰۃ الخوف صرف ایک رکعت ہے اور یہی لوگ کتاب کے اندر **قال ابوجعفر فذهب قوم** کے مصداق ہیں

مذہب ۲ مع طریقہ ۲ ہدایہ ج ۱ ص ۱۵۷، بذل المجہود ج ۲ ص ۲۴۵ نیل الاوطار ج ۳ ص ۲۰، تحفۃ الاحوذی ج ۱ ص ۳۹۴ میں نقل کیا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ، امام محمدؒ امام ابراہیم نخعیؒ وغیرہ کے نزدیک خوف و قتال کی وجہ سے تعداد رکعت میں کمی نہیں آتی ہے۔ اور صلوٰۃ الخوف کا افضل طریقہ یہ ہے کہ امام طائفہ اولیٰ کو صلوٰۃ ثنائیہ میں ایک رکعت اور رباعیہ اور ثلاثیہ میں دو رکعت پڑھائے اس کے بعد یہ طائفہ دشمنوں کے محاذ پر چلا جائے اور طائفہ ثانیہ آجائے پھر امام طائفہ ثانیہ کے صلوٰۃ ثنائیہ کی بقیہ ایک رکعت اور رباعیہ کی بقیہ دو رکعت اور ثلاثیہ کی بقیہ ایک رکعت پڑھا کر سلام پھیر دے اور یہ طائفہ دشمن کے محاذ پر چلا جائے اور طائفہ اولیٰ آکر اپنی بقیہ نماز لاحق کی طرح بلا قرأت پوری کرے اور اس کے بعد طائفہ ثانیہ آکر اپنی بقیہ نماز مسبوق کی طرح قرارت کے ساتھ پوری کر کے سلام پھیر دے

مذہب ۳ مع طریقہ ۳ حضرت امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ وغیرہ کے نزدیک خوف و قتال وغیرہ کی وجہ سے نماز کی تعداد رکعات کے بارے میں کوئی کمی نہیں آئی بلکہ مشقت سفر کی وجہ سے تعداد میں کمی آئی ہے اور صلوٰۃ الخوف کا طریقہ یہ ہے کہ امام طائفہ اولیٰ کو ایک رکعت پڑھا کر انتظار کرتا رہے اور یہ طائفہ اسی وقت اپنی باقی نماز پوری کرے اس کے بعد یہ طائفہ دشمنوں کے محاذ پر چلا جائے اور طائفہ ثانیہ

اگر امام کی اقتدار کرے اور امام اس کو ایک رکعت پڑھا کر انتظار کرتا رہے یہاں تک کہ یہ طائفہ اپنی بقیہ نماز پوری کرے۔ پھر امام طائفہ ثانیہ کے ساتھ سلام پھیر دے۔ کما فی نیل الاوطار ج ۴ صفحہ ۲۵ معارف السنن ج ۵ صفحہ ۴۰۔ اور یہی لوگ کتاب کے اندر س ۱۸۴/۲۶ میں **وذهب آخرون** کے مصداق ہیں صاحب کتاب نے اس باب میں تین مرتبہ **وذهب آخرون** کا لفظ لایا ہے ان میں سے یہ پہلی مرتبہ ہے۔

مذہب ۴ معہ طریقہ ۴ نووی ج ۱ صفحہ ۲۷۵، بذل المجہود ج ۲ صفحہ ۲۵۵ میں نقل کیا گیا ہے کہ حضرت امام حسن بصریؒ، یحیی بن ابی کثیرؒ، سلیمان بن قیس یشکریؒ وغیرہ کے نزدیک صلوۃ الخوف کا طریقہ یہ ہے کہ امام طائفہ اولی کو دو رکعت پڑھا کر سلام پھیر دے اور یہ طائفہ دشمنوں کے محاذ پر چلا جائے او طائفہ ثانیہ آجائے تو امام اس کو دوبارہ الگ سے دو رکعت پڑھا کر سلام پھیر دے۔

تو حاصل یہ ہوا کہ صلوۃ الخوف میں امام پر چار رکعت پڑھنا واجب ہوگا اور ہر ایک طائفہ پر دو دو رکعت لازم ہوں گی۔ یہی لوگ کتاب کے اندر س ۱۸۶/۱۸ میں **وذهب آخرون الخ** کے مصداق ہیں۔ یہ عبارت کتاب کے۔ . تین مرتبہ **ذهب آخرون** میں سے دوسرا موقع ہے۔

مذہب ۵ معہ طریقہ ۵ امام عبدالرحمن بن ابی لیلیٰؒ، مجاہد ابن جبیرؒ منصور ابن معتمر وغیرہ کے نزدیک لشکر کی دو صف بنائی جائے اور دونوں صفوں کے لوگ اپنے ہتھیار ساتھ لے کر ایک ساتھ امام کے پیچھے

کھڑے ہو کر نیت باندھ لیں اور جب امام سجدہ کرے تو صفِ اول کے لوگ بھی امام کے ساتھ سجدہ کریں اور صفِ ثانی کے لوگ کھڑے کھڑے انتظار کریں پھر جب امام اور صفِ اول سجدہ سے سر اٹھالیں تو صف ثانی سجدہ کرے صف اول پیچھے چلی جائے۔ اور صف ثانی آگے بڑھ جائے۔ پھر امام دونوں صفوں کو دوسری رکعت پڑھائے اور جب امام دوسری رکعت کے لئے سجدہ کرے تو طائفہ ثانیہ جو اب امام سے متصل ہے وہ بھی امام کے ساتھ سجدہ کرے اور طائفہ اولی پیچھے کھڑا ہو کر انتظار کرتا رہے۔ جب امام طائفہ ثانیہ کے ساتھ سجدے سے سر اٹھائے تو طائفہ اولی اپنا سجدہ کرے پھر اس کے بعد سب لوگ ایک ساتھ سلام پھیر دیں۔ اور اس صورت میں امام مقتدی سب کے لئے دو دو رکعتیں ہو جائیں گی۔ یہی لوگ کتاب کے اندر ص ۱۸۸/۱۷ میں و

ذهب اخرون فی صلوٰة الخوف الخ کے

مصداق ہیں اور یہ کتاب میں تیسری مرتبہ ذهب اخرون کا لفظ آیا ہے۔

مذہب ۶ معہ طریقہ ۶ حضرت امام ابو یوسف رح کے ایک قول کے مطابق، نیز حضرت امام طحاوی رح وغیرہ کے نزدیک اگر دشمن قبلہ کی جانب ہو تو امام دونوں طائفوں کو ایک ساتھ نماز پڑھائے اور پہلی رکعت میں طائفہ اولی امام کے ساتھ سجدہ کرے اور جب طائفہ اولی امام کے ساتھ سجدہ سے فارغ ہو جائے تو طائفہ ثانیہ سجدہ کرے پھر اس کے بعد طائفہ ثانیہ صف اولی میں چلا جائے اور طائفہ اولی صف ثانی میں آجائے۔ پھر امام دوسری رکعت

دونوں طائفوں کو ایک ساتھ پڑھائے اور وہی ترتیب قائم کرے جو طریقہ ۵ میں بیان کی گئی ہے۔ اور اگر دشمن قبلہ کی جانب نہ ہو تو یہ طریقہ جائز نہ ہوگا بلکہ وہی طریقہ اختیار کرنا لازم ہوگا جو طریقہ ۲ میں حضرات حنفیہ کے مسلک میں بیان کیا جا چکا ہے یہی لوگ کتاب کے اندر ص ۱۸۵ س ۲۹ میں **ذهب ابو يوسف الخ** کے مصداق ہیں۔

سابعًا دلائل

فریق اوّل کی دلیل ان کی طرف سے شروع باب کی وہ روایت پیش کی جاتی ہے جس میں صاف طور پر اس بات کی صراحت موجود ہے کہ صلوۃ الخوف ایک رکعت ہے۔ صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے امام مجاہد بن جبیرؒ کے طریق سے نقل فرمایا ہے۔

ثامنًا جوابات

ان کی دلیل کے دو جوابات دیئے گئے ہیں۔

جواب ۱ ص ۱۸۲ س ۲۰ **فكان من الحجة عليهم في ذلك الخ** سے تقریبًا چار سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ تمہاری پیش کردہ روایت نصِ قرآن کے معارض ہے کہ قرآنِ کریم میں صاف لفظوں میں اس کی صراحت ہے کہ جب آپ طائفۂ اولیٰ کو ایک رکعت پڑھالیں تو یہ طائفہ دشمنوں کے محاذ پر چلا جائے پھر دوسرا طائفہ آجائے اور آپ اسکو

دوسری رکعت پڑھائیں تو اس سے بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ امام لازمی طور پر دو رکعت پڑھے گا اور جب امام دو رکعت پڑھیگا تو مقتدی کی نماز ایک رکعت ہونے کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا اس لئے تمھاری دلیل مخدوش اور ناقابل توجہ ہوگی۔

جواب (۲) ص۱۸۲/۲۲ ثم قد عارضه عن ابن عباسؓ غیره الخ سے تقریبًا

سات سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت عبیداللہ بن عبداللہ بن علیہؒ کے طریق سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ ذی قرد میں لشکر کو دو ٹکڑوں میں تقسیم کر کے ایک کو دشمنوں کے مقابلہ میں کھڑا کر دیا۔ اور دوسرے ٹکڑے کو ایک رکعت پڑھائی۔ پھر یہ ٹکڑا دشمنوں کے محاذ پر چلا گیا اور جو دشمنوں کے محاذ پر تھا وہ حضورؐ کے پیچھے آکر کھڑا ہو گیا اور حضورؐ نے اس کو دوسری رکعت پڑھائی تو معلوم ہوا کہ حضورؐ کے لئے دو رکعتیں ہو گئیں اور دونوں طائفوں میں سے ہر ایک نے ایک ایک رکعت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ادا کی ہے۔ اور جب امام نے دو رکعت پڑھی تو مقتدیوں کا بھی دو دو رکعت پڑھنا خود بخود سمجھ میں آتا ہے ایک رکعت امام کے ساتھ اور ایک بغیر امام کے۔ نیز اگر امام کا فرض ایک رکعت تسلیم کیا جائے تو ایسا محال ہے اس لئے کہ اس سے امام کا اپنی نماز قعود، تشہد اور سلام کے ساتھ ادا کئے بغیر طائفہ ثانیہ کو دوسری رکعت پڑھانا لازم آتا ہے جو ناجائز ہے۔ نیز تم اگر مجاہد عن ابن عباسؓ کے طریق سے ایک رکعت ثابت کرو گے تو تمھارے مخالف کو عبیداللہ بن عبداللہ عن ابن عباسؓ کے طریق سے دو رکعت

ثابت کرنے کا حق ہوگا اس لئے کہ عبید اللہ بن عبد اللہؒ امام مجاہدؒ سے کمزور نہیں ہیں۔ لہذا ابن عباسؓ کی روایت متعارض ہونے کی وجہ سے قابلِ استدلال نہیں ہوگی۔

تاسعًا اشکال

ص۱۸۳ س۱ فان قالوا فقد روی عن غیر ابن عباس مایوافق ماقلنا الخ سے تقریبًا ساڑھے تیرہ سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے کہ حضورؐ نے ہر ایک طائفہ کو ایک ایک رکعت پڑھائی ہے تو معلوم ہوا کہ حضورؐ کے لئے تو دو رکعت ہوگی لیکن ہر ایک طائفہ کے لئے صرف ایک ایک ہوئی لہذا مقتدیوں کے لئے صلوٰۃ الخوف صرف ایک رکعت ہوگی۔ اس مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے چار صحابہؓ سے چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ۱: حضرت زید بن ثابتؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۲: حضرت حذیفہؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۳: حضرت جابرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۴: حضرت سہیل بن ابی حثمہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

جوابات

اس اشکال کے تین جوابات دئے جاتے ہیں۔

جواب نمبر ۱: س ۱۵ ص ۱۸۳ قیل لہم ھذا غیر

موافق الخ سے تقریباً دو سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ماقبل میں اس کا جواب دیا جاچکا ہے کہ جب امام کے لئے دو رکعت ثابت ہوئی تو مقتدی کے لئے بھی خود بخود دو رکعت ثابت ہوتی ہے۔ نیز اگر یہ کہا جائے کہ امام کی ایک رکعت فرض اور دوسری رکعت نفل ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ امام نے ایک رکعت اپنا فرض پڑھا ہے اور بغیر قعود وسلام کے دوسری رکعت نفل پڑھا لی ہے اور صحت صلوٰۃ کے لئے ناجائز اور محال ہے۔

جواب۲ نظر طحاوی

ص۱۵۳ س۱۷ فثبت بما ذکرنا ان فرض صلوٰۃ الخوف رکعتان علی الامام.. ثم لم یذکر المامومین بقضاء ولا غیرہ الخ

سے سات سطروں میں یہ جواب دیا گیا ہے کہ مذکورہ روایات میں امام کے لئے دو رکعتوں کا ذکر ہے اور مقتدی کے لئے صرف ایک رکعت کا ذکر ہے اور دوسری رکعت کے قضاء کرنے اور نہ کرنے کا کوئی ذکر نہیں ہے اور احتمال دونوں طرح ہے لیکن جہت قضا کو ترجیح حاصل ہوگی اسلئے کہ نظر وفکر کر کے ہم دیکھتے ہیں کہ سب کا اتفاق اس پر ہے کہ حالتِ امن اور حالت اقامت میں مقتدی اور امام دونوں کی نمازیں یکساں ہوا کرتی ہیں اور اسی طرح حالت سفر میں بھی بحالت امن دونوں کی نماز یکساں ہوا کرتی ہے اس لئے یہ بات بالکل محال ہوگی، کہ

مقتدی کی نماز ایک رکعت ہو اور امام کی نماز دو رکعت ہو حالانکہ نص صریح اس بات پر پابند کرتی ہے کہ امام اور مقتدی دونوں کی نماز متضاد نہ ہو بلکہ دونوں یکساں ہوں۔ جیسا کہ حضور علیہ السلام کا فرمان انما جعل الامام لیوتم بہ کما مرّ فی باب القراءۃ خلف الامام طحاوی ج ا ص ۱۲۸ امام کی پوری نماز کی اقتداء مقتدی پر لازم ہوا کرتی ہے لہذا کہنا ہوگا کہ جتنی رکعتیں امام پر لازم ہیں اتنی ہی مقتدی پر بھی لازم ہوں گی۔ نیز اسی طرح اگر مسافر مقیم امام کی اقتداء کرے گا، تو مسافر پر چار رکعت پڑھنا لازم ہو جاتا ہے نیز ایسا تو ہو سکتا ہے کہ مقتدی کی . . رکعتیں امام سے زائد ہوں لیکن ایسا نہیں ہو سکتا کہ امام کی رکعتیں مقتدی سے زائد ہوں جیسا کہ مقیم جب مسافر کی اقتداء کرے تو مقیم مقتدی بعد میں بقیہ نماز پوری کیا کرتا ہے لہذا تمہارا مدعیٰ اور اشکال درست نہیں ہو سکتا اور مقتدی پر بھی دو رکعت لازم ہو گی۔

جواب ۳ ص ۱۸۳ س ۲۴ وقد روی عن حذیفۃ من قولہ ما یدل علی ما تاولنا فی حدیثہ الخ سے تقریباً تین سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت زید بن ثابت رضؓ، حضرت جابر رضؓ، حضرت ابن عباس رضؓ کی روایات میں مقتدیوں کا ایک ایک رکعت قضا کرنا ثابت ہے اور حضرت حذیفہ رضؓ کے فتویٰ میں صاف لفظوں میں دو رکعت کا ثبوت موجود ہے لہذا یہ کہنا صحیح ہو گا کہ ان سب حضرات نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایسا ہی عمل فرمایا تھا

عاشرًا فریق ثانی کے دلائل

فریق ثانی کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں

دلیل ۱ ص ۱۸۳ ج ۲ ثم اعتبرنا الآثار هل نجد فیها من ذلك شیئا الخ
سے تقریباً چار سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لشکر کو دو طائفوں میں تقسیم کر کے ہر ایک طائفہ کو ایک ایک رکعت پڑھائی اور ہر طائفہ نے ایک ایک رکعت بعد میں پڑھ لی ہے لہذا اس روایت سے صلوٰۃ الخوف کا دو رکعت ہونا واضح ہوتا ہے اور ایک رکعت صلوٰۃ الخوف درست نہیں ہوگی اور فصل اول کی روایات میں بھی مقتدیوں کے ایک رکعت قضا کرنے کا احتمال موجود ہے اور اس روایت میں ایک رکعت ایک طائفہ کو پڑھا کر سلام پھیرنے کے ذریعہ سے اشکال نہیں ہونا چاہیئے اس لئے کہ یہاں مقتدیوں کو ایک رکعت پڑھ کر لوٹنے پر تنبیہ کرنے کے لئے سلام پھیرا ہے نہ کہ قطع صلوٰۃ کے لئے، اس لئے کوئی شبہہ کی بات نہیں۔

دلیل ۲ ص ۱۸۳ ج ۲ حدثنا علی بن شیبة قال ثنا قبیصة الخ سے ساڑھے
سات سطروں میں حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت سے استدلال کیا جاتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لشکر کو دو ٹکڑے کر کے ایک ٹکڑے کو ایک رکعت پڑھائی اور یہ ٹکڑا دشمنوں کے محاذ پر چلا گیا اور دوسرا ٹکڑا جو دشمنوں کے محاذ پر تھا وہ آیا اور

حضور ص نے اس کو ایک رکعت پڑھائی اور یہ ٹکڑا اپنی دوسری رکعت الگ سے قضا کر کے دشمنوں کے محاذ پر چلا گیا اور پہلے ٹکڑے نے آکر اپنی بقیہ ایک رکعت قضا کر لی اس سے صاف طور پر واضح ہوتا ہے کہ صلوۃ الخوف دو ہی رکعت ہے نیز اس میں صلوۃ الخوف کی کیفیت کا بھی ذکر موجود ہے لہذا ایک رکعت کا قول مردود اور مخدوش ہوگا۔ صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو حضرت ابن مسعودؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

حادی عشر اشکال

ص ۱۸۴ س ۹ غیر ان حدیث ابن مسعودؓ ذکر فیہ دخولہم فی الصلوۃ معاً۔

اس عبارت سے اس اشکال کی طرف اشارہ ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں وکلہم فی الصلوۃ کی عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دونوں طائفے ایک ساتھ نماز میں داخل ہو گئے ہیں جو کہ جمہور کے بیان کردہ طریقہ کے خلاف ہے۔

جوابات

اس کے چار جوابات دیئے جاتے ہیں

جواب ۱ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں سب کے ایک ساتھ نماز میں داخل ہونے سے مراد یہ ہے کہ طائفہ اولیٰ کو ایک رکعت پڑھانے کے بعد جب طائفہ ثانیہ نماز میں داخل ہو گیا تو دونوں طائفوں کا ایک ساتھ

داخل ہونا ثابت ہوا اور اس طرح داخل ہونا کیفیت اور مقصد
صلوۃ الخوف کے خلاف نہیں ہوتا ہے۔ نیز مذکورہ ٹکڑا فریق سادس
(حضرت امام ابو یوسف رح وغیرہ) کے لئے مستدل ہے جس کی۔
تفصیل فریق سادس کے دلائل کے تحت اخیر باب میں آنیوالی ہے

جواب ۲ ص ۱۸۴ / ۱۰ **فاردنا ان ننظر هل عارض هذا الحديث غيره فى هذا المعنى فنظرنا فى ذلك** الخ سے تقریباً چھ سطروں
میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رض کی روایت
مجمل ہے۔ اور اس کے خلاف حضرت عبداللہ بن عمر رض کی مفصل
روایت موجود ہے جس میں دونوں طائفوں کے ایک ساتھ نماز
کی نیت باندھنے کی نفی کی گئی ہے اور ہر ایک طائفہ کو حضور ﷺ نے
الگ الگ نماز پڑھائی ہے۔ اور بعد میں دونوں طائفوں
نے ایک ایک رکعت قضاء پڑھ لی ہے لہذا حضرت عبداللہ
ابن مسعود رض کی روایت کا یہ ٹکڑا دوسری روایات سے متعارض
ہونے کی وجہ سے مستدل نہیں بن سکتا۔

جواب ۳ ص ۱۸۴ / ۱۶ **والكتاب شاهد لهذا فان الله تعالىٰ قال ولتات طائفة اخرىٰ لم يصلوا فليصلوا معك** الآية
(سورۂ نساء آیت ۱۰۲)۔ اس عبارت سے یہ جواب دیا جاتا
ہے کہ حضرت ابن مسعود رض کی روایت کا مذکورہ ٹکڑا نظم قرآن
کے خلاف ہے اور حضرت عبداللہ بن عمر رض کی روایت نظم قرآن
کے موافق ہے۔ اس لئے حضرت ابن مسعود رض کی روایت کے
اس ٹکڑے سے اشکال درست نہیں ہو سکتا۔

جواب ۴ ص۱۸۴ س۱۸ وھکذا رواہ عنہ اصحابہ الاکابر الخ سے تقریباً آٹھ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ جواب ۲ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں حضرت امام نافعؒ نے حدیث شریف کے مرفوع ہونے میں شک وتردد کا اظہار فرمایا تھا۔ اب یہاں سے ایسی روایات پیش کی جاتی ہیں کہ جن میں حدیث شریف کے مرفوع ہونے میں کوئی وہم وتردد نہیں ہے۔ جن میں واضح طور پر حضورؐ کا ہر طائفہ کو الگ الگ ایک ایک رکعت پڑھانا ثابت ہے لہذا ابن مسعودؓ کی روایت کے اس ٹکڑے سے اشکال قابل اعتناء نہ ہوگا۔ صاحب کتاب نے حضرت ابن مسعودؓ سے مرفوع متصل چار سندوں کے ساتھ نقل فرمائی ہے۔

ثانی عشر فریق ثالث کی دلیل ص۱۸۴ س۲۶ وھکذا اٰخرون فی فی ذلک الی ماحد ثنا یونس الخ سے تقریباً سات سطروں میں فریق ثالث کی طرف سے اپنے مدعا کے ثبوت میں حضرت صالح بن خواتؒ کے طریق سے حضرت سہل بن ابی حثمہؓ کی روایت پیش کی جاتی ہے ان کی روایت کا ماحصل یہی ہے کہ حضورؐ نے طائفہ اولیٰ کو ایک رکعت پڑھا کر کھڑے انتظار فرمایا اور اسی طائفہ نے اسی وقت اپنی بقیہ نماز پوری کرلی ہے اس کے بعد یہ طائفہ دشمنوں کے محاذ پر چلا گیا۔ اور طائفہ ثانیہ نے حضورؐ کے پاس آکر اقتداء فرمائی اور حضورؐ نے اس طائفہ کو دوسری رکعت پڑھا کر بیٹھے بیٹھے انتظار فرمایا یہاں تک کہ اس طائفہ نے اپنی بقیہ نماز پوری کرلی ۔۔۔ اور

حضورؐ نے اس طائفہ کے ساتھ سلام پھیر دیا۔ اس روایت سے صلوٰۃ الخوف کا طریقہ ۲ واضح طور پر ثابت ہوتا ہے اس لیئے یہی طریقہ مسنون اور افضل ہوگا۔ صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت سہل بن ابی حثمہؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمائی ہے۔

جوابات

فریق ثالث کی مذکورہ دلیل کے چار جوابات دیئے جاتے ہیں اور ضمنی دو اشکال بھی پیش کیے جائیں گے۔

جواب ۱

ص ۱۸۵ قیل لھم ان ھذا الحدیث فیہ انھم صلوا وھم مامون الخ

سے تقریباً سات سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ماقبل میں سہل بن ابی حثمہؓ کی روایت جو عن شعبۃ عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابیہ عن صالح بن خوات کے طریق سے ثابت ہے اس میں اور آپ کی پیش کردہ روایت (جو یزید بن رومان عن صالح بن خوات عن سھل بن ابی حثمہؓ کے طریق سے ثابت ہے) کے درمیان شدید تعارض ہے کہ دونوں حضرت سہل بن ابی حثمہؓ سے مروی ہیں لیکن فصل اول کی روایت میں طائفہ اولیٰ کا امام سے پہلے اپنی نماز پوری کرنے کی نفی موجود ہے جو حضرت زید بن ثابتؓ سے بھی ثابت ہے اور فصل ثانی کی روایت میں امام سے پہلے فارغ ہونا ثابت ہے اور یزید بن رومانؒ کے مقابلہ میں

عبدالرحمٰن بن قاسمؒ زیادہ قوی ہیں لہذا اگر سند کے اعتبار سے دیکھا جائے تو فصل اول کی روایت مقبول اور فصل ثانی کی روایت منکر اور متروک ہے نیز اگر سند کے اعتبار سے برابر بھی مان لیا جائے تو حضرت سہل بن ابی حثمہؓ کی روایت متعارض اور متضاد ہونے کی وجہ سے ساقط الاعتبار اور ناقابل استدلال ہو گی اس لئے حضرت سہل بن ابی حثمہؓ کی روایت سے استدلال کرنا تمھارے لئے درست نہیں ہو سکتا۔

اشکال ص ۱۸۵ **فان قال قائل فان یحییٰ ابن سعید** الخ سے تقریباً ڈیڑھ سطریں

یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ امام یحییٰ بن سعیدؒ کے طریق سے حضرت سہل بن ابی حثمہؓ کی روایت یزید بن رومانؒ کی طرح نقل کی گئی ہے اور امام یحییٰ بن سعیدؒ عبدالرحمٰن بن قاسمؒ سے کمزور ہیں لہذا فصل ثانی کی روایت قابل استدلال ہونی چاہئے۔

جواب ص ۱۸۵ س ۱۲ **قیل له** الخ سے تقریباً تین سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ جو روایت امام یحییٰ بن سعیدؒ کے طریق سے ثابت ہے۔ وہ مرفوع نہیں ہے۔ بلکہ حضرت سہل بن ابی حثمہؓ پر موقوف ہے اور جو روایت عبدالرحمٰن بن قاسمؒ کے طریق سے ثابت ہے وہ مرفوع ہے تو ممکن ہے کہ یحییٰ بن سعیدؒ کے طریق سے جو روایت ہے وہ حضرت سہل بن ابی حثمہؓ کی رائے و اجتہاد پر مبنی ہو اس لئے مرفوع کے مقابلہ میں موقوف سے استدلال درست نہیں ہو سکتا۔

فریق ثالث کی دلیل کا جواب ۲

ص ۱۸۵ س ۱۵ **والنظرید فی ذلك لانا لم نجد فی شی من الصلوٰۃ** الخ سے تقریباً دو سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ امام کی نماز مقتدی کے ساتھ یا مقتدی کے پہلے پوری ہوا کرتی ہے جیساکہ مسبوق، لاحق وغیرہ کا حکم ہے اور مقتدی افعال صلوٰۃ میں امام کے تابع ہوا کرتا ہے۔ اور ایسا کہیں جائز اور ثابت نہیں ہے۔ کہ مقتدی کی نماز امام کی نماز سے پہلے پوری ہو جائے۔ اور تمھارے مدعا کے ثبوت میں مقتدی کی نماز امام سے پہلے پوری ہونا لازم آتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے اس لئے تمھارا مدعا صحیح نہیں ہوسکتا

اشکال ۲ ص ۱۸۵ س ۱۷ **فان قالوا قد رأینا تحویل الوجه عن القبلة قد یجوز فی هذه الصلوٰۃ ولا یجوز فی غیرها** الخ سے تقریباً ڈیڑھ سطر میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ کسی نماز میں قبلہ کی طرف پیٹھ کرنا اور چہرہ اور سینہ کو قبلہ سے پھیر لینا جائز نہیں ہے لیکن صلوٰۃ الخوف میں جائز ہے اسی طرح مقتدی کا امام سے پہلے اپنی نماز سے فراغت حاصل کرنا کہیں جائز نہیں ہے لیکن صلوٰۃ الخوف میں جائز ہے

جواب ص ۱۸۵ س ۱۸ **قیل له ان تحویل الوجه عن القبلة** الخ سے تقریباً چھ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ہم نے غور و خوض کر کے دیکھا، کہ بعض اعذار کی بنا پر توجہ الی القبلہ ساقط ہو جاتا ہے اور قبلہ

کی طرف چہرہ کئے بغیر نماز درست ہو جاتی ہے جیسا کہ اس پر سب کا اجماع ہے کہ شکست خوردہ لشکر اگر بھاگتے ہوئے نماز کا وقت آجائے تو غیر قبلہ کی طرف پوری نماز پڑھ سکتا ہے جس کی تفصیل باب الرجل یکون فی الحرب کے تحت آنے والی ہے اور اسی طرح اگر کوئی آبادی سے باہر سواری پر نفل نماز پڑھے تو اشارے کے ساتھ غیر قبلہ کی طرف پڑھنا جائز ہے کما فی الکنز ص۳۶۔

تو معلوم ہوا کہ غیر قبلہ کی طرف نماز پڑھنے کی کوئی نہ کوئی اصل ملتی ہے لیکن امام سے پہلے مقتدی کا نماز سے فراغت حاصل کرنے کے لئے کوئی اصل نہیں ہے لہذا تمہارا قیاس باطل اور مردود ہوگا۔

فریق ثالث کی دلیل کا جواب ۳

ص۱۸۵ س۲۴ وقد روی عن ابی ھریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم خلاف ذلک کلہ الخ سے تقریباً اٹھارہ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ غزوۂ نجد میں حضورؐ نے صحابہؓ کو صلوۃ الخوف پڑھائی ہے اور اس میں طائفہ اولی کا حضورؐ کے ساتھ صرف ایک رکعت پڑھ کر محاذ پر چلا جانا ثابت ہے اور ایسا نہیں کہ حضورؐ انتظار فرماتے رہے ہوں اور اس طائفہ نے اپنی نماز اسی وقت پوری کرلی ہو بلکہ ایک رکعت پڑھ کر محاذ پر چلا گیا اور طائفہ ثانیہ کو دوسری رکعت پڑھائی پھر بعد میں ہر ایک طائفہ نے اپنی اپنی ایک

ایک رکعت قضاء کرلی ہے تو حضورؐ اور دونوں طائفوں میں سے ہر ایک کے لیئے دو دو رکعت نماز ثابت ہوئی اس مضمون کی طویل روایت کو صاحب کتاب نے حضرت ابوہریرہؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمائی ہے۔

ص ۱۸۶ س ۱۲ **ففی ھذا الحدیث** الخ سے ایک سطر میں یہ ثابت فرماتے ہیں کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں حضورؐ کا طائفہ اولی کو ایک رکعت پڑھا کر دشمن کے محاذ پر منتقل کرنا ثابت ہے۔ اور یہی قیاس واصول کے موافق بھی ہے اور حضرت سہل بن ابی حثمہؓ کی روایت میں اس کے خلاف امام سے پہلے مقتدیوں کا اپنی نماز پوری کرنا ثابت ہے اور یہ قیاس واصول اور غیر متکلم فیہ روایات کے خلاف ہے اس لیئے ان کی روایات مستدل نہیں بن سکتی۔

فریق ثالث کی دلیل کا جواب

ص ۱۸۶ س ۱۳ **وفی کتاب اللہ عزوجل ما یدل علیٰ دفع ذلک** الخ سے تقریباً پانچ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ نظم قرآن تمہاری پیش کردہ دلیل کو مسترد کر دیتا ہے اس لیئے کہ آیت قرآنی میں صاف طور پر یہ موجود ہے کہ جب طائفہ اولی سجدہ سے فارغ ہو جائے، تو دشمنوں کے محاذ پر چلا جائے اور طائفہ ثانیہ آکر اقتدار کرے اس سے واضح ہوتا ہے کہ امام نے پہلے طائفہ اولی اپنی نماز سے فراغت حاصل نہیں کرے گا اور نظم قرآن اور احادیث متواترہ اسی کے ناطق ہیں کہ طائفہ اولی اپنی نماز پوری کیئے

بغیر دشمنوں کے محاذ پر جائے گا اور امام سے پہلے اپنی نماز پوری نہیں کرے گا۔ لہذا طریقہ ع۳ افضل نہیں ہوگا۔

حل عبارت

حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ع۲ میں **فصدع الناس صدعین** کا لفظ آیا ہے۔ صدع بمعنی قسّم کے ہیں۔ مطلب یہ ہیکہ حضورؐ نے لشکر کو دو ٹکڑوں میں تقسیم کر دیا تھا۔

ثالث عشر فریق رابع کی دلیل

ص ۱۸۶ / ۱۸ **وذهب اٰخرون فى صلوٰة الخوف** الخ سے تقریباً دس سطروں میں فریق رابع (امام حسن بصریؒ، سلیمان بن قیس لشکریؒ، یحییٰ بن کثیرؒ وغیرہ) کی دلیل پیش کی جاتی ہے ان کا مدعا یہ تھا کہ صلوٰۃ الخوف میں امام کے لئے چار رکعت اور ہر ایک طائفہ کے لئے دو دو رکعت ہوتی ہیں اور دلیل کا ماحصل یہ ہے کہ حضورؐ نے صلوٰۃ الخوف میں ہر طائفہ کو دو دو رکعت پڑھائی ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام کے لئے چار رکعت اور ہر طائفہ کے لئے دو دو رکعت ثابت ہے اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے دو صحابہ سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ع۱: حضرت ابوبکرہؓ سے دو سندوں کے ساتھ

صحابی نمبر ع۲: حضرت جابرؓ سے دو سندوں کے ساتھ

جوابات

اب یہاں سے فریق رابع کی دلیل کے چار جوابات دیئے

... جاتے ہیں اور ضمناً دو اشکال و جواب بھی پیش کئے جائیں گے۔

جواب ص۲۷؍۱۸۶ **قیل لهم قد یجوز ان یکونوا قد قضوا الخ سے**

تقریباً گیارہ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ تمہاری پیش کردہ روایات میں حالت حضر میں صلوٰۃ رباعیہ میں صلوٰۃ خوف پڑھنا مراد ہے اور حالتِ حضر میں ہم بھی کہتے ہیں کہ چار رکعت امام پڑھایا کرے گا البتہ دونوں طائفوں میں سے ہر ایک بعد میں دو دو رکعت قضا کریں گے۔ تو مقتدیوں کے لئے بھی چار چار رکعتیں ہو جائیں گی اگرچہ مذکورہ روایات سے مقتدیوں کے بعد میں دو دو رکعت قضا کرنے کی صراحت نہیں ہے لیکن یہاں پر مراد یہی ہے کیونکہ عدم ذکر عدم وجود کو مستلزم نہیں ہوتا۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ یہ روایت منسوخ ہو چکی ہو اس لئے کہ شروع اسلام میں ایک فرض کو دو مرتبہ پڑھنا جائز تھا اور دونوں کی فرضیت معتبر مانی جاتی تھی۔ لہذا حضورؐ نے طائفہ اولیٰ کو دو رکعت بطور فرض پڑھا کر سلام پھیر دیا۔ پھر دوبارہ طائفہ ثانیہ کو دو رکعت بطور فرض کے پڑھائی ہے اس طرح دونوں طائفوں کے لئے دو دو رکعت اور حضورؐ کے لئے چار رکعت ہو جاتی ہیں لیکن دور نبوت کے اخیر میں ایک فرض کو دو مرتبہ پڑھنے اور دونوں کے معتبر ہونے کا حکم منسوخ ہو چکا ہے اور یہی حکم حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے مترشح ہوتا ہے کہ حضرت سلیمان بن قیس یشکریؒ (مولیٰ میمونہ رضؓ) فرماتے ہیں کہ مسجد میں باجماعت نماز ہو رہی تھی۔ اسی اثناء

میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ مسجد میں داخل ہو گئے، لیکن جماعت میں شریک نہ ہوئے تو میں نے کہا حضرت آپ نے جماعت میں شرکت کیوں نہیں فرمائی؟ تو حضرت ابن عمرؓ نے جواب دیا کہ حضورؐ نے ایک فرض کو ایک یوم میں دو مرتبہ پڑھنے سے ممانعت فرمائی ہے۔ حضرت امام طحاویؒ اس کی وضاحت یہ فرماتے ہیں کہ حکم نہی سے واضح ہوتا ہے کہ ابتداء اسلام میں ایک یوم میں دو مرتبہ پڑھنے کی اجازت تھی۔ اور دونوں فرض مانی جاتی تھی لیکن بعد میں یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے البتہ بطور نفل دوسری مرتبہ پڑھنے کی اجازت دی ہے بشرطیکہ وقت مکروہ نہ ہو جیسا کہ نماز فجر اور عصر کے بعد کا وقت نوافل کے لئے مکروہ ہے اور حضرت ابو بکرہؓ اور حضرت جابرؓ کی روایت حکم نسخ سے پہلے کی ہے اور بعد میں ان حضرات کی روایت منسوخ ہو چکی ہے۔

دو ضمنی اشکال:۔

اشکال ۱ یہاں سوال مقدر یہ ہے کہ جب بطور نفل جماعت میں شرکت کرنا جائز ہے تو حضرت ابن عمرؓ نے شرکت کیوں نہیں فرمائی۔

جواب ص ۱۸۷ **وترك ابن عمرؓ الصلوٰة مع القوم** الخ تقریباً چار سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا جماعت میں شرکت نہ کرنا دو احتمال رکھتا ہے۔

احتمال ۱ اعادۂ فرض ممنوع ہے اور بطور نفل جائز ہے لیکن وہ وقت ایسا تھا جس میں نفل نماز مکروہ ہوتی ہے اس لئے ابن عمرؓ نے شرکت نہیں فرمائی

احتمال ۲ ایسے وقت کی جماعت تھی کہ جس کے بعد نفل نماز مکروہ نہیں ہے لیکن یہ اس زمانہ کا واقعہ ہے جس میں اعادۂ فرض تو ممنوع ہو چکا تھا مگر نفل کی اجازت کی اطلاع ابھی تک حضرت ابن عمرؓ کو نہیں پہونچی تھی اور حضرت ابن عمرؓ اجازت کی مجلس میں نہیں تھے اور بعد میں حضرت ابن عمرؓ کو اطلاع ہوئی لہذا اب کوئی اشکال نہ ہوگا۔

فریق رابع کی دلیل کا جواب ۲

ص ۱۸۶ س ۹ **فنظرنا فی ذلک فاذا ابن ابی داود** الخ سے تقریباً نو سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت محرر بن ابی ہریرہؓ نے عثمان بن سعید کے ذریعہ حضرت ابن عمرؓ سے معلوم کروایا کہ اگر آدمی ظہر کی نماز گھر میں پڑھ لے پھر مسجد میں آکر جماعت میں شرکت کرے تو کون سی فرض شمار ہوگی تو حضرت ابن عمرؓ نے جواب دیا کہ اول فرض ہوگی اور ثانی نفل ہوگی اور یہی حضرت خالد بن ایمن معافریؒ کی روایت سے بھی واضح ہوتا ہے لہذا یہ بات مسلم ہوگی کہ حضرت ابو بکرہؓ اور حضرت جابرؓ کی روایت حکم نسخ سے پہلے کی ہے اور بعد میں منسوخ ہو چکی ہے لہذا منسوخ روایت سے استدلال درست نہیں ہو سکتا۔

فریق رابع کی دلیل کا جواب ۳

ص ۱۸۷ س ۱۸ **وقد روی عن جابر بن عبد اللہؓ**

فی ھذا مایدل علی غیر ھذا المعنی الخ سے

تقریباً گیارہ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ابوبکرہؓ اور حضرت جابرؓ کی روایت کا واقعہ سفر میں صلوٰۃ قصر کا حکم نازل ہونے سے پہلے کا ہے کہ واقع میں حضورؐ نے ہر طائفہ کو دو دو رکعت پڑھائی ہے اور حضورؐ کے لئے چار رکعتیں ہو گئی تھیں اور دونوں طائفوں نے دو دو رکعت بعد میں قضاء کر لی تھی لہذا امام و مقتدی دونوں کے لئے چار چار رکعت ثابت ہوں گی اور یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ صلوٰۃ الخوف میں امام پر چار رکعت اور مقتدیوں پر دو دو رکعت پڑھنا لازم ہے۔ حضرت جابرؓ کی روایت میں حضورؐ کے دو رکعت پر سلام سے مراد ایسا سلام ہے کہ جس کے ذریعہ طائفہ اولی کو لوٹ جانے کے لئے اشارہ کیا گیا ہے اور قطع صلوٰۃ اور فراغ عن الصلوٰۃ کے لئے سلام کرنا مراد نہیں ہے جس کو صاحب کتاب اشکال وجواب کی صورت میں بعد میں بیان فرمائیں گے۔

حیرت انگیز واقعہ اور حضرت جابرؓ کی روایت کا ماحصل

غزوہ ذات الرقاع یا غزوہ غطفان سے واپسی میں دوپہر کے وقت قافلہ راستہ میں ٹھہر گیا اور سب لوگ منتشر ہو کر آرام کرنے لگے اور حضورؐ ایک درخت کے نیچے آرام فرما رہے تھے اور اپنی تلوار درخت سے لٹکا دی تو ایک مشرک بنام دعثور نے آکر تلوار سونت کر آپؐ کے اوپر کھڑا ہو گیا اور حضورؐ سے کہا کہ آپ کو اب کون بچا سکتا ہے؟ تو آپؐ نے بڑے

اطمینان کے ساتھ جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ مجھے بچالے گا تو اتنے
میں حضرت جبریل امین آکر اس کے سینہ میں ایک مُکا رسید
کیا جس سے تلوار اس کے ہاتھ سے گر گئی تو حضور صلی نے تلوار
اٹھالی اور فرمایا کہ بتلاؤ اب تم کو کون بچائے گا تو اس نے
کہا کوئی نہیں آپ صلی نے اس کو معاف کر دیا۔ علامہ واقدی رح
فرماتے ہیں اس شخص نے اسی وقت اسلام قبول کر لیا۔
اور اپنے قبیلہ میں جاکر قوم کو اسلام کی دعوت دی۔

مستفاد بخاری شریف ص ۵۹۳ ج ۲
سیرۃ المصطفیٰ ص ۲۴۴ و ۲۴۵ ج ۱ طحاوی ص ۱۸۷ ج ۱

اشکال ص ۱۸۷ ج ۱ **فان قال قائل ففی هذا الحدیث مایدل علی خروج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الصلوٰۃ بعد فراغہ الخ** سے تقریباً دو سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے۔ حضرت جابر رض کی روایت سے واضح ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طائفہ اولیٰ کو دو رکعت پڑھا کر سلام پھیر دیا اور طائفہ ثانیہ کو دوبارہ مستقل تحریم کے ساتھ نئے طریقے سے دو رکعت پڑھائی ہے تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ ایک فرض کو ایک یوم میں دو مرتبہ پڑھنا اور دونوں کا بطور فرض معتبر ہونا ثابت ہے۔ ورنہ اقتداء المفترض بالمتنفل لازم آجائے گا جس کو حنفیہ رح ناجائز کہتے ہیں۔

جواب ص ۱۸۸ ج ۲ **قیل لہ قد یحتمل ان یکون ذلک السلام**

المذکور فی ھذا الموضوع الخ سے تقریباً تین سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ مذکورہ سلام میں دو احتمال ہیں

احتمال ۱: یہاں سلام سے مراد وہ سلام نہیں ہے جو فراغ عن الصلوٰۃ کے لئے ہوتا ہے وہ سلام مراد ہے جو تشہد میں ہوتا ہے تو حدیث مذکورہ میں از قبیل تسمیۃ الکل باسم الجزء سلام مراد لیا گیا ہے۔ اس لئے کوئی اشکال کی بات نہیں ہے۔

احتمال ۲: یہاں سلام برائے قطع صلوٰۃ نہیں ہے۔ بلکہ برائے اشارہ اور تنبیہ ہے کہ اس سلام سے طائفہ اولیٰ کو دشمنوں کے محاذ پر جانے کے لئے اشارہ کیا گیا اور یہ اس زمانہ کا واقعہ ہے کہ جس میں اثناء صلوٰۃ کلام کرنا ممنوع نہ تھا بلکہ مباح تھا اور بعد میں حق تعالیٰ شانہ نے آیت کریمہ **وقوموا للہ قانتین** الآیہ کے ذریعہ اثناء صلوٰۃ کلام وسلام وغیرہ سے ممانعت کردی ہے اور اس کی تفصیل حضرت زید بن ارقم انصاریؓ کی روایت سے ماقبل میں باب صلوٰۃ الوسطیٰ ص ۱۰۱/۱۴ میں گذر چکی ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں آئندہ باب الکلام فی الصلوٰۃ ص ۲۶۱ کے تحت حدیث ذوالیدین پر بحث کے دوران آنے والی ہے۔

فریق رابع کی دلیل کا جواب ۴

ص ۱۸۸/۹ **وقد روی عن جابر بن عبد اللہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ**

صلاھا علی غیر ھذا المعنی الخ سے تقریباً آٹھ سطروں میں جواب ع۴ پیش کیا جاتا ہے جواب کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت جابرؓ سے ماقبل کی روایت کے خلاف ایک ایک رکعت پڑھانے کی روایت بھی مروی ہے جس میں نہ تو ہر طائفہ کو دو دو رکعت پڑھانا ثابت ہے اور نہ ہی طائفہ اولیٰ کو پڑھا کر طائفہ ثانیہ کو پڑھانے سے قبل سلام پھیرنا ثابت ہے۔ لہذا حضرت جابرؓ کی روایت میں تعارض ہونے کی وجہ سے استدلال درست نہیں ہوگا۔

مذکورہ روایت پر تنقید

ص ۱۸۸ س ۱۳ **فھذا الحدیث عند نا من المحال الخ** سے تقریباً چار سطروں میں حضرت جابرؓ کی مذکورہ روایت پر یوں جرح کی جاتی ہے کہ اس روایت میں اس بات کا ذکر ہے کہ صحابہؓ کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو صف بنا دی تھی۔ اور اگلی صف کھڑی تھی اور پچھلی صف بیٹھی ہوئی تھی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دونوں صفوں کے لوگوں نے ایک ساتھ نیت باندھی ہے اور ایسا کرنا محال اور ناجائز ہے اسلئے کہ اگر کوئی کھڑے ہونے پر قدرت رکھتے ہوئے بیٹھ کر نماز کا افتتاح کرے تو تمام امت کا اس پر اتفاق ہے کہ اس کی نماز باطل ہو جاتی ہے۔ چنانچہ صف ثانی کے لوگوں کا قعود کی حالت میں نماز میں داخل ہونا امر محال ہونے کی وجہ سے متن حدیث اور مضمون حدیث پر اعتماد کرنا درست نہ ہوگا اور حضرت جابرؓ کی ماقبل کی روایت کے متن و مضمون میں کوئی

امر محال نہیں۔۔۔اس لئے اس سے استدلال کرنا درست ہوگا اور وہی توجیہ مراد ہوگی جو ماقبل میں مختلف جوابات سے ثابت کی گئی ہے۔

رابع عشر فریق خامس کی دلیل

ص ۱۸۸ س ۱۸ وذھب اٰخرون فی صلوٰۃ الخوف الیٰ ماحد ثنا علی بن شیبۃ الخ سے تقریباً نوسطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت ابو عیاش رضی اللہ عنہ (زید بن الصامت رضی اللہ عنہ انصاری) روایت فرماتے ہیں کہ مکہ اور مدینہ کے درمیان مقام عسفان میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قافلہ ٹھہر گیا اور خالد بن ولید مشرکین کو ساتھ لے کر موقع کی تلاش میں تھے کہ مسلمان جب نماز کی نیت باندھ لیں تو اچانک حملہ کر دیا جائے۔ اسی اثنا میں ظہر کا وقت آگیا تو حضرت جبرئیل علیہ السلام صلوٰۃ الخوف کی آیت لے کر تشریف لائے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لشکر کی دو صفیں بنا کر ایک ساتھ نماز پڑھائی لیکن پہلی رکعت کے رکوع کے بعد صف اول کے لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سجدہ میں چلے گئے اور صف ثانی کے لوگ کھڑے کھڑے انتظار کرتے رہے۔ جب صف اول سجدہ کر کے فارغ ہو گئے تو صف ثانی نے سجدہ کیا اس کے بعد صف اول پیچھے چلی گئی اور صف ثانی آگے بڑھ گئی پھر دوسری رکعت ایک ساتھ پڑھائی اور جب رکوع سے سر اٹھایا تو طائفہ اولیٰ صف ثانی میں کھڑا کھڑا انتظار کرتا رہا۔ جب طائفہ ثانیہ۔۔۔

صف اول میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دوسری رکعت کا سجدہ کر کے فارغ ہو گیا تو طائفہ اولی نے اپنا سجدہ کر لیا۔ پھر اس کے بعد سب نے ایک ساتھ ملکر سلام پھیر دیا اس سے واضح ہوتا ہے کہ صلوۃ الخوف کا یہی طریقہ زیادہ افضل اور اولی ہوگا اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے دو صحابہ رضؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت ابو عیاش رضؓ (زید بن الصامت انصاری رضؓ) سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت جابر رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

جواب ص ۱۸۸ / ۲۶ **وترکہ ابو حنیفۃ ومحمد ابن الحسن** الخ سے تقریباً چار سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ابو عیاش رضؓ اور حضرت جابر رضؓ کی روایت نظم قرآن کے خلاف ہے کہ آیت قرآنی میں دونوں طائفوں کے ایک ساتھ نماز پڑھنے کی نفی موجود ہے اسلئے آیت کریمہ کے مقابلے میں تمہاری پیش کردہ روایت قابل حجت نہ ہوگی۔ نیز حضرت عبداللہ بن عمر رضؓ حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ حضرت حذیفہ بن الیمان رضؓ حضرت زید بن ثابت رضؓ وغیرہ کی متواتر روایات تمہاری پیش کردہ روایت کے خلاف ہیں اس لئے اس سے استدلال درست نہ ہوگا۔ بلکہ نظم قرآن اور تواتر روایات پر عمل کرنا زیادہ افضل اور اولی ہوگا۔

خامس عشر ۔ فریق سادس کے دلائل

ان کی طرف سے تین دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ وذهب ابو یوسف رح ص ۱۸۸ س ۲۹ **الی ان العدو اذا کان فی القبلة فالصلوٰة کما روی ابو عیاش رض وجابر رض** الخ سے تقریباً چھ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ہمارے سامنے روایات دو قسموں پر آتی ہیں۔

قسم ۱: ۔ وہ روایات جن میں دو طائفوں کا ایک ساتھ نیت باندھنے کی نفی موجود ہے۔ اور ہر ایک طائفہ کا امام کے ساتھ الگ الگ اقتدار کرکے نیت باندھنے کا حکم ہے جیسا کہ ماقبل میں حضرت عبداللہ بن عمر رض حضرت عبداللہ بن عباس رض حضرت حذیفہ بن الیمان رض حضرت زید بن ثابت رض وغیرہ کی روایات میں گذر چکا ہے۔

قسم ۲: ۔ وہ روایات جن میں دونوں طائفوں کا ایک ساتھ نیت باندھنا ثابت ہے۔ جیسا کہ حضرت ابو عیاش (زید بن صامت انصاری رض) اور حضرت جابر رض بن عبداللہ کی روایت سے ثابت ہے تو اب ہمارے لئے بہتر صورت یہی ہے کہ دونوں قسم کی روایات میں تطبیق دے کر دونوں کو قابلِ استدلال اور قابلِ عمل قرار دیں۔ لہذا قسم اول کی روایات کو اس صورت پر محمول کریں گے کہ جب دشمن جانب قبلہ میں نہ ہوں اور قسم ثانی کی روایات کو اس صورت پر محمول کریں گے کہ جب دشمن جانبِ قبلہ میں ہوں اور اس صورت میں نظمِ قرآن کی

خلاف ورزی بھی لازم نہیں آتی کیونکہ آیت کریمہ کو اسی پر محمول کرنا آسان ہوگا جس پر قسم اول کی روایات کو محمول کیا گیا ہے۔ حضرت امام طحاوی رح نے بھی اسی کی تائید فرمائی ہے

دلیل ۲ ص ۱۸۹/۹ **وقد دل علی ذلک ایضاً ان عبد اللہ بن عباس رض الخ**

سے تقریباً ڈھائی سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ماقبل میں ص ۱۸۴ میں حضرت عبد اللہ بن مسعود رض سے دو قسم کی روایات نقل کی گئی تھی۔

قسم ۱ وہ روایت جس میں دونوں طائفوں کا ایک ساتھ نیت باندھنا ثابت ہے جس کی طرف **وکلھم فی صلوٰۃ** کے لفظ سے اشارہ فرمایا ہے۔

قسم ۲ وہ روایت جس میں ایک ساتھ نیت باندھنے کا ذکر نہیں ہے تو جہاں ایک ساتھ نیت باندھنا ثابت ہے وہاں پر دشمن کا جانب قبلہ میں ہونا مراد ہے اور جہاں اس کا ذکر نہیں ہے یا الگ الگ نیت باندھنا ثابت ہے تو وہاں پر دشمن کا جانب قبلہ سے ہٹکر دوسری جانب ہونا مراد ہے۔ لہذا حضرت عبد اللہ بن عباس رض اور حضرت حذیفہ رض اور حضرت زید بن ثابت رض وغیرہ سب کی روایات حضرت ابن مسعود رض کی روایت سے موافق ہوگئیں اور سب سے وہی مفہوم نکلتا ہے جس کا دعویٰ ہم نے کیا ہے۔

دلیل ۳ ص ۱۸۹/۹ **ثم روی عن عبد اللہ ابن عباس رض فی ذلک من**

رائے الخ سے تقریباً ساڑھے نو سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ زمانہ نبوت کے بعد حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ کا فتویٰ حضرت ابو عیاش رضؓ اور حضرت جابر رضؓ کی روایت کے مطابق رہا ہے لہذا حضرت ابن عباس رضؓ کی روایت اور فتویٰ میں تطبیق کی شکل یہی ہو سکتی ہے۔ کہ روایت کو دشمن کے غیر قبلہ کی جانب ہونے پر محمول کیا جائے اور فتویٰ کو دشمن کے قبلہ کی جانب ہونے پر محمول کیا جائے تاکہ راوی کا فتویٰ روایت کے خلاف لازم نہ آئے۔ نیز دشمن کے غیر قبلہ میں ہونے کی صورت میں دونوں طائفوں کا ایک ساتھ امام کے پیچھے کھڑے ہو کر نیت باندھنے میں دشمن سے حفاظت محال ہو گی۔ ہاں البتہ قبلہ کی جانب ہونے کی صورت میں حفاظت محال نہیں ہے۔ لہذا فریق سادس کا مدعا مسلم ہو گا۔

دلیل ع۳ کی عبارت کا مطلب خیز ترجمہ

اس مسئلہ میں حضرت ابن عباس رضؓ کی رائے اور فتویٰ مروی ہے کہ وہ صلوٰۃ الخوف کے بارے میں حضرت ابو عیاش رضؓ اور حضرت جابر رضؓ کی روایت کے موافق فتویٰ اور رائے پیش کیا کرتے تھے تو جب حضرت ابن عباس رضؓ دشمن کے جانب قبلہ میں ہونے کی حالت میں بظاہر فعل رسول صؐ کے خلاف فتویٰ دیا ہے حالانکہ وہ فعل رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو خوب جانتے تھے کہ کیا شکل تھی پھر ان کا فتویٰ اس کے خلاف ایک ساتھ نیت باندھنے پر ہو تو یہ بات محال ہو گی

کیونکہ اگر غیر قبلہ کی جانب دشمن ہو اور سب لوگ قبلہ کی طرف کھڑے ہو کر ایک ساتھ نیت باندھیں اور دشمن سے حفاظت بھی مقصود ہو تو یہ امر محال ہے اور یہ بھی محال ہے کہ دشمن قبلہ کی جانب ہو اور نماز اسی طرح ادا کی جائے (ایک طائفہ نمازیوں کے پیچھے کی جانب کی حفاظت کرے) جیسا کہ عن عبید اللہ بن عبد اللہ عن ابن عباس رضؓ کے طریق سے ماقبل میں گذر چکی ہے۔ اسلئے کہ جب دشمن غیر قبلہ میں مسلمانوں کی پشت کی جانب ہو تو یہ لوگ قبلہ سے پشت نہیں پھیرتے ہیں جیسا کہ ابن ابی لیلیٰ رح وغیرہ کا دعویٰ اس قسم کا مذہب ع۵ کے تحت گذر چکا ہے تو دشمن کے قبلہ کی جانب میں ہونے کی صورت میں بطریق اولیٰ یہ لوگ قبلہ سے پشت نہیں پھیریں گے لیکن مطلب وہی ہوگا جو ہم نے کہا ہے کہ جب دشمن قبلہ کی جانب ہو تو قبلہ سے پشت پھرانے کی ضرورت نہیں (بلکہ دونوں طائفے ایک ساتھ نیت باندھ کر امام کے پیچھے کھڑے ہوں اور صرف سجدہ کے وقت ایک طائفہ کھڑا کھڑا دشمن کو دیکھتا رہے۔ اور دوسرا طائفہ امام کے ساتھ سجدہ کرے جس کی تفصیل مذہب ع۶ کے دعویٰ میں گذر چکی ہے اور اس کا بھی احتمال ہے کہ جس کا دعویٰ حضرت ابن ابی لیلیٰ رح وغیرہ نے کیا ہے اور بیشک انکے دعویٰ کو ہمارے علم نے احاطہ کر لیا ہے۔ (ان کے دعویٰ کا جواب ہم نے مدلل طور پر وہاں پیش کر دیا ہے)۔ بخلاف اس روایت کے جو عبید اللہ بن حمید اللہ رح کے طریق سے ثابت ہے کہ جب دشمن قبلہ کی جانب ہونے کے حق میں ۔

عبیداللہ بن عبداللہ وغیرہ کی روایت منسوخ ہے اور غیر قبلہ کی جانب ہونے کے حق میں ان حضرات کی روایات منسوخ نہ ہوں گی (بلکہ نظم قرآن کے موافق حکم باقی رہے گا۔) لہذا ہم نے دشمن کے قبلہ کی جانب ہونے کی صورت میں (حضرت ابوعیاش رض اور حضرت جابر رض کی روایات کے مطابق) سب کے ایک ساتھ نیت باندھ کر۔ نماز پڑھنے کے طریقہ کو افضل قرار دیا اور دشمن کے غیر قبلہ کی جانب ہونے کی صورت میں عن عبید اللہ بن عبداللہ عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق سے (جو روایت شروع باب ص ۱۸۲ میں گذر چکی ہے اس پر عمل کرتے ہوئے ایک ساتھ نیت باندھنے کی ممانعت کر دی ہے۔)

سادس عشر۔ مسئلہ ۳ کی وضاحت

ص ۱۸۹ س ۱۸ وقد کان ابو یوسف قال مرۃ لا یصلی الخ سے بیان کیا جاتا ہے کہ باب کے شروع میں اجمالی طور پر پانچ مسائل پیش کیے گئے تھے اب صاحب کتاب ان میں سے مسئلہ ۳ کی تفصیل باب کے اخیر میں پیش فرماتے ہیں کہ مسئلہ یہی تھا۔ کہ زمانہ نبوت کے بعد صلوۃ الخوف کی مشروعیت باقی ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں دو مذہب ہیں جن کو مختلف کتابوں کے حوالے سے شروع میں ذکر کیا جا چکا ہے۔

مذہب ۱ حضرت امام ابو یوسف رح وغیرہ کے نزدیک (ان کے قول مشہور میں) زمانہ نبوت کے

بعد مشروعیت صلوٰۃ الخوف کی ختم ہو چکی ہے اس لئے کہ حضور ؐ کے ساتھ نماز پڑھنے میں جو فضیلت حاصل ہو سکتی ہے وہ کسی اور کے پیچھے حاصل نہیں ہو سکتی۔۔۔ اس لئے کہ حضور ؐ کے پیچھے نماز پڑھنے کے لئے ہر شخص مُصِر تھا اور حضور ؐ کے بعد کوئی ایسا شخص متعین طور پر نہیں ہے کہ جس کے پیچھے امتیازی فضیلت حاصل ہوتی ہو۔ لہذا یہ نماز آپ کی پاک ذات کے ساتھ خاص ہونی چاہئے۔

مذہب ۲ جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک زمانہ نبوت کے بعد تا قیامت یہ نماز جائز اور مشروع ہے اسلئے کہ زمانہ نبوت کے بعد حضرات صحابہ کرام رضؓ نے صلوٰۃ الخوف ادا فرمائی ہے جیسا کہ حضرت حذیفہ رضؓ نے طبرستان میں ادا فرمائی ہے جس کا ذکر طحاوی شریف صـ۱۸۲ میں فریقِ اول کو جواب دیتے ہوئے اشکال کے تحت گذر چکا ہے اور صحابہ رضؓ میں سے کسی نے زمانہ نبوت کے بعد صلوٰۃ الخوف پڑھنے والوں پر نکیر نہیں فرمائی ہے جو کہ جواز صلوٰۃ الخوف پر اجماع صحابہ پر دال ہے۔

اشکال صـ۱۸۹ س۱۲ **فان احتج فی ذلک بقولہ تعالیٰ واذا کنت فیھم فاقمت لھم الصلوٰۃ** الخ سے ایک سطر میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں واذا کنت فیھم کے لفظ سے آپ کی ذات کو صلوٰۃ الخوف کے ساتھ خاص کر دیا ہے اسلئے یہ کہنا درست ہوگا کہ صلوٰۃ الخوف آپ ؐ کے ساتھ خاص تھی اور آپ کے بعد کسی اور کے لئے

جائز نہیں ہو گی۔

جوابات

اس کے دو جواب دیئے جاتے ہیں

جواب ۱ ص ۱۸۹ س ۲۲ **قیل لہ** الخ سے تقریباً ڈیڑھ سطر میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اگرچہ بوقت خطاب حضورؐ کو خاص کیا گیا ہے لیکن اس سے حکم عام ثابت ہوگا اسلئے کہ قرآن کریم کے اندر جگہ جگہ حضورؐ کو خطاب کرکے حکم عام مراد لیا گیا ہے جیساکہ آیت کریمہ **خذ من اموالہم صدقۃ تطہرھم وتزکیہم بہا** الآیہ زکوٰۃ وصول کرنے کے لیے حضورؐ کو خاص کیا گیا ہے لیکن تمام امت کا اس پر اتفاق ہے کہ اس سے حکم عام مراد لیا گیا ہے اور جس طرح زکوٰۃ وصول کرنے کا معمول حضورؐ کے زمانہ میں جاری تھا۔ اسی طرح زمانہ نبوت کے بعد بھی جاری ہے تو ایسا ہی مسئلہ زیر بحث میں بھی باب صلوٰۃ الخوف میں آیت کریمہ سے حکم عام ثابت ہوگا۔

جواب ۲ ص ۱۸۹ س ۲۳ **ولقد حدثنی احمد ابن ابی عمران** الخ سے اخیر باب تک یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اگرچہ حضورؐ کے ساتھ نماز پڑھنا تمام لوگوں کے مقابلہ میں زیادہ افضل اور باعث فضیلت ہے لیکن یہ حکم مسلم ہے کہ کسی کے لئے نماز میں ایسا منافی صلوٰۃ فعل وکلام کرنا جائز نہیں ہے جو قاطع صلوٰۃ ہوا اور جو فعل کلام حضورؐ کے علاوہ کسی اور کے ساتھ نماز پڑھتے وقت ناجائز اور

قاطع صلوٰۃ ہے۔

وھی حضورؐ کے ساتھ بھی قاطع صلوٰۃ اور ناجائز ہے جیساکہ تمام اقسام حدث اور مفسد صلوٰۃ کلام وغیرہ کا حکم ہے۔ لہذا جب حضورؐ کے ساتھ صلوٰۃ الخوف کی حالت میں چلنا، آنا، جانا اور استدبار قبلہ وغیرہ مفسد صلوٰۃ نہیں ہے تو حضورؐ کے علاوہ کسی اور کے ساتھ بھی یہ سب چیزیں ناجائز اور مفسد صلوٰۃ نہیں ہوں گی۔ لہذا جس طرح صلوٰۃ الخوف حضورؐ کے ساتھ جائز تھی اسی طرح اوروں کے ساتھ بھی جائز ہو گی۔

بابُ الرجُل یکونُ فی الحَربْ فتحضُرہ الصّلوٰۃ وھو راکبٌ ھَل یصلی ام لا

اس باب کے تحت دو مسئلے زیر غور ہیں۔

مسئلہ ۱ سواری پر نفل نماز جائز ہے یا نہیں؟ علامہ فخر الدین زیلعی رحؒ نے تبیین الحقائق ص ۱۷۶ ج ۱ میں نقل فرمایا ہے کہ شہر اور آبادی سے باہر بغیر عذر بھی سواری پر اشارہ سے نفل پڑھنا جائز ہے لیکن آبادی کے اندر جائز نہیں ہے۔

مسئلہ ۲ اگر کوئی شخص میدان جنگ میں دشمنوں سے مقابلہ کر رہا ہو اور نماز کا وقت آجائے تو اس کے لئے سواری کی حالت میں اشارہ سے فرض نماز ادا کرنا جائز ہے یا نہیں۔ یہی اس باب میں زیر بحث مسئلہ ہے۔ تو اس سلسلہ میں حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب رحؒ نے

اوجز المسالک ص۲۶۸ ج۲ . تا ص۲۷ ج۲ . حضرت سہارنپوریؒ نے بذل المجہود ص۲۵۶ ج۲ . علامہ ابن رشد مالکی علیہ الرحمۃ نے بدایۃ المجتہد ص۱۷۷ ج۱ . میں قدرے اختلاف کے ساتھ یہ تفصیل بیان کی ہے کہ اگر خود طالب عدو اور دشمنوں پر حملہ کررہا ہے تو بالاتفاق سواری پر اشارہ سے نماز جائز نہیں ہے. بلکہ نیچے اتر کر رکوع سجدہ کیساتھ پڑھنا لازم ہے اور اگر خود مطلوب عدو اور دشمنوں نے پیچھا کر رکھا ہے ، تو اس میں دو مذہب ہیں ۔

مذہب ۱: حضرت امام شافعیؒ اور حضرت عبدالرحمٰن ابن ابی لیلیٰؒ وغیرہ کے نزدیک ایسی صورت میں بھی سواری پر اشارہ سے فرض نماز ادا کرنا جائز نہیں ہے بلکہ ازالۂ عذر تک نماز کو مؤخر کرنا لازم ہے ۔ البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک اپنے لشکر و قافلہ سے الگ اور تنہا ہونے کی صورت میں سواری پر پڑھنے کی گنجائش ہے (کما فی البذل ص۲۵۶ ج۲ ، والنخب الافکار ج۳ ص۲۲۳ نصف اول) یہی لوگ کتاب کے اندر **فذھب قوم** الخ کے مصداق ہیں ۔

مذہب ۲: امام مالکؒ ، امام شافعیؒ ، امام احمد بن حنبلؒ امام طحاویؒ اور اکثر احناف کے نزدیک ایسی حالت میں سواری پر اشارہ سے فرض نماز ادا کرنا جائز ہے البتہ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک جواز کے ساتھ ساتھ مؤخر کرنا زیادہ بہتر اور مستحب ہے ۔ یہی لوگ کتاب کے اندر **وخالفھم فی ذلک اخرون** الخ کے مصداق ہیں

دلائل

فریق اول کی دلیل باب کے شروع میں حضرت حذیفہؓ کی روایت ہے کہ حضورؐ نے غزوہ خندق کے موقع پر وقت گذر جانے کے باوجود سواری پر نماز ادا نہیں فرمائی بلکہ اپنے وقت سے مؤخر کر کے قضاء فرمائی ہے اور کفار کی مزاحمت کی وجہ سے وقت پر نماز ادا نہ کر سکے اس لئے کفار پر بددعا فرمائی ہے۔ اس روایت سے واضح ہوتا ہے کہ کسی حال میں بھی سواری پر فرض نماز جائز نہیں ہے۔

جواب

فریق اول کی دلیل کے دو جوابات دئے جاتے ہیں

جواب ۱ ص ۱۹۰ س ۳ وقد یجوز ان یکون النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یصل یومئذ الخ سے تقریباً ایک سطر میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ غزوہ خندق کے موقع پر حضورؐ نے اس لئے نماز ادا نہیں فرمائی ہے کہ آپ قتال اور مقابلہ میں مشغول تھے اور عمل قتال عمل کثیر ہے اور نماز میں عمل کثیر جائز نہیں ہے۔ اسلئے یوم خندق میں حضورؐ نے سواری پر نماز ادا نہیں فرمائی ہے

جواب ۲ ص ۱۹۰ س ۴ وقد یجوز ان یکون لم یصل یومئذ لانہ لم یکن امر حینئذ ان یصلی راکبا الخ سے اخیر باب تک کی عبارت سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ غزوہ خندق کے زمانہ تک سواری

پر جواز صلوٰۃ کا حکم نازل نہیں ہوا تھا اسلئے حضور صلعم نے خندق کے موقع پر سواری پر نماز ادا نہیں فرمائی بلکہ بعد میں قضا فرمائی ہے۔ اور سواری پر جواز صلوٰۃ کا حکم غزوہ خندق کے بعد نازل ہوا ہے لہذا فریق اول کا غزوہ خندق سے پہلے کے حکم سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہو سکتا۔۔ جیسا کہ حضرت ابو سعید خدری رضؓ کی روایت میں وضاحت کے ساتھ موجود ہے، کہ خندق کے موقع میں سواری پر نماز نہ پڑھنے کی وجہ یہ تھی کہ اس وقت تک سواری پر نماز کو مباح قرار نہیں دیا گیا تھا اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے آیت کریمہ **فرجالا او رکبانا** الخ نازل فرما کر۔ جواز کا حکم صادر فرمایا ہے۔

حل عبارت

حتی اذا کان بعد المغرب بھوی من اللیل (ص ۱۹۰ س ۱۶)

حتی اذا کفینا۔ ھوی بمعنی حصہ کے ہیں۔ ترجمہ یہ ہوگا کہ خندق کے دن ہم لوگ جنگ میں محبوس ہو گئے (نماز وغیرہ سے محروم ہو گئے) یہاں تک کہ مغرب کے بعد رات کا ایک حصہ گذر گیا اور اللہ تعالیٰ نے دشمنوں کے شر سے ہم کو بچا لیا۔ یعنی ہوا کا طوفان اور فرشتوں کا لشکر بھیج کر کفار پر وہ اثر پیدا فرمایا کہ پریشان حال ہو کر بھاگ گئے۔

خلاصۂ جواب

فثبت بذلک الخ سے تقریباً تین سطروں میں یہ خلاصہ پیش کیا جاتا ہے کہ جس شخص کو حالت محاربہ میں سواری سے نیچے اتر کر نماز ادا کرنا ممکن نہ ہو اس کیلئے سواری پر اشارہ سے نماز ادا کرنا جائز ہے اسی طرح اگر کوئی آدمی ایسی جگہ ہو کہ اگر

سجدہ کرے گا تو درندہ یا دشمن کے حملہ کرنے کا خطرہ ہے اسی طرح اگر قیام میں خطرہ ہے تو بیٹھ کر اشارہ سے نماز ادا کرنا جائز ہے۔ نیز اسی طرح اگر سواری سے اترنے میں خطرہ ہے تو سواری پر اشارہ سے نماز پڑھنا جائز ہے۔ یہی ہمارے علمائے ثلثہ کا قول ہے۔

باب الاستسقاء کیف هو وهل فيه صلوٰة ام لا؟

استسقاء کے معنی لغت میں بارش طلب کرنے کے ہیں۔ اور اصطلاح شرع میں استسقاء کہا جاتا ہے مخصوص طریقہ پر اللہ تعالیٰ سے قحط وخشک سالی دور کر کے باران رحمت سے سیراب کرنے کی دعاء مانگنا۔ (نیل الاوطار ص۲۲۵ ج۳، معارف السنن ص۴۹۱ ج۴) استسقاء کے بارے میں یہاں پر پانچ مسائل زیر غور ہیں۔ (۱) استسقاء کا طریقہ کیا ہے (۲) استسقاء میں تحویل رداء کا کیا حکم ہے (۳) باجماعت نماز استسقاء کا کیا حکم ہے (۴) استسقاء میں خطبہ کا ثبوت ہے یا نہیں (۵) صلوٰۃ الاستسقاء میں قراءت جہری ہے یا سری۔

مسئلہ ۱: استسقاء کے تین طریقے ہیں۔ ۱ بغیر نماز و خطبہ کے صرف بارش کی دعا کرنا۔ ۲ خطبہ جمعہ میں یا صلوٰۃ مفروضہ کے بعد اللہ تعالیٰ سے بارش کی دعاء کرنا۔ یہ طریقہ پہلے کے مقابلہ میں زیادہ افضل ہے۔ ۳ تین یوم روزہ رکھ کر اپنے گناہوں سے توبہ اور اپنے مال میں سے صدقہ کر کے دو رکعت باجماعت نماز پڑھ کر دو خطبہ کے بعد اللہ تعالیٰ

سے گریہ وزاری کے ساتھ دعاء مانگی جائے۔ یہ طریقہ سب سے افضل اور اکمل ہے۔ معارف السنن ص۴۹۲ ج۴۔ نووی ص۲۹۲ ج۱ نیل الاوطار ص۲۲۸ ج ۳۔

مسئلہ ۲ استسقاء میں بوقت خطبہ تحویل رداء کے بارے میں معارف السنن ص۴۹۵ ج۴ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک امام ومقتدی سب کے لئے تحویل رداء مسنون ہے

مذہب ۲ حضرت محمد بن حسن شیبانیؒ لیث بن سعدؒ سفیان ثوریؒ، سعید بن مسیبؒ اور بعض مالکیہ کے نزدیک صرف امام کے لئے تحویل رداء مسنون ہے مقتدی کے لئے نہیں۔ اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تحویل رداء جائز ہے مسنون نہیں ہے۔ اوجز ص۳۱۴ ج ۲۔

مذکورہ دونوں مسئلے طحاوی شریف میں مستقل طور پر مذکور نہیں ہیں بلکہ ضمناً مذکور ہیں اور مسئلہ ۳ ، ۴ و ۵ طحاوی شریف میں مستقل بالذات کے طور پر مذکور ہیں۔

مسئلہ ۳ استسقاء کے لئے باجماعت نماز مسنون ہے یا نہیں۔ اس سلسلے میں نیل الاوطار ص۲۳ ج۳ طحاوی شریف باب الاستسقاء میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں

مذہب ۱ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک استسقاء کے لئے نماز مشروع نہیں ہے بلکہ دعاء اور استغفار کا نام استسقاء ہے یہی لوگ کتاب کے اندر فذہب

قوم کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ اور جمہور کے نزدیک استسقاء کے لئے نماز باجماعت مشروع و مسنون ہے یہی لوگ کتاب کے اندر **وخالفهم فی ذلك آخرون** کے مصداق ہیں۔ اور ان میں اتنا فرق ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک صلوٰۃ عید کی طرح تکبیرات زوائد کے ساتھ نماز پڑھی جائے اور نماز کے بعد دو خطبہ دیئے جائیں اور امام مالکؒ اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بغیر تکبیرات زوائد کے نماز پڑھی جائے اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک عید کی طرح تکبیرات زوائد کے ساتھ نماز پڑھی جائے لیکن نماز کے بعد دو خطبہ نہیں بلکہ ایک خطبہ مسنون ہے۔ اوجز ص ۳۸۹ ج ۲۔

حضرت امام طحاویؒ اور علامہ شوکانیؒ پر رد

حضرت امام طحاوی اور علامہ شوکانیؒ نے حضرت امام ابوحنیفہؒ کا قول صحیح طریقہ سے نقل نہیں کیا ہے اس لئے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صلوٰۃ الاستسقاء فی نفسہ مشروع ہے اور حضرت امام صاحبؒ استسقاء کی مسنونیت کو صرف صلوٰۃ پر منحصر کرنے کے منکر ہیں کیونکہ بغیر نماز کے دعاء اور استغفار سے بھی یہ سنیت ادا ہو جاتی ہے۔ بذل ص ۲۱۲ ج ۲، معارف السنن ص ۴۹۲ ج ۴۔ نووی ص ۲۹۲ ج ۱۔ اوجز ج ۲ ص ۳۰۸ بدایۃ المجتہد ص ۲۱۴ ج ۱۔ اور ہدایہ وغیرہ کتب فقہ میں اسکی

وضاحت موجود ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک نماز بھی مسنون ہے ہاں البتہ اس کی جماعت مسنون نہیں ہے اور تنہا تنہا پڑھنا بہتر ہے۔

اور چونکہ امام طحاوی کی ترجمانی حل کتاب کے ذریعہ کرنا ضروری ہے اسلئے صاحب کتاب کے منشاء کے مطابق دلائل قائم کئے جاتے ہیں۔

دلائل

فریق اول کی دلیل

فریق اول کی طرف سے باب کے شروع کی وہ روایات پیش کی جاتی ہیں جن میں حضور ﷺ کا استسقاء کیلئے صرف ہاتھ اٹھا کر دعا کرنا ثابت ہے اور نماز کا کوئی ذکر نہیں ہے نیز خطبہ جمعہ میں دعاء کرنا نماز کی نفی پر دال ہے اسلئے کہ خطبہ جمعہ اور نماز جمعہ کے درمیان استسقاء کے لئے الگ سے نماز پڑھنا ممکن نہیں ہے اسلئے یہی مسلم ہوگا کہ استسقاء کے لئے نماز نہیں ہے بلکہ صرف دعاء و استغفار کا ثبوت ہے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے دو صحابی سے چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ۱ حضرت انس رض سے پانچ سندوں کیساتھ

صحابی نمبر ۲ حضرت کعب بن مرہ رض سے ایک سند کیساتھ

حل عبارت

حضرت انس رض کی روایت میں ایک ہے **وجاہ** بمعنی سامنے۔ **وانقطعت السبل فادع اللہ یغیثنا، انقطعت السبل،**

یعنی گھاس اور چارہ کی قلت کی وجہ سے اونٹ بالکل لاغر ہو گئے سفر کے قابل نہ رہے۔ لہذا آپ ﷺ اللہ تعالیٰ سے دعا فرمائیں کہ بارش برسائے۔

سحاب بمعنی بادل۔ **قزعة** بمعنی متفرق بادل اور بادل کا ٹکڑا۔ **سلع** مدینۃ المنورہ کا مشہور پہاڑ۔ **سبت** بمعنی یوم سنیچر، یہاں مراد ہفتہ بھر کے ہیں۔ **حوالینا** حوالی حول کی جمع ہے بمعنی جانب اور ارد گرد۔ **اکام آکمۃ** کی جمع ہے بمعنی اونچے ٹیلے۔ **ظراب** ظرب کی جمع بمعنی جبل۔ اب حدیث شریف کا ترجمہ یہ ہوگا۔

"حضور ﷺ کھڑے ہو کر جمعہ کا خطبہ دے رہے تھے۔ تو ایک آدمی دروازے سے داخل ہو کر منبر رسول ﷺ کے سامنے کھڑے ہو کر کہا یارسول اللہ مال ہلاک ہو گئے اور سفر کا سلسلہ منقطع ہو گیا۔ یعنی سواری کے جانور بھوک سے لاغر ہونے کی وجہ سے سفر کے قابل نہیں رہے۔ آپ ﷺ اللہ تعالیٰ سے دعا فرمائیں، وہ ہم پر باران رحمت برسائے تو حضور ﷺ نے اسی وقت ہاتھ اٹھا کر دعاء فرمائی۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اس وقت آسمان میں نہ بادل تھا اور نہ ہی بادل کا ٹکڑا تھا اور جبل سلع اور ہمارے درمیان کوئی مکان یا عمارت حائل نہیں تھی۔ اچانک جبل سلع کے پیچھے سے ایک بادل کا ٹکڑا نمودار ہو کر آسمان کے درمیان آکر منتشر ہوا۔ پھر موسلا دھار بارش شروع ہو گئی اور پورا ہفتہ سورج نظر نہیں آیا۔ پھر اگلے جمعہ کو حضور ﷺ خطبہ دے رہے تھے تو ایک آدمی نے کھڑے ہو کر حضور ﷺ سے شکایت کی، یارسول اللہ!

بارش کی وجہ سے مال ہلاک ہو گئے اور اسفار منقطع ہو گئے آپؐ بارش بند ہونے کی دعا فرمائیں۔ حضورؐ نے اسی وقت ہاتھ اٹھا کر دعا مانگی۔ اے اللہ ہمارے اطراف وجوانب اور ٹیلوں اور پہاڑوں پر برسا دیجئے ہم پر نہیں۔ تو بارش اسی وقت منقطع ہو گئی اور حضورؐ سورج کی روشنی میں مسجد سے نکل چلے۔

حضرت انسؓ کی روایت ۳ میں الف اللہ بین السحاب یعنی اللہ نے بادلوں کو اکٹھا فرمایا۔ فوبلتنا وبل سے ماخوذ ہے بمعنی موسلا دھار بارش برسنا۔ ان الرجل لیھمہ من نفسہ ان یاتی اھلہ، ھم یھم ارادہ کرنا۔ یعنی لوگ بارش کی وجہ سے اپنے اپنے گھروں کو بھاگ پڑے۔ تقوس بمعنی متفرق۔ اکلیل بمعنی جواہرات سے مزین تاج یعنی بادل ہمارے اوپر سے ہٹ گئے اور ہم چمکتے ہوئے سورج کے نیچے ہو گئے۔ حضرت کعب بن مرہؓ

حضرت کعب بن مرہؓ کی روایت میں دعاءِ استسقا کے الفاظ اس طرح مذکور ہیں۔ اللھم اسقنا غیثا مغیثا مریئا مریعا طبقا غدقا عاجلا غیر رائث نافعا غیر ضار۔ غیثا مغیثا، برسنے والی بارش۔ مریئا، بہت سیراب کرنے والا پانی۔ مریعا، سرسبز وشاداب زمین۔ طبقا، تہ بتہ بارش۔ غدقا، موٹی موٹی بوند۔ عاجلا، فوری جلدی رائث، تاخیر، دیری۔ ترجمہ یہ ہوگا۔ اے اللہ ہم کو سیراب فرمائیے برسنے والی بارش کے ذریعہ جو خوب سیراب کرنے والی اور زمین کو سرسبز کرنے والی ہو جو تہ بتہ موٹی موٹی

بوندوں کے ساتھ ہو جلد برسنے والی ہو جس میں تاخیر نہ ہو۔ جو نفع مند ہو نقصان دہ نہ ہو۔

قال ابوجعفر کے تحت لفظ الابتہال بمعنی اللہ سے گڑگڑا کر دعا مانگنا۔

فریق اوّل کی دلیل کا جواب

ص۱۹۱ س۱۰ وقالوا اما ذکر فی هذه الاٰثار الخ

سے تقریباً سولہ ۱۶ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ مذکورہ روایات میں جو دعا و استغفار کا حکم مذکور ہے وہ بھی اپنی جگہ جائز اور درست ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ صرف دعا و استغفار جائز ہے اور نماز جائز نہیں ہے اس لئے کہ مسلمہ اصول ہے کہ عدمِ ذکر عدمِ وجود کو مستلزم نہیں ہوتا چنانچہ ہم نے غور و خوض کر کے دیکھا تو ہمیں بہت سی روایات ایسی ملی ہیں کہ جن میں دعا و استغفار کے علاوہ تحویل ردار کا ذکر موجود ہے اور تحویل ردار کے مضمون کی روایت کو صاحبِ کتاب نے حضرت عبداللہ بن زید رضؓ سے چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ لہذا فصل اول کی روایات میں تحویل ردار کا حکم نہ ہونے کی وجہ سے فصل ثانی کی روایات کو ہرگز ترک نہیں کیا جا سکتا بلکہ دونوں قسم کی روایات پر عمل کرنا درست ہوگا تو اسی طرح جن روایات میں صلوٰۃ استسقاء کا ذکر ہے ان کو بھی فصل اوّل کی روایات کی وجہ سے ترک نہیں کیا جا سکتا۔ لہذا صلوٰۃ استسقاء کا انکار ہرگز درست نہیں ہوگا۔

حل عبارت :- طیلسانا :- بمعنی سبز رنگ کی چادر۔

فریق ثانی کے دلائل

فریق ثانی کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ وقد حدثنا ربیع المؤذن الخ ص ۱۹۱ س ۷ سے تقریباً تیرہ ۱۳ سطروں میں وہ روایات پیش کی جاتی ہیں کہ جن میں حضورؐ کا استسقاء کے لئے نماز پڑھنا ثابت ہے اور ان میں سے بعض روایات میں اس کی صراحت موجود ہے کہ حضورؐ نے عید کی نماز کی طرح دو رکعت نماز ادا فرمائی ہے اور بعض روایات میں عید کی طرح نماز پڑھنے کا ذکر نہیں ہے بلکہ نفس نماز کا ذکر موجود ہے۔ لہذا استسقاء کے لئے حضورؐ سے نماز ثابت ہے اس لئے صلوٰۃ الاستسقاء مسنون ہوگی اور نماز استسقاء کے متعلق روایات کو صاحب کتاب نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے ان میں روایت نمبر ۱ کی تشریح یہ ہے کہ اسحٰق بن عبداللہ فرماتے ہیں کہ ولید بن عقبہ نے اپنی مدینہ منورہ کی گورنری کے زمانے میں مجھے حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے استسقاء سے متعلق مسئلہ معلوم کرنے کیلئے بھیجا تو میں نے بجائے ولید بن عقبہ کے حوالہ دینے کے یہ کہدیا کہ ہم نے مسجد نبوی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صلوٰۃ الاستسقاء کے متعلق اختلاف ومباحثہ کیا تو حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ ایسا نہیں ہے بلکہ تم کو تو ولید بن عقبہ نے بھیجا ہے تاہم اگر انھوں نے بھی بھیجا ہے تو تم معلوم کر و جو معلوم

کرنا چاہئے ہو اور مسئلہ معلوم کرنا کوئی عیب کی بات نہیں ۔
پھر حضرت ابن عباس رضؓ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پرانے کپڑے میں تواضع و تضرع کے ساتھ عیدگاہ میں تشریف لے جاکر جہری قراءت کے ساتھ دو رکعت نماز پڑھائی اور بہت دیر تک دعا میں مشغول رہے ۔

روایات کا ماحصل

ص ۱۹۲ ففی ھذا الحدیث ذکر الصلوۃ والجھر فیھا بالقرآۃ الخ سے تقریبًا ساڑھے تین سطروں میں یہ نتیجہ مرتب کیا جاتا ہے کہ مذکورہ روایات سے ایک ایک خاص ضابطہ برآمد ہوتا ہے کہ ہر وہ نماز جو روزانہ نہیں پڑھی جاتی ہے بلکہ کسی خاص یوم میں پڑھی جائے جیسے صلوٰۃ جمعہ اور عیدین یا کسی خاص عارض کی بنا پر پڑھی جاتی ہے اس میں قرأت جہرًا پڑھی جاتی ہے اور اس خاص یوم اور خاص عارض کے وقت نماز کا ترک کرنا بھی مناسب نہیں ہوسکتا بلکہ خاص اہتمام سے نماز ادا کرنا چاہئے اور صلوۃ استسقاء بھی خاص عارض کی وجہ سے پڑھی جاتی ہے اس کا ترک کرنا بھی مناسب نہ ہوگا ۔

دلیل ۲ **ص ۱۹۲ س ۱۱ وقد روی ذلک عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من غیر وجہ** الخ سے تقریبًا سولہ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ماقبل میں جو روایات پیش کی گئی ہیں وہ روایات مختصر ہیں مفصل نہیں ہیں اور اب یہاں سے تفصیلی روایات پیش کی جاتی ہیں جن میں نماز

استسقاء کی صراحت تفصیلی طور پر موجود ہے چنانچہ صاحب کتاب نے یہ تفصیلی روایت تین صحابی سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱: ۔ حضرت عائشہ رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۲: ۔ حضرت ابو ہریرہ رضؓ سے ایک سند کیساتھ۔

صحابی ۳: ۔ حضرت عباد بن تمیم عن عمہ (عبداللہ بن زید انصاری رضؓ) سے دو سندوں کے ساتھ۔

ان روایات میں استسقاء سے متعلق چار چیزوں کا ذکر موجود ہے۔

(۱) ہاتھ اٹھا کر دعا مانگنا (۲) تحویل رداء (۳) خطبۂ استسقاء (۴) صلوٰۃ استسقاء۔

تو معلوم ہوا کہ فریق اول کی پیش کردہ روایات مختصر ہیں اور یہ روایات مفصل ہیں اور مفصل کے مقابلہ میں مختصر سے استدلال کرکے حکم کو محدود کر دینا درست نہیں ہوتا ہے لہذا ان مفصل روایات کو چھوڑ کر فصل اول کی روایات پر اکتفاء کرنا ہرگز درست نہ ہوگا۔

حل عبارت

حضرت عائشہ رضؓ کی روایت میں ہے **حین بدا حاجب الشمس،** حاجب الشمس بمعنی سورج کی کرن۔ **شکوتم الیّ جدب جنابکم واستیخار المطر عن ابان زمانہ عنکم الخ،** جدب بمعنی خشکی، جناب بمعنی ناحیہ، اطراف و جوانب۔ استیخار بمعنی تاخیر ہونا۔ ابان زمانہ بمعنی موسم اور کھیتی کا زمانہ۔ سالت السیول۔ سالت سیلان سے

ماخوذ ہے بمعنی بہنا۔ سیول سیل کی جمع ہے بمعنی بہنے والا پانی۔
ترجمہ یہ ہے۔ یہاں تک کہ بہ پڑے ہر طرف سے پانی۔ التواء
الثیاب، بمعنی کپڑا چمٹنا۔ نشرعهم الی الکن۔ کنّ بمعنی مکان
اور سایہ۔

مسئلہ ۴ — ص ۱۹۲/۲۷ ففی هذه الآثار ذکر الخطبة مع ذکر الصلوٰة الخ

یہاں سے صاحبِ کتاب مسئلہ ۴ (صلوٰۃ استسقاء میں خطبہ کا کیا حکم ہے) کی طرف اشارہ فرمایا ہے تو اس سلسلہ میں مسئلہ کے دو پہلو ہیں۔

پہلو ۱ صلوٰۃ استسقاء میں خطبہ مشروع ہے یا نہیں تو ہدایہ ص ۱۵۶/۱ج ۔۔۔ بذل المجہود ص ۲۱۸/۲ج ۔۔۔ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام ابوحنیفہ رح اور حضرت امام احمد بن حنبل رح کے ایک قول کے مطابق صلوٰۃ استسقاء میں خطبہ نہیں ہے۔

مذہب ۲ جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک صلوٰۃ استسقاء میں خطبہ مشروع ہے۔

پہلو ۲ جن لوگوں کے نزدیک مشروع ہے ان کے یہاں کتنے خطبے اور کیا کیفیت ہے تو اس سلسلہ میں بذل المجہود ص ۲۱۸/۲ج ۔۔۔ النخب الافکار ص ۲۴۹/۳ج ۔۔۔ اوجز المسالک ص ۳۱۵/۲ج ۔۔ میں قدرے اختلاف کے ساتھ تین مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱:۔ حضرت عائشہ رضؓ حضرت عبداللہ بن زبیر رضؓ

ابان بن عثمانؓ، لیث بن سعدؒ وغیرہ کے نزدیک قبل الصلوٰۃ جمعہ کی طرح دو خطبہ ہیں۔ اور ان کی دلیل حضرت عائشہؓ اور حضرت عبداللہ بن زیدؓ انصاری کی روایت ہے کہ جس میں قبل الصلوٰۃ خطبہ کا ثبوت ہے۔

مذہب ۲ حضرت امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام محمدؒ اور جمہور فقہاء ومحدثین کے نزدیک بعد الصلوٰۃ دو خطبہ مسنون ہیں ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں

دلیل ۱ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے جس میں نماز کے بعد خطبہ کی وضاحت موجود ہے۔

دلیل ۲

نظر طحاوی

ص ۱۹۲ / س ۲۹ فنظرنا فی ذلک الخ سے تقریباً ساڑھے چھ سطروں میں یہ عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ خطبۂ جمعہ اور خطبۂ عیدین میں سے کس کے ساتھ صلوٰۃ استسقاء کو شباہت حاصل ہے۔ اور خطبہ جمعہ نماز سے پہلے ہوتا ہے۔ اور خطبۂ عیدین نماز کے بعد ہوتا ہے تو خطبۂ استسقاء کو کس کے ساتھ مشابہت حاصل ہے؟ تو ہم نے غور کر کے دیکھا کہ خطبہ جمعہ فرض ہے۔ اس کے بغیر نماز جمعہ صحیح نہیں ہوتی ... اور خطبۂ عیدین فرض نہیں ہے۔ اس کے بغیر نمازِ عید صحیح ہو جاتی ہے اور صلوٰۃ الاستسقاء بھی بغیر خطبہ کے صحیح ہو جاتی ہے ... اور جس طرح عیدین میں خطبہ ترک کرنا خلافِ سنت ہے اسی طرح استسقاء میں خطبہ کا ترک کرنا خلافِ سنت ہو سکتی ہے تو معلوم ہوا کہ خطبۂ استسقاء کو

خطبۂ عیدین کے ساتھ ہی مشابہت حاصل ہے نہ کہ خطبہ جمعہ کے ساتھ۔ لہذا جس طرح خطبۂ عیدین نماز کے بعد ہوتا ہے اسی طرح خطبۂ استسقاء بھی نماز کے بعد ہونا چاہئے۔

مذہب ۳ حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام احمد ابن حنبلؒ کے نزدیک صلوٰۃ استسقاء میں بعد صلوٰۃ صرف ایک خطبہ مسنون ہے۔ بذل المجہود ص ۲۱۸ ج ۲، اوجز المسالک ص ۳۱۱ ج ۲۔ صاحب کتاب نے اس مذہب پر کوئی دلیل قائم نہیں فرمائی ہے۔

مسئلہ ۵ صلوٰۃ الاستسقاء میں قراءۃ بالجہر ہے یا بالسر تو اس مسئلہ میں معارف السنن ج ۴ ص ۴۹۵ ج ۴۔ ہدایہ ص ۱۹۵ ج ۴ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صلوٰۃ الاستسقاء میں قراءۃ بالجہر مشروع نہیں ہے اس لئے کہ یہ صلوٰۃ نہار یہ نافلہ ہے اور دن کی نفل میں قراءۃ بالجہر مشروع نہیں ہے۔

مذہب ۲ حضرات صاحبین اور ائمہ ثلثہ اور جمہور کے نزدیک عیدین اور جمعہ کی طرح صلوٰۃ الاستسقاء میں بھی قراءۃ بالجہر ہی مسنون ہے ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہے۔

دلیل ۱ ص ۱۹۲ میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کے تحت روایت کا نتیجہ مرتب فرماتے ہوئے یہ ثابت کیا گیا تھا کہ جو نماز خاص ایام میں یا خاص عارض کی بنا پر پڑھی جاتی ہے اس میں قراءۃ جہراً ہوا کرتی ہے۔

جیسے صلوٰۃ جمعہ اور صلوٰۃ عیدین جو خاص ایام کے ساتھ مخصوص ہیں اور اسی طرح صلوٰۃ استسقاء کسی خاص عارض کی وجہ سے پڑھی جاتی ہے لہٰذا اس میں بھی قراءۃ جہراً ہونی چاہئے

دلیل ۲ وقد روی ذلک عمن صفحہ ۱۹۳ بعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ

سے اخیر باب تک حضرت عبداللہ بن یزید الخطمی رضؓ کی روایت کی روایت وعمل پیش کیا جاتا ہے کہ انھوں نے حضرت براء بن عازب رضؓ اور حضرت زید بن ارقم انصاری رضؓ کی موجودگی میں استسقاء کی پڑھائی ہے اور اس میں قراءۃ بالجہر فرمائی ہے اس پر کسی نے نکیر نہیں فرمائی ہے تو یہ اس بات پر دال ہے کہ ان سب صحابہ کو قراءۃ بالجہر کا علم تھا ورنہ حضرت عبداللہ بن یزید رضؓ پر یہ حضرات ضرور نکیر فرماتے۔ لہٰذا اس سے واضح ہوتا ہے کہ صلوٰۃ الاستسقاء میں قراءۃ بالجہر ہی مسنون ہے اور صاحب کتاب نے حضرت عبداللہ بن یزید کی روایت کو تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب صلوٰۃ الکسوف کیف ھی

کسوف کے معنی لغت میں تغیر ہونے کے ہیں اور عرف شرع میں کسوف سورج گرہن کو کہا جاتا ہے۔ لغت الفقہاء صفحہ ۳۸۱ اور خسوف چاند گرہن کو کہا جاتا ہے۔ اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ کسوف کا لفظ سورج گرہن اور چاند گرہن دونوں کو کیلئے بولا جاتا ہے۔ النخب الافکار صفحہ ۳/۶۵۷۔ بذل المجہود صفحہ ۲/۲۱۹۔ المغرب صفحہ ۲/۲۱۹

اب اس باب کے تحت دو مسئلے زیر غور ہیں ۔

مسئلہ ۱ صلوٰۃ الکسوف کا حکم کیا ہے تو اس سلسلے میں معارف السنن جلد ۵ صفحہ ؛ بذل جلد ۲ صفحہ ۲۲ میں قدرے اختلاف کے ساتھ تین مذاہب نقل کئے گئے ہیں

مذہب ۱ بعض مالکیہ کے نزدیک صلوٰۃ الکسوف فرض کفایہ ہے ۔

مذہب ۲ :۔ بعض مشائخ احناف کے نزدیک واجب ہے

مذہب ۳ جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک سنت موکدہ علی الکفایہ ہے اور ہدایہ وغیرہ کتب فقہ میں نقل کیا گیا ہے کہ صلوٰۃ الکسوف نفل کی ہیئت میں دو رکعت باجماعت ادا کی جائے جیسے کہ تراویح کی نماز ہوتی ہے ۔ کما فی البدائع جلد ۱ صفحہ ۲۸۰

مسئلہ ۲ صلوٰۃ الکسوف کی کیفیت کیا ہے ؟ یہی ہمارا زیر بحث مسئلہ ہے ۔ اس مسئلہ کے بارے میں حضرت امام طحاوی رح نے کتاب کے اندر پانچ مذاہب نقل فرمائے ہیں ۔

مذہب ۱ حضرت امام مالک رح، امام شافعی رح، امام احمد ابن حنبل رح، ابو ثور رح اور علماء حجاز کے نزدیک صلوٰۃ الکسوف دو رکعت کی ہوتی ہے اور ہر رکعت میں دو دو رکوع ہیں لہذا دو رکعت میں چار رکوع اور چار سجدے ہوں گے ۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذهب قوم الخ کے مصداق ہیں ۔ النخب الافکار جلد ۳ صفحہ ۲۶۳ ۔

مذہب ۲ :۔ حضرت امام طاؤس بن کیسان رح

حبیب بن ابی ثابتؒ، عبدالملک بن جریجؒ وغیرہ کے نزدیک صلوۃ الکسوف دو رکعت کی ہوتی ہے اور ہر رکعت میں چار چار رکوع ہیں اور دو رکعت میں کل آٹھ رکوع ہو جائیں گے۔ یہی لوگ کتاب کے ص ۱۹۳ ج ۲ میں **وخالفہم فی ذلک آخرون** الخ کے مصداق ہیں۔ کما قال البدر العینی فی النخب ص ۲۶۴ ج ۳

مذہب ۳ حضرت امام قتادہؒ، امام عطاء بن ابی رباحؒ، امام اسحاق بن راہویہؒ، ابن المنذرؒ وغیرہ کے نزدیک صلوۃ الکسوف دو رکعت کی ہوتی ہے۔ اور ہر رکعت میں تین تین رکوع ہیں یہی لوگ کتاب کے اندر ص ۱۹۴ ج ۱ میں **وخالف هؤلاء اخرون** الخ کے مصداق ہیں کما فی النخب ص ۲۶۶ ج ۳

مذہب ۴ حضرت امام سعید بن جبیرؒ، محمد بن جریر طبریؒ، یحییٰ بن راہویہؒ اور بعض شافعیہ کے نزدیک صلوۃ الکسوف دو رکعت کی ہوتی ہے۔ لیکن ان میں رکوع وسجود کی تعداد متعین نہیں ہے بلکہ جب تک سورج میں روشنی نہ آجائے اس وقت تک رکوع وسجود کا تکرار کرتے رہا کریں۔ یہی لوگ کتاب کے اندر ص ۱۹۴ ج ۱۳ میں **وخالفہم فی ذلک آخرون** کے مصداق ہیں۔ کما قال البدر العینی فی النخب ص ۲۷۲ ج ۳

مذہب ۵ حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسنؒ، امام سفیان ثوریؒ، امام ابراہیم نخعیؒ وغیرہ کے نزدیک صلوۃ الکسوف کی دو رکعت کی ہوتی ہے۔ اور عام نمازوں کی طرح ہر رکعت میں ایک

رکوع ہے اور دو رکعت میں صرف دو رکوع ہوں گے یہی لوگ کتاب کے اندر ص۱۹۴ میں وخالفهم فی ذلك اخرون کے مصداق ہیں۔ کما فی النخب ص۲۸۳ ج۳

دلائل

فریق اول کی دلیل

ان کی دلیل شروع باب کے وہ روایات ہیں جن میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا صلوۃ الکسوف کی ہر رکعت میں دو دو رکوع کرنا ثابت ہے اور اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے تین صحابہ سے چھ۶ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱: حضرت عائشہ رضؓ سے چار سندوں کے ساتھ
صحابی ۲: حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے ایک سند کیساتھ
صحابی ۳: حضرت عروہ بن زبیر رضؓ سے ایک سند کیساتھ

ان تمام روایات میں ایک رکعت میں دو رکوع کرنا ثابت ہے۔

فریق ثانی کی دلیل

ص۱۹۳ ج۲ واحتجوا فی ذلك بما حدثنا ابوبکرہ سے تقریباً چھ۶ سطروں میں وہ روایات پیش کی جاتی ہیں جن میں صاف طور پر ہر رکعت میں چار چار رکوع کرنا ثابت ہے اور اس مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے دو صحابہ سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱: حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ سے تین سندوں کیساتھ

صحابی ع۲ :۔ حضرت علیؓ سے ایک سند کے ساتھ ۔

فریق ثالث کی دلیل

ص ۱۹۴ س ۱ واحتجوا فی ذلک بما حدثنا

ربیع المؤذن الخ سے تقریباً بارہ سطروں میں وہ روایات پیش کی جاتی ہیں کہ جن میں ہر رکعت میں تین تین رکوع کرنا ثابت ہے اور تین رکوع کے مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے تین صحابہ سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے

صحابی ع۱ :۔ حضرت عائشہؓ سے دو سندوں کے ساتھ

صحابی ع۲ :۔ حضرت جابر بن عبداللہؓ سے ایک سند کے ساتھ ۔

صحابی ع۳ :۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے ایک سند کے ساتھ ۔

فریق رابع کی دلیل

ص ۱۹۴ س ۱۴ واحتجوا فی ذلک بما حدثنا

سلیمان بن شعیبؒ سے تقریباً چار سطروں میں وہ روایت پیش کی جاتی ہے جس میں سورج میں روشنی آنے تک مسلسل رکوع کرنا ثابت ہے ۔ نیز حضور ﷺ کا فرمان بھی یہی ہے کہ سورج میں روشنی آنے تک نماز پڑھتے رہو ۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ تعدادِ رکوع کی مقدار متعین نہیں ہے اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے ایک سند کے ساتھ نقل فرمایا ہے ۔

فریق خامس کے دلائل ۳

ان کی طرف سے ہر رکعت میں ایک رکوع کے ثبوت میں دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ ص ۱۹۴/۱۹۱ **واحتجوا فی ذلک بما حدثنا ربیع المؤذن** الخ سے تقریباً ڈیڑھ صفحہ میں وہ روایات پیش کی جاتی ہیں۔ جن میں صلوٰۃ الکسوف کی ہر رکعت میں عام نمازوں کی طرح ایک رکوع کا ثبوت ہے اور ایک رکوع کی روایات متواتر سندوں سے ثابت ہیں۔ چنانچہ صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایات کو سات صحابہ سے انیس ۱۹ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱: حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رض سے پانچ سندوں کے ساتھ اور ان کی روایت ۱ میں **قد امحصت الشمس** بمعنی قد ظہرت الشمس ہے۔

صحابی ۲: حضرت علی رض سے ایک سند کیساتھ۔ ان کی روایت میں اس بات کی صراحت ہے کہ حضور ص نے حضر کی نماز چار رکعت اور سفر کی نماز دو رکعت مقرر فرمایا ہے۔ اور صلوٰۃ الکسوف اور صلوٰۃ المناسک (صلوٰۃ الطواف یعنی طواف کے بعد کی شکرانہ کی نماز) دو دو رکعت مقرر فرمایا ہے۔

صحابی ۳: حضرت سمرہ بن جندب رض سے دو سندوں کیساتھ

صحابی ۴: حضرت ابوبکرہ رض سے تین سندوں کیساتھ

صحابی ۵: حضرت نعمان بن بشیرؓ سے چار سندوں کے ساتھ۔ ان کی چوتھی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ الکسوف میں دو رکعت پڑھ کر سلام پھیر دیتے اور پھر سورج میں روشنی آنے تک دعا میں مصروف ہوجاتے تھے۔

صحابی ۶: حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۷: حضرت قبیصہؓ سے دو سندوں کیساتھ اور حضرت قبیصہؓ کی آخری روایت میں ہے۔ **فاذا رأیتموھا فصلوا کاحدث صلوٰۃ صلیتموھا من المکتوبۃ**، ترجمہ یہ ہوگا کہ جب تم سورج گرہن دیکھو تو تم اس طرح نماز پڑھو جس طرح میں تم کو فرض نماز بیان کرتا ہوں اور تم اس کو ہمیشہ پڑھتے ہو۔

روایات کا ماحصل

ص ۱۹۵ س ۲۸ **فکان اکثر الاثار فی ھذا الباب** الخ سے تقریباً نو سطروں میں مذکورہ روایات کا نچوڑ اور خلاصہ بیان کیا جاتا ہے۔ کہ مذکورہ روایات جو متواتر سندوں سے مروی ہیں وہ سب مذہب ۵ کے موافق ہیں ان میں سے حضرت نعمان بن بشیرؓ کی روایت میں اس بات کی صراحت ہے کہ حضورؐ دو رکعت نماز پڑھ کر دعا میں مصروف ہوگئے تھے۔ مطلب یہ ہے کہ حضورؐ کے ساتھ صلوٰۃ الکسوف میں لوگوں کا بہت بڑا مجمع تھا۔ اور اس میں بچے اور عورتیں بھی تھیں اور حضورؐ نے قیام و قرأت اور رکوع و سجود بہت

زیادہ طویل فرمائے اور جب حضورؐ رکوع میں تشریف لے گئے تو اس میں بہت دیر لگایا تو کافی دیر کے بعد کچھ لوگ درمیان سے سر اٹھا کر دیکھا تو حضورؐ کو رکوع میں دیکھ کر دوبارہ رکوع میں چلے گئے۔ پیچھے جو بچے اور عورتیں تھیں انھوں نے سامنے والوں کو دیکھ کر متعدد رکوع کر لیا اور یہی سمجھا کہ حضورؐ نے متعدد رکوع فرمایا ہے۔ تو اب حقیقت واقعہ سے وہی لوگ واقف ہیں جو بالکل آگے تھے۔ اور بچے اور عورتوں کو اصل واقعہ کا علم نہ ہو سکا اور اسی وجہ سے صلوٰۃ الکسوف کے رکوع کے سلسلہ میں اتنا بڑا اختلاف اور مختلف روایات مروی ہیں اور حضرت نعمان بن بشیرؓ آگے کے لوگوں میں سے تھے اسلئے ان کو حضورؐ کی نماز کا پورا حال معلوم تھا اور انھوں نے حضورؐ کو دیکھا کہ ہر رکوع کے بعد سجدہ فرمایا ہے یعنی ایک رکعت میں ایک رکوع فرمایا ہے۔ اور پیچھے والوں کو پورا حال معلوم نہ ہو سکا۔ بلکہ درمیان کے لوگوں کے مغالطہ کو دیکھ کر اسی کو صحیح سمجھ لیا ہے۔ چنانچہ کسی نے دو رکوع سمجھا اور کسی نے تین رکوع اور کسی نے چار رکوع تک سمجھ لیا۔ لہٰذا حضرت نعمان بن بشیرؓ کی روایت دوسروں کی روایات کے مقابلہ میں زیادہ اولیٰ اور افضل ہوگی۔ اور حضرت علیؓ کی روایت جو فصل ثانی میں بروایت حنشؒ گذری ہے وہ اور حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ وغیرہ کی روایات مذکورہ مغالطہ کے تحت داخل ہوں گی اس لئے ان سے استدلال درست نہ ہوگا۔

نیز حضرت قبیصہؓ کی روایت میں صاف طور سے اسکا ذکر موجود ہے کہ صلوٰۃ مکتوبہ کی طرح صلوۃ الکسوف پڑھی جائے لہذا جس طرح مکتوب کی ہر ایک رکعت میں ایک رکوع ہوا کرتا ہے اسی طرح صلوٰۃ الکسوف میں ہر رکعت میں ایک ہی رکوع ہوسکتا ہے۔

اشکال ص ۱۹۶ س ۸ فاما قولھم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ سے ڈیڑھ سطر میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے کہ تم نماز پڑھتے رہو یہاں تک کہ روشنی آجائے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ سورج میں روشنی آنے تک مسلسل نماز میں مشغول رہنا چاہیئے اور اس سے پہلے نماز سے فارغ ہو کر دعا وغیرہ میں لگ جانے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔

جوابات

اس اشکال کے چار جوابات دیئے جاتے ہیں

جواب نمبر ۱ ص ۱۹۶ س ۹ فیقال لھم الخ سے نصف سطر میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ بعض روایات میں فصلوا کے بعد وادعوا کا لفظ بھی آیا ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ فصلوا وادعوا حتی تنجلی الخ۔ لہذا سورج میں روشنی آنے سے پہلے نماز سے فارغ ہو کر دعا میں مشغول ہوجانا ممنوع نہ ہوگا۔

جواب نمبر ۲ ص ۱۹۶ س ۱۰ وقد حدثنا فھد الخ سے تقریباً آٹھ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے

کہ حضورؐ نے بوقتِ کسوفِ شمس نماز، استغفار، دعاء میں مصروف ہونے کا حکم فرمایا ہے اور صرف نماز کے ساتھ خاص نہیں فرمایا ہے۔ صاحبِ کتاب نے دعاء و استغفار اور نماز سب کی عمومیت کی روایت کو دو صحابی سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ :۔ حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۲ :۔ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

یہ روایات اس بات پر دال ہیں کہ بوقت کسوفِ شمس نماز کی خصوصیت نہیں ہے بلکہ دعاء و استغفار بھی مشروع اور مسنون ہے۔

جواب ۳ ص ۱۹۶ س ۱۸ **وقد حدثنا محمد بن خزیمۃ الخ** سے تقریباً ڈیڑھ سطریں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ بوقت کسوف شمس غلام آزاد کرنے سے بھی سنیت حاصل ہو جاتی ہے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے حضرت اسماء بنت ابی بکر صدیق رضؓ سے ایک سند کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

جواب ۴ ص ۱۹۶ س ۱۹ **وقد روی فی ذلک عن ابی مسعود الانصاری رضؓ** سے تقریباً پانچ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دونوں طرح کی روایات مروی ہیں کہ بعض روایات میں صرف نماز کا ذکر ہے اور بعض میں

دعاؤ استغفار کا ذکر اور بعض میں غلام آزاد کرنے کا ذکر ہے اور تمام روایات کا ماحصل یہ ہوگا کہ تم کو اختیار ہے چاہے نماز کو طویل کر دو یہاں تک کہ سورج روشن ہو جائے اور چاہے تو نماز کو اختصار کر کے سورج روشن ہونے تک دعاو استغفار میں مشغول ہو جاؤ۔ اب کوئی اشکال نہیں ہوگا

اشکال ص ۱۹۶ س ۲۴ وقد حدثنا ابراهیم ابن ابی داؤدؒ سے تقریباً تین سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت امام ابن شہاب زہریؒ نے حضرت عروہ بن زبیرؓ سے سوال کیا کہ آپ کے بھائی حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے مدینہ منورہ میں صلوۃ الکسوف پڑھائی ہے اور صرف نماز فجر کی طرح دو رکعت پڑھائی ہے اس پر کوئی اضافہ نہیں کیا تو حضرت عروہؓ نے جواب دیا کہ ان کو سنت کی ادائیگی میں خطا واقع ہو گئی ہے تو حضرت عروہؓ کا حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے فعل خلاف سنت قرار دینا اس بات پر واضح دلیل ہے کہ صلوۃ الکسوف صلوۃ الصبح کی طرح نہیں ہے بلکہ اس کی کیفیت رکوع وغیرہ کے اضافہ کے ساتھ نماز فجر سے دیگر ہے۔

جواب ص ۱۹۶ س ۲۸ فهذا عروة والزهری قد ذکر الخ سے تقریباً ڈھائی سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے بہت سے صحابہ کی موجودگی میں نماز فجر کی طرح ایک رکوع کے ساتھ صلوۃ الکسوف ادا فرمائی ہے اور ابن زبیرؓ پر کسی نے نکیر نہیں فرمائی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ

کے عمل پر تمام صحابہؓ کا اجماع ہے اور اس اجماع کے مقابلہ میں حضرت عروہ بن زبیرؓ کا تخطیہ کرنا کوئی اثر نہیں رکھ سکتا اس لئے حضرت عروہ کے قول سے اشکال درست نہیں ہوسکتا۔

اب مذکورہ تمام دلائل سے یہ ثابت ہوچکا ہے کہ صلوۃ الکسوف دو رکعت کی ہوتی ہے اور تعدد رکوع کے لئے کوئی اصل نہیں ہے۔ اور صلوۃ الکسوف میں اختیار ہے کہ چاہے خوب طویل کرے اور چاہے مختصر کرے اور سورج روشن ہونے تک دعاء میں مشغول ہوجائے یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے۔

دلیل۲ نظر طحاوی

ص۱۹۷ س۲ وھو النظر عندنا الخ سے ڈیڑھ سطر میں یہ عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ جب روایات تعدد رکوع کے سلسلے میں مختلف ہیں کہ بعض سے تعدد کا ثبوت ہوتا ہے اور بعض میں تعدد کی نفی ہے۔ تو ہم نے غور وفکر کرکے دیکھا کہ کس کے لئے نظیر ملتی ہے تو تمام فرض ونفل نمازوں کا مشاہدہ کرکے دیکھا کہ کوئی نماز ایسی نہیں ملتی جس میں ایک رکعت میں متعدد رکوع ہوں بلکہ ہر رکعت میں ایک ہی رکوع ہوتا ہے۔ لہذا جن روایات میں صرف ایک رکوع کا ذکر موجود ہے ان کو ترجیح حاصل ہوگی اور جس طرح ہر فرض ونفل نماز کی ہر رکعت میں

ایک ہی رکوع ہوا کرتا ہے۔ اسی طرح صلوۃ الکسوف کی بھی ہر رکعت میں رکوع ایک ہی ہوا کرے گا۔

بَابُ القِرَاءَةِ فِی صَلٰوۃِ الکُسُوفِ کَیفَ هِیَ

صلوۃ الکسوف میں قرآۃ بالجہر مسنون ہے یا بالسر، تو اس سلسلہ میں معارف السنن ج ۵ ص ۲۹۔ النخب الافکار ج ۳ ص ۲۰۲ تاج ۳ ص ۳۰۳ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام ابوحنیفہ رح، امام مالک رح، امام شافعی رح، لیث بن سعد رح اور جمہور فقہاء کے نزدیک صلوۃ الکسوف میں قرآت بالجہر مسنون نہیں ہے بلکہ بالسر ہی مسنون ہے یہی لوگ کتاب کے اندر **قال ابوجعفر فذهب قوم الی هذه الآثار** کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ امام احمد بن حنبل رح، امام ابویوسف رح، امام محمد بن حسن شیبانی رح، امام طحاوی رح، امام اسحاق بن راہویہ رح، ابن المنذر رح وغیرہ کے نزدیک نماز جمعہ اور عیدین کی طرح قرآۃ بالجہر مسنون ہے یہی لوگ کتاب کے اندر **وخالفهم فی ذلك آخرون** کے مصداق ہیں

دلائل

فریق اول کی دلیل ان کی دلیل شروع باب کی وہ روایات ہیں، جن میں

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا صلوۃ الکسوف میں قرأۃ بالسر کرنا ثابت ہے۔ قرأۃ بالسر کی روایات کو صاحب کتاب نے دو صحابہ سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱: حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ سے ایک سند کیساتھ

صحابی ۲: حضرت سمرہ بن جندب رضؓ سے تین سندوں کے ساتھ

فریق اول کی دلیل کا جواب

ص ۱۹۷ س ۱۲ فقال یجوز ان یکون ابن عباس رضؓ وسمرۃ لم یسمعا من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ڈیڑھ سطر کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جہر فرمایا ہے اور حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ اور حضرت سمرہ ابن جندب رضؓ اصاغر صحابہ میں سے تھے اور صلوۃ الکسوف میں پیچھے کھڑے ہو گئے تھے تو ان حضرات نے حضورؐ سے بہت دور کھڑے ہونے کی وجہ سے قرآت کی آواز نہیں سنی ہے اور ان حضرات کے نہ سننے کی وجہ سے حضورؐ کا جہر نہ کرنا لازم نہیں آتا۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے تین دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ ص ۱۹۷ س ۱۳ فمما روی عنہ فی ذلک الخ سے تقریباً ساڑھے تین سطروں میں وہ روایات پیش کی جاتی ہیں جن میں حضورؐ کا صلوٰۃ الکسوف میں قرأۃ بالجہر کرنا ثابت ہے اور قرأۃ بالجہر کی روایت کو

صاحب کتاب نے حضرت عائشہ رضؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل ۲ نظرِ طحاوی

ص۱۹۷/۱ وقد کان النظر فی ذلک الخ سے تقریباً آٹھ سطروں میں یہ عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ فریق اول نے یہ کہا تھا کہ صلوٰۃ الکسوف چونکہ صلوٰۃ نہاریہ میں سے ہے اسلئے اس میں جہر جائز نہ ہوگا تو ہم نے غور و خوض کر کے دیکھا کہ کیا ہر صلوٰۃ نہاریہ میں قرآۃ بالسر لازم ہے یا نہیں۔ تو معلوم ہوا کہ صلوٰۃ نہاریہ دو قسموں پر ہے۔ ۱ وہ نماز جو روزانہ پڑھی جاتی ہے جیسا کہ ظہر اور عصر و دیگر سنن و نوافل۔ ۲ وہ نماز جو روزانہ نہیں پڑھی جاتی ہے بلکہ خاص ایام کے ساتھ مخصوص ہے۔ جیسا کہ فرائض میں سے نماز جمعہ اور غیر فرائض میں نماز عیدین۔ اور یا کسی خاص عارض کی وجہ سے پڑھی جاتی ہے جیسا کہ صلوٰۃ الاستسقاء جو کہ قحط اور خشک سالی کی وجہ سے پڑھی جاتی ہے۔ اب اس میں اصول کلی یہ ہوگا کہ جو نماز روزانہ پڑھی جاتی ہے، اور کسی خاص یوم کے ساتھ مخصوص نہیں ہے اور نہ ہی کسی خاص عارض کی وجہ سے پڑھی جاتی ہے۔ تو ایسی صلوٰۃ نہاریہ میں جہر مشروع نہیں ہے جیسا کہ ظہر و عصر وغیرہ ہیں اور ان کی سنتیں۔ اور جو صلوٰۃ نہاریہ روزانہ نہیں پڑھی جاتی ہے بلکہ کسی خاص یوم کے ساتھ مخصوص جیسا کہ نماز جمعہ اور عیدین یا کسی خاص عارض کی وجہ سے پڑھی جاتی ہے۔ جیسا کہ

صلوٰۃ الاستسقاء تو ایسی صلوٰۃ نہاریہ میں جہر لازم ہوتا ہے اب دیکھنا یہ ہے کہ صلوٰۃ الکسوف کس کے مشابہ ہے تو ظاہر ہے کہ صلوٰۃ الکسوف موخر الذکر صلوٰۃ نہاریہ یعنی صلوٰۃ جمعہ اور عیدین اور استسقاء کے مشابہ ہے اور ان سب نمازوں میں جہر لازم ہے تو صلوٰۃ الکسوف میں بھی لازم ہوگا۔ جیساکہ صلوٰۃ العیدین اور صلوٰۃ الاستسقاء جو غیر فرض ہیں اسی طرح صلوٰۃ الکسوف بھی غیر فرض ہے اور خاص عارض کی وجہ سے پڑھی جاتی ہے تو اس میں بھی جہر لازم ہوگا۔ یہی حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام محمد بن حسن شیبانیؒ کا قول ہے۔

دلیل ۳ ص ۱۹۷ وقد روی ذلک ایضا عن علی بن ابی طالبؓ سے دو سطروں میں حضرت علیؓ کا عمل پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت علیؓ نے صلوٰۃ الکسوف میں قراۃ بالجہر فرمایا ہے اور حضرت علیؓ نے حضورؐ کے عمل کو دیکھ کر ہی یہ عمل فرمایا ہے۔ واللہ اعلم

بابُ التطوّع باللیل والنھار کیفَ ھو؟

تطوع کا لفظ ہر ایسے افعال کے لئے بولا جاتا ہے جو لازم نہیں ہیں اور انسان اپنے اختیار اور خوشی سے کرتا ہے اور نمازوں میں فرض اور واجب کے علاوہ باقی سب اس کے تحت داخل ہیں جس میں نوافل اور سنن موکدہ اور غیر موکدہ سب شامل ہیں۔

اس باب کے تحت یہ مسئلہ پیش نظر ہیکہ دن میں ایک تحریمہ سے کتنی رکعت سنت نفل پڑھنا مشروع ہے اور اسی

طرح رات میں ایک تحریمہ سے کتنی رکعت مشروع ہے تو اس سلسلہ میں ہدایہ ج ۱ ص ۱۲۷ ۔ النخب الافکار ج ۳ ص ۳۰۹ طحاوی شریف ج ۱ ص ۱۹۸ ، بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۲۰۷ ۔ بذل ج ۲ ص ۲۰۱ میں چار مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمد ابن حنبلؒ، امام حسن بصریؒ، امام سعید بن جبیرؒ امام حماد بن ابی سلیمانؒ وغیرہ کے نزدیک دن اور رات دونوں میں ایک تحریمہ سے دو سے زائد سنن ونوافل مشروع نہیں ہیں اور دو دو رکعت مسنون اور مشروع ہیں یہی لوگ کتاب کے اندر **قال ابوجعفر فذهب قوم الى هذا** الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام سفیان ثوریؒ امام اوزاعیؒ، امام اسحٰق بن راہویہؒ کے نزدیک دن کے نوافل وسنن ایک تحریمہ سے چار چار رکعت پڑھنا بھی جائز ہے بلکہ چار چار رکعت زیادہ افضل ہے یہی لوگ کتاب کے اندر **وخالفهم فى ذلك آخرون** کے مصداق ہیں

مذہب ۳ امام ابوحنیفہؒ، امام سفیان ثوریؒ، امام حسن بن حیؒ وغیرہ کے نزدیک رات کی نفلیں ایک تحریمہ سے دو دو، چار چار، چھ چھ اور آٹھ آٹھ رکعتیں پڑھنا مشروع ہیں اور اس سے زائد مکروہ ہے یہی لوگ کتاب کے اندر **اختلفوا فى صلوٰة الليل فقال بعضهم ان شئت صليت بتكبيرة ركعتين**

وان شئت اربعًا وان شئت ستا وان شئت ثمانیًا وکرهوا ان یزید علی ذلك شیئًا الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۴ حضرت امام ابو یوسفؒ امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام طحاویؒ، ابو ثورؒ وغیرہ کے نزدیک رات کی نفلیں ایک تحریمہ سے دو سے زائد مشروع نہیں ہیں۔ اسی کی طرف صاحب کتاب نے وقال بعضهم صلوٰة اللیل مثنیٰ مثنیٰ یسلم فی کل رکعتین وممن قال ذلك ابو یوسفؒ الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے مشروع میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت ہے۔ جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد صلوٰة اللیل والنهار مثنیٰ مثنیٰ کے الفاظ کے ساتھ موجود ہے اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

سند ۱: ۔ علی بن عبد اللہ البارقی کے طریق سے مروی ہے

سند ۲: ۔ عبید اللہ بن عمر بن حفص العمری کے طریق سے مروی ہے

جوابات

ان کی دلیل کے دو جواب دیئے جاتے ہیں۔

جواب ۱ ص ۱۹۸ وکان من حجتہم علی اھل المقالۃ الاولی الخ سے ڈیڑھ سطر میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مذکورہ روایت کو علی بن عبداللہ بارقیؒ اور عمریؒ کے علاوہ حفاظِ حدیث کی بہت بڑی جماعت (عبداللہ بن عونؒ، طاؤس بن کیسانؒ ابن شہاب زہریؒ، منصور بن معتمرؒ، امام مالکؒ وغیرہ) [1] نے نقل فرمایا ہے اور ان میں سے کسی کی روایت میں بھی صلوۃ اللیل کے ساتھ صلوۃ النہار کا لفظ نہیں آیا ہے اور علی بن عبداللہ بارقیؒ اور عمریؒ حفاظِ حدیث میں سے نہیں ہیں۔ تو روایت میں انکی زیادتی حفاظ حدیث کے مقابلہ میں ہرگز معتبر نہیں ہوسکتی۔ نیز علی بن عبداللہ بارقیؒ اور عمریؒ کی روایت غریب ہے اور امام نسائیؒ نے خطا پر محمول کیا ہے۔ کما فی النخب ص ۲۸ ج ۲ اس لئے ان کی روایت میں صلوۃ اللیل کے ساتھ صلوۃ النہار کی زیادتی ہرگز مقبول و معتبر نہیں ہوگی لہذا ان کی روایت سے صلوۃ اللیل مثنیٰ مثنیٰ کے الفاظ تو معتبر ہوں لیکن صلوۃ النہار مثنیٰ مثنیٰ کا اعتبار نہ ہوگا۔

نیز حضرت امام شافعیؒ وغیرہ کا یہ کہنا کہ دن کے نوافل دو سے زائد مشروع نہیں ہے۔ یہ توجیہ القول بمالا یرضیٰ بہ القائل کے قبیل سے ہے اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک جمعہ کے بعد چار رکعت ایک ہی تحریمہ کے ساتھ

---

[1] ان سب کی روایات طحاوی شریف باب الترجیع ص ۱۶۴ ج ۱ پر موجود ہیں۔ ۱۲

مسنون ہے اور جمعہ کے ساتھ چار رکعت از قبیل تطوع ہے۔
کما فی المنتخب ج۳ ص۳۲۵

جواب ۲

ص ۱۹۸ وقد روی عن ابن عمرؓ من فعلہ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ

سے تقریباً ساڑھے چار سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اصول اور ضابطہ یہ ہے کہ راوی جب اپنی روایت کے خلاف عمل کرتا ہے تو روایت ناقابلِ اعتبار ہو جاتی ہے چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا عمل مذکورہ روایات کے خلاف ثابت ہے کہ حضرت ابن عمرؓ رات میں دو دو رکعت اور دن میں چار چار رکعتیں پڑھا کرتے تھے لہٰذا تمہاری پیش روایات قابلِ عمل نہیں ہو سکتیں اور صاحب کتاب نے حضرت ابن عمرؓ کے عمل کو دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

سند ۱ :۔ سفیان عن عبید اللہ عن نافع عن ابن عمرؓ کے طریق سے

سند ۲ :۔ عبید اللہ عن زید عن جبلہ بن سحیم عن عبد اللہ ابن عمرؓ کے طریق سے۔

لہٰذا یہ بات محال ہوگی کہ حضرت ابن عمرؓ نے علی بن عبد اللہ بارقیؒ اور عمریؒ کی روایت کی طرح حضورؐ کا عمل دیکھا ہو اور پھر اس کے خلاف عمل کریں۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ ص ۱۹۸ س ۱۳ واما ماروی فی ذلک عن عبد اللہ بن عمر الخ سے

تقریباً نو سطروں میں حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ کی روایت پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد پابندی سے ایک تحریمہ سے چار رکعت نماز پڑھا کرتے تھے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے معلوم کرنے پر فرمایا کہ اے ابو ایوب جب زوال کا وقت ہوتا ہے تو آسمان کے دروازے کھول دئے جاتے ہیں اور ظہر کی نماز سے فراغت تک کھلے رہتے ہیں اور نماز کے بعد بند ہو جاتے ہیں اور میں چاہتا ہوں کہ میرے عمل صالح اس وقت آسمانوں پر پہونچ جائیں۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دن میں ایک تحریمہ کے ساتھ چار رکعت پڑھنا مشروع اور افضل ہے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحبِ کتاب نے حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

حل عبارت حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ کی پہلی روایت میں لفظ ادمن باب افعال سے بمعنی کسی چیز کو مضبوط پکڑنا، پابندی کرنا۔ ترتج باب افعال سے بمعنی اغلاق یعنی بند کرنا۔

دلیل ۲ ص ۱۹۸ س ۲۲ وقد روی هذا ایضاً عن جماعۃ من المتقدمین

سے تقریباً نو سطروں میں اجلۂ صحابہ اور تابعین کا عمل پیش کیا جاتا ہے کہ حضرات صحابہ اور تابعین سے قبل الجمعہ چار رکعت اور قبل الظہر چار رکعت اور بعد الجمعہ چار رکعت اور بعد عید الفطر اور عید الاضحیٰ چار رکعت پڑھنا ثابت ہے اور یہ سب دن کے نوافل وسنن ہیں اور ایک تحریمہ سے چار رکعت پر مشتمل ہیں۔ صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضہ کا عمل دو سندوں کے ساتھ اور حضرت امام ابراہیم نخعی رحہ کا عمل تین سندوں کے ساتھ ہے۔

فریق ثالث کی دلیل

ص ۱۹۹/۲ وکان من حجۃ الذین جعلوا لہ ان یصلی باللیل ثمانیاً الخ سے تقریباً ڈیڑھ سطر کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور رات میں گیارہ رکعت پڑھا کرتے تھے ان میں سے تین رکعت وتر کی ہوتی تھی اور بقیہ آٹھ رکعت نفل ہوتی تھیں تو اس سے معلوم تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وتر کے علاوہ آٹھ رکعت ایک ہی تحریمہ سے ہوا کرتی تھیں۔

فریق رابع کی طرف سے جواب

ص ۱۹۹/۲ فقیل لھم الخ سے اخیر باب تک فریق رابع کی طرف سے ان کی دلیل کا یہ جواب دیا جاتا ہے، کہ حضرت عائشہ رضہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم انہیں

سے ہر دو رکعت کے درمیان سلام پھیرا کرتے تھے اور نماز تعداد رکعت توقیفی ہے قیاس واجتہاد کا اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا لہذا تعداد رکعت کا حکم اتباع آثار سے ثابت ہو سکتا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال میں سے کسی سے اس کی اباحت ومشروعیت ثابت نہیں ہے نیز حضرات صحابہ وتابعین کے اقوال وافعال میں سے کسی سے ایک تحریمہ سے دو رکعت سے زائد پڑھنا ثابت نہیں ہے۔ لہذا صلوۃ اللیل دو دو رکعت سے زائد مشروع نہ ہوگی۔

فریق رابع کی دلیل

ان کی دلیل ہر وہ آیت ہے جس میں صلوۃ اللیل مثنیٰ مثنیٰ کی عبارت آتی ہے جو حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے باب الوتر ص۱۶۴ میں متعدد سندوں سے گذر چکی ہے۔ نیز اس باب میں حضرت ابن عمرؓ کے عمل کے ساتھ گذر چکی ہے اسی پر حضرات حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

اشکال ہماری گفتگو نوافل کے سلسلے میں ہے اور آپ نے دلائل میں قبل الجمعۃ اور قبل الظہر وغیرہ سنت موکدہ کے ذریعہ سے کیسے حجت پیش کی ہے۔

جواب نوافل اور تطوع کے الفاظ سنت اور نفل سب کو شامل ہوا کرتے ہیں جیسا کہ باب کے شروع میں اشارہ کیا جا چکا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

بَابُ التَّطَوُّعِ بَعْدَ الْجُمُعَۃِ

کیفَ هو!

اس باب کے تحت جمعہ کے بعد کی سنتوں کے متعلق بحث کرنا ہے اور یہاں پر تطوع کا لفظ صرف سنت کے لئے بولا جا رہا ہے اور جمعہ کے بعد کی سنتوں کے بارے میں علامہ بدر الدین عینیؒ نخب الافکار ج ۳ ص ۳۲۳ تا ص ۳۲۵ اوجز المسالک ج ۲ ص ۱۷۱ میں قدرے فرق کے ساتھ تین مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام محمد بن حسنؒ شیبانیؒ، امام ابراہیم نخعیؒ، امام اسحٰق بن راہویہؒ کے نزدیک نیز امام احمد بن حنبلؒ کی ایک روایت کے مطابق جمعہ کے بعد چار رکعت مسنون ہیں یہی لوگ کتاب کے اندر قال ابوجعفر فذهب قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام احمد بن حنبلؒ کی ایک روایت کے مطابق اور حضرت امام مالکؒ، امام ابن شہاب زہریؒ، یحییٰ بن یحییٰؒ وغیرہ کے نزدیک جمعہ کے بعد صرف دو رکعت مسنون ہیں۔ جیسا کہ ظہر کے بعد دو رکعت مسنون ہیں۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفهم فی ذلك آخرون فقالوا بل التطوع بعد الجمعة الذی لا ینبغی ترکہ رکعتان الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۳ حضرت امام ابو یوسفؒ، امام شافعیؒ، امام سفیان ثوریؒ، امام مجاہد بن جبرؒ، امام طحاویؒ امام عطاء بن ابی رباحؒ، امام حمید بن عبد الرحمٰن وغیرہ کے نزدیک جمعہ کے بعد چھ رکعت مسنون ہیں اور اس میں تفصیل یہ ہے کہ حضرت امام ابو یوسفؒ امام طحاویؒ کے نزدیک اولاً چار رکعت پڑھی جائیں اور پھر بعد میں دو رکعت۔ اور دوسروں کے نزدیک دو رکعت پہلے پڑھی جائیں اور چار بعد میں۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون فقالوا التطوع بعد الجمعۃ الذی لاینبغی ترکہ ست رکعات الخ کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اول کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت ابو ہریرہ رضؓ کی روایت ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد واضح طور پر موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو جمعہ کے بعد نماز پڑھے تو چاہیئے کہ چار رکعت پڑھے اس سے واضح ہوتا ہے کہ جمعہ کے بعد ایک سلام کے ساتھ چار رکعت پڑھنا مسنون ہے اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے

فریق ثانی کی دلیل ص ۱۹۹/ ۱ واحتجوا فی ذلک بما حدثنا ابو بشر الرقیؒ سے تقریباً تین سطروں میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت

پیش کی جاتی ہے کہ جس میں جمعہ کے بعد صرف دو رکعت پڑھنے کا حکم ہے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور سند ۲ میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے جمعہ کے دن ایک آدمی کو اپنی جگہ سے ہٹے بغیر اسی جگہ دو رکعت پڑھتے ہوئے دیکھا تو اس کو وہاں سے ہٹا کر فرمایا کہ کیا تم جمعہ کی نماز چار رکعت پڑھنا چاہتے ہو۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کے بعد دو رکعت گھر تشریف لے جا کر پڑھا کرتے تھے۔ بہر حال مذکورہ روایات سے جمعہ کے بعد دو رکعت پڑھنا ثابت ہے۔

فریق ثالث کی طرف سے فریق اول وفریق ثانی کے دلائل کا جواب

ان کے دلائل کے دو جواب دیئے جاتے ہیں

جواب ۱ فریق اول نے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے چار رکعت ثابت کی ہے۔ اور فریق ثانی نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت سے دو رکعت ثابت کی ہے تو ہم ان دونوں میں تطبیق دیتے ہیں کہ حضورؐ نے اولاً چار رکعت کا حکم فرمایا تھا۔ اور حضرت ابوہریرہؓ نے اس کو سن کر روایت فرمائی ہے اور بعد میں حضورؐ نے گھر جا کر دو رکعت ادا فرمائی ہے اور حضرت ابن عمرؓ نے اپنی بہن حضرت حفصہؓ کے گھر میں حضورؐ کو دو رکعت پڑھتے

ہوئے دیکھا تو حضرت ابن عمرؓ نے اسی کو اختیار فرمایا ہے تو اس سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ جمعہ کے بعد کل چھ رکعت مسنون ہیں۔ چار رکعت حضورؐ کے قول سے اور دو رکعت حضورؐ کے فعل سے ثابت ہیں۔

جواب ۲ ص ۱۹۹/۱۱ والدلیل علی ماذھبوا الیہ من ذلک الخ سے تقریباً ساڑھے تین سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت عطاء بن ابی رباحؒ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے ساتھ جمعہ کی نماز ادا کی اور انھوں نے جمعہ کے بعد اولاً دو رکعت ادا کی ہو پھر چار رکعت پڑھی ہے اور راوی کا عمل روایت کے مقابلہ میں زیادہ باوزن ہوتا ہے اسلئے کہ راوی کا عمل بھی درحقیقت حضورؐ سے ثابت ہوتا ہے لہذا خود حضرت ابن عمرؓ سے چھ رکعت ثابت ہیں۔ اور ماقبل کی روایت اس روایت کے مقابلہ میں مجمل ہے اور یہ روایت مفصل ہے اور روایت مفصل کے مقابلہ میں روایت مجمل سے استدلال درست نہیں ہے۔

فریق ثالث کی دلیل

ص ۱۹۹/۱۸ وقد روی عن علی بن ابی طالبؓ سے تقریباً پانچ سطروں میں حضرت علیؓ کا فتویٰ پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت علیؓ نے جمعہ کے بعد چھ رکعت پڑھنے کا فتویٰ صادر فرمایا ہے۔ اور حضرت علیؓ کا فتویٰ لازمی طور سے حضورؐ سے ثابت ہوگا لہذا جمعہ کے بعد چھ رکعت مسنون

ہوگی اور اس کا ترک خلافِ سنت ہوگا۔

اشکال

اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ حضرت امام ابو یوسفؒ وغیرہ جمعہ کے بعد چھ رکعت میں سے چار رکعت دو رکعت پر مقدم کیوں فرماتے ہیں؟

جوابات

مذکورہ اشکال کے دو جواب دیئے جاتے ہیں۔

جواب نمبر ۱ ص ۱۹۹/۲۴ لانہ ھو ابعد من ان یکون قد صلی بعد الجمعۃ مثلھا الخ سے تقریباً تین سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ جمعہ کے بعد متصلاً جمعہ کی طرح دو رکعت پڑھنے سے حضرت عمرؓ نے مکروہ ثابت فرمایا ہے اسلئے دو رکعت کو موخر کرنا زیادہ بہتر سمجھا گیا ہے۔

جواب نمبر ۲ ص ۱۹۹/۲۷ قال ابوجعفر فلذلک استحب ابو یوسفؒ الخ سے دو سطرمیں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ چار رکعت دو رکعت کے مقابلہ میں زیادہ افضل اور بہتر ہیں اس لئے چار رکعت کو دو رکعت پر مقدم کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔ نیز اس میں جمعہ کی مشابہت سے بھی حفاظت ہوتی ہے۔

حل عبارت ص ۱۹۹/۲۷ لانھن لسن مثل الرکعتین۔ لسن بمعنی بہتر اور افضل کے ہیں۔ مثل بمعنی مقابل کے ہیں۔ ترجمہ یہ ہوگا اسلئے کہ چار رکعت بہتر ہیں دو رکعت کے مقابلے میں۔

جمعہ سے قبل چار رکعت کا حکم

جمعہ سے قبل چار رکعت سنتوں کے بارے میں دو مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور بعض شافعیہؒ کے نزدیک جمعہ سے قبل چار رکعت سنت کا ثبوت نہیں ہے۔ کما فی البذل ج۲ ص۱۹۸۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جمعہ سے قبل چار رکعت کا ثبوت کسی ایسی حدیث میں نہیں ہے جو صحیح متصل السند اور مرفوع ہو۔ لہذا اس کی سنیت ثابت نہ ہوگی۔

مذہب ۲ بدائع ج ۱ ص ۲۸۵، شامی کراچی ج۲ ص۱۲، طحطاوی علی المراقی ص ۲۱۳ وغیرہ کتب فقہ میں حنفیہ کا مسلک یہی نقل کیا گیا ہے کہ جمعہ سے قبل چار رکعت سنت مؤکدہ ہیں اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔ اور حضرات حنفیہ کی دلیل ترمذی وغیرہ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا اثر ہے۔

کاتب الحروف کی تحقیق اور حنفیہ پر اشکال

اس عاجز نے اپنے دورۂ حدیث شریف کے سال حضرت الاستاذ مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری مدظلہ کے حکم سے جمعہ سے قبل چار سنتوں سے متعلق اپنی رسائی کی حد تک تمام حدیثوں کو جمع کیا اور مادر علمی دار العلوم دیوبند کے کتب خانہ سے معتبر کتب حدیث کا جو ذخیرہ ہاتھ آسکتا تھا

سب کو چھان ڈالا اور جتنی حدیثیں اس عاجز کو حاصل ہو سکیں ہیں ان میں سے کوئی بھی صحیح مرفوع متصل السند نہیں تھیں ۔۔۔ اگر کوئی حدیث صحیح ہوتی تو مرفوع نہیں ہوتی اور اگر کوئی مرفوع متصل ہوتی تو ہے غیر متکلم فیہ نہ ہوتی ۔ اور کچھ نہ کچھ تکلم کا محل ثابت ہوتی ہے اس بارے میں اہل علم سے درخواست ہے کہ خود بھی تحقیق کریں اور جلد فیصلہ نہ فرمائیں ۔

اور مذکورہ تحقیق کا سبب یہ ہوا تھا کہ روضۂ اقدس کی نگرانی کرنے والوں میں ایک شخص اصلاً برما کا تھا اور مسلکاً حنفی تھا اور حجاز میں جمعہ سے قبل چار رکعت سنت کی کوئی اہمیت نہیں ہے اور وہ لوگ یہ دعوی کرتے ہیں کہ اس بارے میں کوئی صحیح مرفوع حدیث نہیں ہے تو ان نگراں صاحب نے حضرت الاستاذ مولانا محمد ہاشم بخاری صاحب مرحوم کے پاس تحقیق کے لئے لکھا۔ اور حضرت الاستاذ موصوف نے حضرت الاستاذ مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری دامت برکاتہم سے رجوع فرمایا اور انھوں نے کثرت مصروفیت کی وجہ سے احقر کو حکم فرمایا تھا لہذا اس تحقیق کے بعد ان کا دعوی اور اشکال اپنی جگہ صحیح معلوم ہوتا ہے ۔

جواب

حضرت الاستاذ مولانا بخاری صاحب مرحوم کے واسطہ حسب ذیل جواب بھیجا جا چکا تھا کہ حضرت امام ابوحنیفہ رح کے مستدلات میں سے کوئی بھی روایت ضعیف اور

متکلم فیہ نہیں ہے اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کے مستدلات میں سے جن روایات میں سقم اور ضعف آیا ہے وہ امام صاحب کے بعد کے راویوں کے ذریعہ آیا ہے اور امام صاحبؒ نے کسی ضعیف راوی سے حدیث نہیں لی ہے۔ چنانچہ علامہ عبدالوہاب شعرانیؒ اپنے مسلک شافعی میں تشدد کے باوجود اس کی تصدیق کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے مستدلات میں سے کوئی بھی روایت ضعیف نہیں ہے اور ان کی مستدل روایات میں جو سقم آیا ہے وہ ان کی موت کے بعد آیا ہے اس لئے ابن ماجہ وغیرہ کتب حدیث میں جمعہ سے قبل چار رکعت کے بارے میں جو مرفوع روایات مروی ہیں ان میں جو ضعف اور سقم آیا ہے وہ امام صاحب کے بعد آیا ہے لہذا منکرین کا دعویٰ باطل ہوگا۔

کما فی مقدمۃ الاوجز ص ۶۵

باب الرجل یفتتح الصلوٰۃ قاعدًا هل یجوز له ان یرکع قائمًا ام لا

اس باب میں یہ مسئلہ بیان کرنا مقصود ہے کہ اگر کوئی شخص بیٹھ کر نماز شروع کرے تو کیا وہ کھڑے ہوکر رکوع کرسکتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں علامہ بدرالدین عینی نے النخب الافکار ص ۳۳ ج ۴ میں دو مذاہب نقل فرمایا ہے۔

مذہب ۱: حضرت امام محمد بن سیرینؒ، اشہب مالکیؒ اور بعض اصحاب ظواہر کے نزدیک

اگر کوئی بیٹھ کر شروع کرتا ہے تو بوقت رکوع کھڑے ہو کر رکوع کرنا مکروہ تحریمی ہے یہی لوگ کتاب کے اندر قال ابوجعفر **فذهب قوم الى كراهية الركوع قائماً** کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام حسن بصریؒ، سفیانؒ، ابراہیم نخعیؒ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ امام احمد بن حنبلؒ اور جمہور فقہاء ومحدثین کے نزدیک بیٹھ کر شروع کر کے کھڑے ہو کر رکوع کرنا جائز ہے یہی لوگ کتاب کے اندر **وخالفهم فى ذلك آخرون** الخ کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اول کی دلیل ان کی دلیل شروع باب کی وہ روایات ہیں جن میں اس کی وضاحت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب کھڑے ہو کر شروع فرماتے تو کھڑے ہو کر ہی رکوع فرمایا کرتے تھے اور جب بیٹھ کر شروع فرماتے تو بیٹھ کر ہی رکوع فرمایا کرتے تھے اس مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے حضرت عائشہؓ سے آٹھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

فریق ثانی کی دلیل ص۲۰۰ س۱۲ **وكان من الحجة لهم فى ذلك** الخ سے اخیر باب تک فریق ثانی کی طرف سے حضرت عائشہؓ کی وہ روایات پیش کی جاتی ہیں کہ جب حضورؐ کا بدن بھاری ہو گیا۔ اور

ضعف آگیا تو نماز کو بیٹھ کر شروع فرماتے تھے اور بیٹھے بیٹھے لمبی لمبی قرأت فرمایا کرتے تھے اور جب رکوع کا ارادہ فرماتے تو کھڑے ہو جاتے اور کھڑے کھڑے تیس۳۰ چالیس۴۰ پڑھ کر رکوع فرمالیا کرتے تھے۔ اور دونوں میں تطبیق یوں ہوگی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کبھی کھڑے ہو کر شروع فرما کر پھر کھڑے ہی کھڑے قرأت ختم کر کے رکوع فرماتے اور کبھی بیٹھے بیٹھے شروع فرما کر بیٹھے ہی بیٹھے رکوع فرمالیا کرتے اور کبھی بیٹھ کر شروع فرماتے اور پھر کھڑے ہو رکوع فرمالیا کرتے۔

اس کی وجہ یہ تھی کہ حضورﷺ کی تین حالتیں تھیں۔

حالت نمبر۱ حالت تندرستی، اس حالت میں بحالت قیام شروع فرما کر بحالتِ قیام رکوع فرمایا کرتے تھے۔

حالت نمبر۲ حالتِ مرض۔ اس حالت میں بحالتِ قعود شروع فرما کر بحالت قعود ہی رکوع فرمایا کرتے تھے۔

حالت نمبر۳ حالتِ بوڑھاپا اور ضعف۔ اس حالت میں جب لمبی نماز پڑھنی ہوتی تو بحالتِ قعود شروع فرماتے اور جب رکوع کا ارادہ ہوتا تو قیام فرماتے اور مختصر قرأت فرما کر رکوع میں تشریف لے جایا کرتے تھے لہذا مسئلہ زیر بحث میں فصل اول کی روایات سے استدلال کرنا درست نہ ہوگا بلکہ فصل ثانی کی روایات سے استدلال کرنا افضل اور اولیٰ ہوگا۔ یہی ہمارے علمائے ثلثہ کا قول ہے۔

بَابُ التطوّع فی المساجد

اس باب میں یہ مسئلہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ نفل نماز مسجد میں پڑھنا مشروع ہے یا گھروں میں پڑھنا لازم ہے۔ تو اس بارے میں النخب الافکار ج ۳ ص۳۳۵ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام ابراہیم نخعیؒ، سوید بن غفلہؒ سائب بن یزیدؒ، ربیع بن خثیمؒ وغیرہ کے نزدیک سنن و نوافل کا مسجد میں پڑھنا مشروع نہیں ہے بلکہ گھروں اور کمروں میں جاکر پڑھنا ضروری ہے ہاں البتہ ظہر اور مغرب کے بعد کی دو سنتیں اور تحیۃ المسجد کی گنجائش ہے یہی لوگ کتاب کے اندر **فذهب قوم** الخ کے مصداق ہیں۔ اور حضرت امام مالکؒ اور امام سفیان ثوریؒ کے نزدیک دن کے نوافل مسجد میں اور رات کے نوافل گھر میں زیادہ افضل ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، حضرت امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام اسحٰق ابن راہویہؒ وغیرہ کے نزدیک سنن و نوافل کا مساجد میں پڑھنا مکروہ یا خلاف اولیٰ بھی نہیں ہے بلکہ بعض حالات میں مسجد میں پڑھنا بہتر ہوتا ہے ہاں البتہ سنن و نوافل کا بجائے مسجد کے گھروں یا کمروں میں جاکر پڑھنا زیادہ افضل اور اولیٰ ہوتا ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر **وخالفهم في ذلك آخرون** کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں وہ روایات ہیں کہ جن میں حضورؐ کا فرمان اس طرح ہے کہ سنن ونوافل گھروں کی نمازیں ہیں اور بجائے مسجد کے میرے نزدیک گھروں میں پڑھنا زیادہ محبوب ہے۔ اس مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے دو صحابہ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے

سند نمبر۱ سعد بن اسحٰق عن ابیہ عن جدہ کے طریق سے مروی ہے اس روایت میں ہے کہ حضورؐ نے ایک دفعہ مسجد بنی عبدالاشہل میں مغرب کی نماز ادا فرمائی اور لوگوں کو نماز سے فراغت کے بعد مسجد ہی میں سنن ونوافل میں مشغول ہوتے دیکھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ نمازیں گھروں میں جاکر پڑھنے کی ہوتی ہیں اور اس روایت میں لفظ یسبحون بمعنی یتنفلون کے ہیں۔

سند ۲ عن حرام بن حکیم عن عمہ عبداللہ بن سعد کے طریق سے مروی ہے اس میں . . . ہے کہ صلوٰۃ مکتوبہ کے علاوہ دیگر نمازیں گھروں میں پڑھنا چاہئے لہٰذا ان روایات سے سنن ونوافل کا مساجد میں مشروع نہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔

فریق ثانی کی دلیل ان کی دلیل حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ حضرت عباسؓ نے مجھے حکم فرمایا کہ حضورؐ

کے گھر جا کر رات گذاروں تا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عبادت کو اچھی طرح دیکھ لوں۔ چنانچہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہا تو دیکھا کہ حضورؐ نماز عشاء سے فراغت کے بعد مسجد ہی میں نوافل میں مصروف ہو گئے۔ یہاں تک کہ سب لوگ چلے گئے۔ صرف حضورؐ موجود تھے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ مساجد میں سنن ونوافل پڑھنا مشروع ہے۔ ہاں البتہ گھروں میں پڑھنا زیادہ افضل اور بہتر ہے اسلئے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ خیر صلوۃ المرء فی بیتہ الا المکتوبۃ کہ صلوۃ مکتوبہ کے علاوہ دیگر نمازیں لوگوں کے لئے ان کے گھروں میں زیادہ بہتر ہے نیز اس میں ریاکاری سے بھی حفاظت ہوتی ہے یہی ہمارے علمائے ثلاثہ کا قول ہے۔

باب التطوع بعد الوتر

اس باب کے تحت یہ مسئلہ بیان کرنا ہے کہ وتر کے بعد نفل نماز جائز ہے یا نہیں تو اس سلسلہ میں النخب الافکار جلد ۴ صفحہ ۴۲ تا جلد ۴ صفحہ ۴۴ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱: امام اسحٰق بن راہویہؒ، عمرو بن میمونؒ اور امام مکحولؒ وغیرہ کے نزدیک وتر کے بعد نفل نماز جائز نہیں ہے اگر وتر کے بعد نفل نماز پڑھی جائے تو وتر کا اعادہ لازم ہوگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر قال ابوجعفر فذھب قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲: حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، طاؤس بن کیسان

سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ اور جمہور فقہاء محدثین کے نزدیک وتر کے بعد نفل نماز جائز اور مشروع ہے اور اس کی وجہ سے نماز وتر پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر و خالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں

دلائل

فریق اول کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ باب کے شروع کی روایات ہیں کہ جس میں اس کی صراحت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل یہی تھا کہ وتر کی نماز بالکل آخری رات میں طلوعِ فجر کے قریب جاکر ادا فرمایا کرتے تھے اور ان کے بعد کسی دوسری نماز کی گنجائش نہیں ہوتی تھی۔ اس مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے حضرت علیؓ سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے

دلیل ۲ ص ۲۰۱/۱۵ وبما روی عن جماعۃ من من بعدہ انہم کانوا یرون ان من تطوع بعد وترہ فقد نقضہ وذکروا فی ذلک الخ سے تقریباً چودہ ۱۴ سطروں میں زمانہ نبوت کے بعد حضرات اجلۂ صحابہ کا عمل اور فتویٰ پیش کیا جاتا ہے چنانچہ اجلۂ صحابہ کا عمل یہ تھا کہ وتر کی نماز بالکل اخیر میں ادا فرماتے لیکن اگر کسی رات کو اول لیل میں وتر پڑھ لیتے۔

اور اس کے بعد بیدار ہو جاتے تو ایک رکعت مزید پڑھ کر ماقبل کے وتر کو شفعہ بنا دیتے اور اخیر میں دوبارہ وتر ادا فرما لیا کرتے تھے اور صحابہ کرام کے اس طرح اہتمام سے واضح ہوتا ہے کہ حضرات صحابہ وتر کے بعد کوئی نفل وغیرہ کو جائز نہیں سمجھتے تھے چنانچہ اگر کوئی نفل نماز پڑھ لیتے تو وتر دوبارہ پڑھ لیا کرتے تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر وتر کے بعد کوئی دوسری نفل وغیرہ پڑھ لی جائے تو اس کی وجہ سے وتر کی نماز فاسد ہو جاتی ہے اور وتر کا اعادہ لازم ہوتا ہے اور اس مضمون کا عمل اور فتویٰ کو صاحب کتاب نے چھ صحابہ سے آٹھ سندوں کے ساتھ نقل کیا گیا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے دو سندوں کے ساتھ، اور ان کی سند ۱ میں یہ عبارت ہے **انی اوتر اول اللیل فاذا قمت من اخر اللیل صلیت رکعۃ فما شبہتہا الا بقلوص اضمہا الی الابل** الخ۔ قلوص بمعنی جوان اونٹنی۔ ترجمہ یہ ہوگا کہ میں وتر کی نماز شروع رات میں پڑھ لیا کرتا ہوں اور جب کسی رات آخری رات میں دوبارہ بیدار ہو جاتا ہوں اور نوافل کا ارادہ کرتا ہوں تو ایک رکعت الگ سے پڑھ کر ماقبل کے وتر کے ساتھ ملا دیتا ہوں اور اس کے بعد اخیر میں دوبارہ الگ سے وتر پڑھ لیتا ہوں اور اس ایک رکعت کو مشابہ نہیں کرتا ہوں مگر ایسی جوان اونٹنی کے ساتھ جس کو دوسرے اونٹوں کی ریوڑ کے ساتھ ملا دیتا ہوں۔

صحابی ۲ حضرت ابوبکر صدیق رضؓ سے ایک سند کیساتھ
صحابی ۳ حضرت علیؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۴ حضرت عمار بن یاسرؓ سے ایک سند کیساتھ
صحابی ۵ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے دوسندوں کیساتھ
صحابی ۶ حضرت ابوہریرہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

اور ان کی روایت میں **یتمہا عشرًا** یعنی اگر شروع رات میں وتر کے ساتھ نو رکعت پڑھی گئی ہیں تو ایک رکعت الگ سے پڑھ کر دس رکعت پوری کر لی جائے اور پھر وتر دوبارہ پڑھی جائے۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے چار دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ ص۲۰۲ س۱ **وروواعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ذلک الخ** سے گیارہ سطروں میں وہ روایات پیش کی جاتی ہیں، جن میں حضورؐ کا وتر کے بعد دو رکعت پڑھنا ثابت ہے۔ نیز اس کا حضورؐ نے حکم بھی فرمایا ہے اور اس مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے چار صحابہؓ سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱: حضرت عائشہؓ سے ایک سند کے ساتھ
ان کی روایت میں ہے کہ حضورؐ وتر کے بعد دو بیٹھ کر پڑھا کرتے تھے۔

صحابی ۲: حضرت انسؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم وتر کے
بعد کی دونوں رکعتوں میں سورہ رحمٰن اور سورہ واقعہ
پڑھا کرتے تھے ۔

صحابی ۳ : حضرت ابو امامہ رضؓ سے ایک سند کے ساتھ ۔
ان کی روایت میں ہے کہ حضورؐ وتر کے بعد کی دو رکعت
بیٹھ کر پڑھتے تھے اور ان میں سورہ زلزال اور
سورہ کافرون پڑھا کرتے تھے ۔

صحابی ۴ حضرت ثوبان رضؓ سے ایک سند کے ساتھ
ان کی روایت میں ہے کہ جب تم وتر کی نماز
پڑھو تو اس کے بعد دو رکعت بھی پڑھ لیا کرو
اگر بیدار ہو جاؤ تو فبہا ۔ ورنہ وہی دو رکعت
تمہارے لئے کافی ہیں ۔

لہذا مذکورہ تمام روایات سے واضح ہوتا ہے کہ وتر کے
بعد نفل پڑھنا وتر کیلئے ناقض نہیں ہے اور یہی روایات ماقبل کی
روایات کے مقابلہ میں زیادہ افضل اور اولیٰ ہوں گی
اور فریق اول کا یہ کہنا کہ حضرت علی رضؓ وتر کی نماز بالکل سحری
کے وقت میں جاکر ادا فرمایا کرتے تھے ۔ تو ہم یہ جواب
دیتے ہیں ۔ کہ حضرت علی رضؓ وتر سے فراغت کے بعد طلوعِ
فجر سے قبل دو رکعت پڑھ لیا کرتے تھے اور سحری اور
طلوع فجر کے درمیان عام طور پر اتنا وقت باقی رہا کرتا ہے
لہذا اس سے اشکال نہیں کیا جا سکتا ۔

اشکال | ص ۲۰۲ س ۱۲ فان قال قائل الخ سے
تقریباً ایک سطر میں یہ اشکال پیش کیا

جاتا ہے کہ مذکورہ روایات میں جن دو رکعتوں کا ذکر ہے ان سے مراد سنت فجر ہے صلوٰۃ اللیل مراد نہیں ہے۔

جواب ص ۲۰۲ س ۱۲ قیل لہ لایجوز ذلك من جھتین الخ سے تقریباً چھ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ مذکورہ دو رکعتوں سے سنت فجر دو وجہوں سے ناجائز اور ممنوع ہوگا۔

وجہ ۱ باب الوتر ج ۱ ص ۱۶۵ میں حضرت سعد بن ہشام کے طریق سے حضرت عائشہ رضؓ کی روایت گزر چکی ہے اور اس میں اس کی صراحت موجود ہے کہ حضرت سعد بن ہشام رحؒ نے حضرت عائشہ رضؓ سے حضور ؐ کی صلوٰۃ اللیل سے متعلق سوال کیا تھا اور اسی کے جواب میں حضرت عائشہ رضؓ نے فرمایا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم وتر کے بعد دو رکعت نفل پڑھا کرتے تھے لہذا ان دونوں رکعتوں سے سنت فجر کیسے مراد ہو سکتی ہے۔

وجہ ۲ اگر کوئی شخص توانا اور تندرست ہے تو اس کے لئے سنت فجر کا بیٹھ کر پڑھنا جائز نہیں ہے اور مذکورہ روایات میں صراحت کے ساتھ موجود ہے کہ حضور ؐ وتر کے بعد دو رکعت بیٹھ کر پڑھا کرتے تھے۔ لہذا یہ دو رکعت فجر کی سنت کیسے ہو سکتی ہیں اور وتر کے بعد نفل نماز بیٹھ کر پڑھنا کوئی مضائقہ نہیں رکھتا۔ نیز حضرت ثوبان رضؓ کی روایت میں حضور ؐ کا قولی حکم موجود ہے کہ اس سے مراد رات کی نفل ہے۔

دلیل ۲ ص ۲۰۲ / ۱۸۱ وقد حدثنا عمران بن موسیٰ الطائی الخ سے تقریباً بارہ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک رات میں دو وتر مشروع نہیں ہیں اور اعادہ کی صورت میں دو وتر پڑھنا لازم آجاتا ہے۔ نیز حضرت ابوبکر صدیق رضؓ اول رات میں وتر پڑھا کرتے تھے اور حضرت عمر رضؓ آخری رات میں پڑھا کرتے تھے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت صدیق اکبر رضؓ سے فرمایا کہ تم مضبوطی کو پکڑتے ہو۔ اور وتر کے فوت ہوجانے سے احتیاط اور پرہیز کرتے رہو اور حضرت عمر رضؓ سے فرمایا کہ تم قوت کو اختیار کرتے ہو اور تمہارے لئے قوت پیدا کر دی جاتی ہے اور حضرت صدیق اکبر رضؓ جب آخری رات میں بیدار ہوتے، تو نفلیں پڑھا کرتے تھے اور وتر کو نہیں لوٹاتے تھے اس لئے کہ ایک رات میں دو وتر جائز نہیں ہیں۔ نیز وتر کے بعد نفل پڑھنا ناقض وتر نہیں ہے ورنہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت صدیق اکبر رضؓ کو نفلوں کے بعد دوبارہ وتر کا حکم فرماتے۔ اور حضرت اکبر رضؓ کے عمل پر نکیر فرماتے حالانکہ حضور رضؓ نے کوئی نکیر نہیں فرمایا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بلا کسی قباحت کے وتر کے بعد نفل جائز ہے اور اس مضمون کی روایت کو صاحبِ کتاب نے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ حضرت طلق بن علی سے تین سندوں کے ساتھ۔ اور حضرت جابر بن عبد اللہ سے ایک سند کے ساتھ۔ اور حضرت ابوبکر رضؓ و عمر رضؓ کے مذاکرات ایک سند کے ساتھ۔

دلیل ۳ ص ۲۰۲ / ۲۹ **وقد روی ذلك ایضاً عن جماعة من اصحاب النبی صلی الله علیه وسلم** سے تقریباً تیرہ ۱۳ سطروں میں پانچ صحابہ کا عمل اور فتویٰ پیش کیا جاتا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کا فتویٰ یہ ہے کہ اگر اول لیل میں وتر پڑھی جائے تو آخری لیل میں نہ پڑھی جائے اور اگر آخری رات میں پڑھی تو اول لیل میں نہ پڑھی جائے۔ اس لیے کہ ایک رات میں دو مرتبہ وتر پڑھنا ممنوع ہے۔

صحابی ۲ حضرت عائذ بن عمرو رضی اللہ عنہ کا فتویٰ۔ ان کا فتویٰ بھی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے فتویٰ کی طرح ہے۔

صحابی ۳ حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ کہ میرا عمل یہی ہے کہ میں وتر پڑھ کر سو جایا کرتا ہوں اور جب بیدار ہوتا ہوں تو دو دو رکعت کر کے نفلیں پڑھا کرتا ہوں۔ لہٰذا حضرات صحابہ کرام کے عمل اور فتویٰ سے وتر کے بعد نفل کا جواز ثابت ہوتا ہے اور یہ نفل مفسد وتر نہیں ہے۔ نیز حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کی روایت جو فصل اول میں ہمام عن قتادہ کے طریق سے گذر چکی ہے۔ اس میں لفظ **فاذا اقمت شفعت** میں دو احتمال ہے۔ احتمال اول ۱۔ ایک رکعت کے ذریعہ ماقبل کی وتر کو شفع بنا دیتے تھے۔ احتمال دوم ۲۔ شفعت بمعنی صلیت شفعاً شفعاً یعنی میں دو دو رکعت نفل پڑھتا تھا۔

صحابی ۴ ۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا فتویٰ ایک سند کیساتھ

ان کی روایت میں ہے کہ وتر کی نماز دو مرتبہ مشروع نہیں ہے

صحابی ۵ حضرت ابوہریرہ رضؓ کا فتویٰ دو سندوں کیساتھ سند ۱ میں انھوں نے اس طرح مثال پیش

فرمائی ہے کہ اگر میں تین اونٹوں کو لاکر بیٹھادوں اور پھر دو اونٹوں کو لاکر بیٹھادوں تو کیا پہلے کی تین کی وتریت میں کوئی خرابی آسکتی ہے۔ بلکہ وتریت باقی رہے گی۔ اسی طرح وتر کے بعد دو رکعت پڑھنے کی وجہ سے وتر کی وتریت میں کوئی خامی نہیں آسکتی۔ اور ان کی سند ۲ میں وہ فرماتے ہیں کہ میں عشاء کے بعد پانچ رکعت پڑھتا ہوں۔ تین رکعت وتر اور دو رکعت نفل اور جب میں دوبارہ بیدار ہوتا ہوں تو دو دو رکعت نفلیں پڑھتا رہتا ہوں۔ یہاں تک کہ اگر صبح ہو جائے تو پڑھی گئی وتر پر کوئی نقص نہیں آسکتا بلکہ اپنی جگہ باقی رہتی ہے۔ یہ کل پانچ صحابہ کے فتاویٰ اور عمل پیش کیا جاچکا ہے اور ان صحابہ میں سے کوئی بھی وتر کے بعد نفل کو ناقض وتر نہیں سمجھتے ہیں اور ان سب کا فتویٰ وعمل حضورؐ کے عمل کے موافق ہیں اس لئے فصل اول کی روایات کے مقابلہ میں یہ زیادہ افضل اور قابل عمل ہوں گی۔

دلیل ۴ نظرِ طحاوی

ص ۲۰۳ / ۱۲ والذی روی عن الآخرین ایضاً فلیس لہ اصل فی النظر الخ سے اخیر باب تک یہ عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ان کا اس طرح دلیل پیش کرنا کہ اگر وتر پڑھ کر سو جائے تو بعد میں بیدار ہو کر ایک رکعت کے

ذریعہ ماقبل کے وتر کو شفع بنادیا جاتا ہے اور وتر دوبارہ پڑھی جاتی ہے یہ کسی طرح درست نہیں ہوسکتا ہے اس لئے کہ ایک نماز کی بعض رکعتوں کے درمیان کلام وعمل کثیر اور نوم وغیرہ کے ذریعہ انقطاع ناجائز اور مفسد صلوٰۃ ہوا کرتا ہے۔ لہذا فصل اول کی روایات میں یہ ثابت کرنا بھی جائز نہ ہوگا کہ بیدار ہوکر ایک رکعت کے ذریعہ ماقبل کے وتر کو شفع بنادیا جائے اس لئے کہ اس میں نوم اور عمل کثیر وغیرہ کا انقطاع لازم آجاتا ہے جو کہ ناجائز اور مفسدِ صلوٰۃ ہے اور جب فصل اول کی روایات خلاف قیاس ہیں اور حضورؐ کا عمل وقول اور دوسرے صحابہ کی روایات اس کے خلاف ہیں اور نظر وفکر فصل ثانی کی روایات کے موافق ہے تو فصل اول کی روایات پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ فصل ثانی کی روایات قابل حجت اور معتبر ہوں گی۔ یہی ہمارے علمائے ثلثہ کا قول ہے۔

بَابُ القِرَآۃِ فِی صَلوٰۃِ اللَّیْلِ کَیْفَ ھِیَ

اس باب کے تحت یہ مسئلہ بیان کرنا ہے کہ رات کی نفلوں میں قرأۃ بالجہر اور بالسر میں سے کون سی افضل ہے نیز بالسر بھی بلاکراہت جائز ہے یا نہیں تو اس سلسلہ میں النخب ۳۶۳ ج۳ و ۲۰۳ ج۲ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام حسن بصریؒ ابراہیم نخعیؒ علقمہؒ عکرمہؒ وغیرہ کے نزدیک صلوٰۃ اللیل میں قرأت بالجہر ہی افضل اور اولیٰ ہے اور قرآت بالسر مکروہ ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر **فذھب قوم** الخ کے مصداق ہے

مذہب ۲ ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک نمازی کو اختیار ہے کہ چاہے جہر کرے اور چاہے سر کرے دونوں طرح بلاکراہت جائز ہے۔ کسی کو کسی پر فضیلت حاصل نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذلک اخرون الخ کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اول کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع کی روایات ہیں جن میں حضور کا رات کی قرآت کو جہراً ثابت ہے اور جہری قرآت کی روایات کو صاحب کتاب نے دو صحابہ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔ ان کی روایت میں عبارت ہے **فلیسمع قراءتہ من وراء الحجر**، یہاں اصل میں ہونا چاہئے تھا **من وراء الحجرۃ** کما فی نسخۃ العینی ترجمہ یہ ہوگا کہ حضورؐ حجرہ کے اندر قرآت فرمایا کرتے تھے، اور حضورؐ کی قرآت کی آواز حجرہ مبارکہ اور گھر سے باہر خوب اچھی طرح سنائی دیتی تھی۔

صحابی ۲ حضرت ام ہانی رضؓ سے دو سندوں کے ساتھ ان کی روایت ۱۸ میں ہے **وھو یصلی یرجع بالقرآن**، ترجیع بالقرآن کا مطلب یہ ہے کہ قرآن کو اس طرح پڑھا جائے کہ آواز کبھی تیز ہو اور کبھی ہلکی ہو۔

اوران کی روایت میں یہ بھی عبارت ہے وانا نائمة علی عریش، عریش بمعنی مکان کی چھت۔ یعنی حضورؐ نے اپنے حجرہ میں قرأت فرماتے تھے اور حضرت ام ہانی رضؓ اپنی چھت پر بیٹھی ہوئی سن رہی تھیں تو ان روایات سے واضح ہوتا ہے کہ رات کی نماز میں قرأت بالجہر ہی کرنا مسنون ہے اور اس کے خلاف مکروہ اور خلاف سنت ہوگا۔

فریق ثانی کی دلیل

ص ۲۰۳ س ۲۳ واحتجوا فی ذلك بما حدثنا ابن ابی داؤد سے تقریباً چھ سطروں میں وہ روایات پیش کی جاتی ہیں جن میں حضورؐ کا کبھی جہر کرنا اور کبھی سر کرنا ثابت ہے جن سے دونوں طرح کی قرأت بلا کراہت مشروع ثابت ہوتی ہے اور اس مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے حضرت ابوہریرہ رضؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے اور ان روایات میں یہ ثابت ہے کہ مصلی کو اختیار رہے کہ جب جی چاہے جہر کرے اور جب چاہے سر کرے۔

فریق اول کی دلیل کا جواب

ص ۲۰۳ س ۲۹ وقد یجوز ان یکون ما ذکرت ام ھانی رضؓ الخ سے اخیر باب تک یہ جواب دیا جاتا ہے حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ام ہانی رضؓ کی روایت قرأت بالسر سے متعلق ساکت اور خاموش، اور حضرت ابوہریرہ رضؓ کی روایت بالسر سے متعلق ناطق اور صریح ہے اور روایت ناطق کے مقابلہ میں روایت ساکن سے استدلال درست

نہیں ہوتا ہے۔ نیز عدم ذکر عدم وجود کو مستلزم نہیں ہوتا تو فصل اول کی روایت میں قرات بالسر کا ذکر نہ ہونا نفس الامر میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہ ہونا لازم نہیں آتا یہی ہمارے علمائے ثلثہ کا قول ہے۔

بَابُ جَمْعِ السُّوَرِ فِي رَكْعَةٍ

اس باب میں یہ مسئلہ بیان کرنا ہے کہ ایک رکعت میں متعدد سورتوں کا جمع کرنا کیسا ہے۔ تو اس بارے میں۔ النخب الافکار ج ۳ ص ۳۶۶ و ج ۳ ص ۳۶۷ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام عامر شعبیؒ، ابوبکر بن عبدالرحمنؒ ابوالعالیہؒ وغیرہ کے نزدیک ایک رکعت میں متعدد سورتوں کو جمع کر کے پڑھنا مکروہ ہے یہی لوگ کتاب کے اندر فذهب الى هذا قومٌ کے مصداق ہیں

مذہب ۲ ائمہ اربعہ، سفیان ثوریؒ، عطاء بن ابی رباحؒ سعید بن جبیرؒ، ابراہیم نخعیؒ، وغیرہ کے نزدیک مصلی کو اختیار ہے کہ ایک رکعت میں دو سورتیں یا متعدد سورتیں جمع کرے اس میں کوئی قباحت نہیں ہے یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفهم فی ذلك آخرون الخ کے مصداق ہیں۔ علامہ شامیؒ نے شامی کراچی ج ۱ ص ۵۴۶ میں نقل فرمایا ہے کہ نوافل میں ہر طرح کی گنجائش ہے اور فرائض میں جمع کرنا بہتر نہیں ہے۔

دلائل

فریق اول کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع کی وہ روایات ہیں جن میں اس کی صراحت موجود ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ ہر سورت کے لیے ایک رکعت ہوتی ہے۔ لہٰذا ایک رکعت میں متعدد سورتوں کا پڑھنا مشروع نہ ہوگا۔ نیز حضرت ابو العالیہؒ فرماتے ہیں کہ میں ایک رکعت میں بیس بیس سورتیں تک پڑھتا تھا اور جب یہ حدیث معلوم ہوئی تو ترک کر دیا اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے حضرت ابو العالیہؒ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے چھ دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ ص ۲۰۱ س ۱۱ واحتجوا فی ذلك بما حدثنا ابن مرزوق الخ سے تقریباً سولہ سطروں میں وہ روایات پیش کی جاتی ہیں جن میں حضورؐ کا ایک رکعت میں دو دو سورتیں یا کئی کئی سورتیں پڑھنا ثابت ہے اور اس مضمون کی روایات کو صاحب کتابؒ نے دو صحابہ سے چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱:۔ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے پانچ سندوں کے ساتھ
صحابی ۲:۔ حضرت حذیفہ بن الیمانؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

اور یہ روایات فصل اول میں حضرت ابو العالیہؒ کی روایت کے

مقابلہ میں زیادہ اولیٰ ہیں اور افضل ہوں گی۔ اس لئے یہ روایات فصل اول کی روایات کے مقابلہ میں سنداور طرق کے اعتبار سے زیادہ صحیح اور مستقیم الاسناد ہیں اس لئے ان کے مقابلہ میں ابوالعالیہؒ کی روایت قابل اعتبار نہ ہوگی۔

حل عبارت حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت میں ہے **ھذ أمثل ھذ الشعر۔** لفظ **ھذ** بمعنی جلد بازی کرنا۔ یعنی شعر پڑھنے کی طرح (اعراب صفات کا لحاظ کئے بغیر) جلد بازی سے پڑھنا۔ **نثرا مثل نثر الدقل**، الدقل بمعنی ردی کھجور۔ یعنی الفاظ کو منتشر کر دیا جائے جیساکہ ردی اور خشک کھجور گچھہ سے توڑ کر منتشر کر دی جاتی ہیں۔ اور گچھہ میں نہیں جمتی ہیں۔ **انما فصل لتفصلوا** یعنی حضورؐ نے مفصلات کو اس لئے مقرر فرمایا ہے تاکہ آپ لوگ الگ الگ کرکے ترتیل و ترتیب کا لحاظ رکھتے ہوئے بغیر جلد بازی کے ہر ایک رکعت میں ایک ایک سورہ پڑھ سکو اور اس عبارت سے آئندہ اشکال پیدا کیا جائے گا۔

لقد علمنا النظائر التی کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرء عشرین سورۃ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جن سورتوں میں سے دو دو کو ایک رکعت میں جمع کرکے پڑھا کرتے تھے وہ تقریباً بیس سورتیں ہیں۔ **الرحمٰن والنجم**، یعنی مذکورہ سورتوں کی مقدار سورہ رحمٰن اور سورہ نجم جیسی ہے۔ **علی تالیف ابن مسعودؓ** یعنی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے مصحف میں مصحف عثمانؓ

کے خلاف سورہ نجم سورہ رحمٰن سے متصل تھی کل سورتین فی رکعۃ، یعنی دونوں سورتیں ایک رکعت میں پڑھا کرتے تھے۔ وذکر الدخان وعم یتساءلون فی رکعۃ یعنی سورہ دخان اور سورہ عم یتساءلون بھی مصحف ابن مسعودؓ میں متصل تھیں اور ان دونوں کو بھی ایک رکعت میں پڑھا کرتے تھے۔ ربما قرأت اربعًا فی رکعۃ، یعنی امام ابراہیم نخعی فرماتے ہیں کہ بسا اوقات میں ایک رکعت میں چار چار سورتیں بھی پڑھا کرتا ہوں۔

حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ۵ میں ہے جاء رجل الی عبد اللہ فقال انی قرأت المفصّل فی رکعۃ فقال نثرا کنثر الدقل او ھذًّا کھذّ الشعر لکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن یفعل ما فعلت کان یقرن بین کل سورتین فی کل رکعۃ، سورتین فی کل رکعۃ والنجم والرحمٰن فی رکعۃ عشرون سورۃ فی عشر رکعات۔

ترجمہ یہ ہوگا کہ ایک شخص حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے پاس حاضر ہو کر کہنے لگا کہ میں ایک رکعت میں پورے مفصلات پڑھ لیتا ہوں تو اس پر نکیر کرتے ہوئے حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ یا تو الفاظ وصفات وغیرہ کی رعایت کئے بغیر شعر پڑھنے کی طرح گھٹا بڑھا کر پڑھتے ہوں گے۔ اور یا جلد بازی سے اس طرح پڑھتے ہوں گے جیسا کہ ردی کھجور اپنے گچھہ سے گرتی ہے جس کا انداز اور طرز و طریقہ متعین

نہیں ہے۔ لیکن حضورؐ ایسا نہیں پڑھتے تھے جیسا کہ تم پڑھتے ہو اور حضورؐ ہر دو سورتوں کو ایک رکعت میں پڑھا کرتے تھے۔ ہر ایک رکعت میں دو دو سورتیں پڑھتے تھے۔ اور سورہ نجم والرحمٰن کو ایک رکعت میں پڑھا کرتے تھے تو دس رکعت میں بیس سورتیں پڑھا کرتے تھے۔

ایک سوال مقدّر

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آپؐ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت سے جو استدلال کیا ہے وہ ہم کو مسلم نہیں ہے اس لئے کہ ان کی روایت میں انما فصل لتفصلوا کی عبارت صاف طور پر بتلا رہی ہے کہ حضورؐ نے مفصلات کو اس لئے مقرر فرمایا ہے تاکہ تم ہر رکعت میں الگ الگ ایک ایک سورہ پڑھ سکو۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ ایک رکعت میں صرف ایک ہی رکعت پڑھنی چاہیئے۔

جواب ص ۲۰۴/۲۷ واما قول ابن مسعودؓ بعد ذلك انما سمى المفصل لتفصلوا سے تقریباً ڈھائی سطروں میں یہ جواب پیش کیا جاتا ہے کہ مذکورہ عبارت حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے حضورؐ سے سنکر نقل نہیں فرمائی ہے بلکہ یہ حضرت ابن مسعودؓ نے اپنی رائے سے بیان فرمایا ہے اور حضرت عثمانؓ ایک رکعت میں پورا قرآن ختم فرمایا کرتے تھے جو حضرت ابن مسعودؓ کی رائے کے خلاف ہے اور جب صحابی کی رائے واجتہاد غیر مدرک بالقیاس ہو اور اس کے خلاف دوسرے صحابہ کا عمل موجود

ہو تو صحابی کی رائے قابل حجت نہیں ہوتی ہے۔

دلیل ۲ ص۲۰۵ س ۱ وقد روی عن النبی صلی اللہ انہ قرآ فی رکعۃ من الصلوٰۃ الصبح ببعض سورۃ الخ سے تقریباً ساڑھے تین سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ فریق اول نے یہ کہا تھا کہ ایک رکعت میں ایک ہی سورہ پڑھنا ضروری ہے تو فریق ثانی کی طرف سے جوابی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ ایک رکعت میں ایک سورت کی بات مسلم نہیں ہے اس لئے کہ حضور صؐ سے یہ بھی ثابت ہے کہ آپ ایک رکعت میں ایک سورت بھی نہیں پڑھتے تھے بلکہ بسا اوقات ایک سورہ کا بعض حصہ پڑھ لیا کرتے تھے۔ لہٰذا تمہارا ایک سورت کی قید لگانا درست نہ ہوگا بلکہ ایک سے کمی بیشی بھی ثابت ہے۔

اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے حضرت عبداللہ بن سائب رضؓ سے ایک سند کے ساتھ نقل فرمایا ہے کہ حضور صؐ فجر کی نماز میں سورہ مومن پڑھ رہے تھے تو سورت کا بعض حصہ پڑھا تھا کہ کھانسی آگئی تو سورہ پوری کئے بغیر رکوع فرمالیا تھا۔

اشکال ص۲۰۵ س ۱۲ فان قال قائل الخ سے آدھی سطر میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن سائب رضؓ کی روایت سے استدلال درست نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان کی روایت میں اس کی وضاحت ہے کہ حضور صؐ کو کھانسی آگئی تھی اور کھانسی کی وجہ سے حضور صؐ نے سورت

پوری نہیں فرمائی ہے ورنہ پوری کر لیتے۔

جواب ص۲۰۵ قیل لہ فقد روی عنہ انہ کان یقرأ فی رکعتی الفجر بآیتین من القرآن الخ سے تقریباً ایک سطر میں یہ جواب دیا جاتا ہے۔ طحاوی شریف ج۱ ص۱۷۶ میں حضرت عبد اللہ بن عباس رضؓ کی روایت.. وضاحت کے ساتھ گذری ہے کہ حضورؐ بعض دفعہ فجر کی دونوں سنتوں میں سے ایک میں قولوا آمنا باللہ وما انزل الینا الآیۃ اور دوسری رکعت میں قل آمنا باللہ واشھد بانا مسلمون الآیۃ پڑھا کرتے تھے۔ اور اسی قسم کی روایت وہاں پر حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے اس لئے حضرت عبد اللہ بن سائب رضؓ کی روایت پر شعلہؒ اور رکھاننی کے ذریعہ اشکال قابل توجہ نہ ہوگا۔

مذکورہ دلیل کی تائید

ص۲۰۵ وقد حدثنا ابو بکرۃ رضؓ الخ سے تقریباً چھ سطروں میں مذکورہ دلیل کی یہ تائید کی جاتی ہے کہ حضرت ابو ذر غفاری رضؓ سے مروی ہے کہ حضورؐ بسا اوقات ایک رکعت میں صرف ایک ہی آیت پڑھتے تھے اور اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے اس سے واضح ہوتا ہے کہ ایک رکعت میں ایک سورت کا پڑھنا ضروری نہیں ہے کہ سورت کا بعض حصہ بھی بلا کراہت جائز ہے۔

دلیل نمبر ۳ ص ۲۰۵ س ۱۱ وقد ثبت انه لاباس بقراءة السور فی الرکعة الخ سے تقریباً تین سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ افضل ترین نماز وہ ہے کہ جس میں طول قیام ہو اور طول قیام جب ہی ہو سکتا ہے کہ جب ایک رکعت میں کئی کئی سورتیں پڑھی جائیں اور یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے۔

دلیل نمبر ۴ ص ۲۰۵ س ۱۴ وقد روی عن ابن عمرؓ خلاف ماروینا عنه فی الفصل الاول الخ سے تقریباً ساڑھے چار سطروں میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا عمل پیش کیا جاتا ہے کہ وہ ایک رکعت میں دو دو تین تین سورتیں پڑھا کرتے تھے اور فرض نمازوں میں کبھی بہت لمبی سورت کو دو رکعت میں پڑھتے تھے۔ تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ ایک رکعت میں آدھی سورت اور ایک سورت اور دو سورت سب طرح پڑھنا جائز ہے۔ صاحبِ کتاب نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے قول کو تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل نمبر ۵ ص ۲۰۵ س ۱۹ وقد روی فی ذلک ایضاً عن عمرؓ وغیرہ ما یدل علی هذا المعنی الخ سے تقریباً بارہ سطروں میں صحابہ وتابعین کی ایک جماعت کا عمل پیش کیا جاتا ہے۔ حضرات صحابہ وتابعین کا عمل یہی رہا ہے کہ ایک رکعت میں کبھی آدھی سورت کا پڑھتے اور کبھی پوری سورت

اور کبھی دو-دو- تین تین سورتیں پڑھا کرتے تھے۔ اور اس مضمون کی روایات کو صاحبِ کتاب نے آٹھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

حضرت عمرؓ کا اثر دو سندوں کے ساتھ

حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کا اثر ایک سند کے ساتھ

حضرت تمیم داری رضی اللہ عنہ کا اثر دو سندوں کے ساتھ

حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کا اثر ایک سند کے ساتھ

حضرت سعید بن جبیر کا اثر ایک سند کے ساتھ

حضرت ابراہیم نخعی کا عمل ایک سند کے ساتھ

ان تمام آثار سے تینوں طرح پڑھنے کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ نیز طولِ قیام کے ذریعہ ایک رکعت میں متعدد سورتوں کا پڑھنا زیادہ افضل ہوتا ہے۔

دلیل ۶ نظر طحاویؒ ص۲۰۶ س۲ وھذا الذی ذکرنا

مع تواتر الروایة فیہ الخ سے اخیر باب تک یہ دلیل پیش کی جاتی ہے۔ کہ ہر رکعت میں سورۃ فاتحہ اور دوسری رکعت کو ملاکر پڑھی جاتی ہے۔ اور تنہا سورۃ فاتحہ کے لئے ایک رکعت لازم نہیں ہوتی ہے تو اسی طرح تنہا کسی بھی سورت کے لئے ایک رکعت لازم نہ ہوگی بلکہ ایک رکعت میں تینوں طریقوں میں سے جونسا چاہے اختیار کرسکتے ہیں۔ یہی ہمارے علماء ثلثہؒ کا قول ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

باب القیام فی شہر رمضان هل هو فی المنازل افضل ام مع الامام

یہاں قیام شہر رمضان سے مراد تراویح کی نماز ہے۔ اور اس باب کے تحت دو مسئلے زیر غور ہیں۔

۱۔ تراویح کی کتنی رکعتیں ہیں؟

۲۔ تراویح کی نماز باجماعت مسجد میں پڑھنا زیادہ افضل ہے یا گھر میں تنہا پڑھنا۔؟

مسئلہ ۱: تراویح میں کتنی رکعتیں ہیں؟ تو اس سلسلہ میں تین اقوال ملتے ہیں

قول ۱: آٹھ رکعت تراویح۔ غیر المقلدین اور اصحاب ظواہر کے نزدیک تراویح کی نماز آٹھ رکعتیں ہیں۔

قول ۲: چھتیس ۳۶ رکعات تراویح۔ یزید بن رومانؒ ابن قاسم مالکیؒ وغیرہ کے نزدیک تراویح کی نماز چھتیس ۳۶ رکعت ہیں۔ (بدایۃ المجتہد ج۱ ص۲۱۰)

قول ۳: بیس ۲۰ رکعت تراویح۔ ائمہ اربعہؒ اور جمہور کے نزدیک نماز تراویح بیس رکعتیں ہیں۔ بدایۃ المجتہد ج۱ ص۲۱۰، العرف الشذی مع الترمذی ج۱ ص۱۰۰، بذل المجہود ج۲ ص۳۰۵، کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ج۱ ص۲۴۲۔ نیز بیس رکعت تراویح کی حدیث شریف عمل رسولؐ کے ساتھ مصنف ابن ابی شیبہ ج۲ ص۳۹۴ میں ان الفاظ کے

کے ساتھ موجود ہے۔ عن ابن عباسؓ ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کان یصلی فی رمضان عشرین رکعۃ والوتر۔ (الحدیث)

مسئلہ ۲ تراویح کی نماز مسجد میں باجماعت پڑھنا زیادہ افضل ہے یا گھروں میں؟ تو اس سلسلہ میں شرح نووی صفحہ ۲۵۹ ج ۱، المنتخب الافکار صفحہ ۳۸۸ ج ۳ تا صفحہ ۳۹۰ ج ۳، طحاوی شریف صفحہ ۲۰۶ ج ۱ میں دو مذاہب نقل کیے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام محمد بن حسنؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ بعض مالکیہ، لیث بن سعدؒ، عبداللہ بن مبارکؒ وغیرہ کے نزدیک تراویح کی نماز مسجد میں باجماعت پڑھنا زیادہ افضل ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر قال ابوجعفر فذھب قومؒ الخ کے مصداق ہیں۔ اور ہدایہ ج ۱ ص ۱۳۱ میں تراویح کی جماعت سنت مؤکدہ علی الکفایہ نقل کیا گیا ہے۔

مذہب ۲ حضرت امام مالکؒ، ابراہیم نخعیؒ، حسن بصریؒ، امام طحاویؒ اور بقول نوویؒ، امام ابو یوسفؒ، اسود بن یزیدؒ، علقمہؒ وغیرہ کے نزدیک تراویح کی نماز عام نوافل کی طرح گھر میں جاکر پڑھنا زیادہ افضل ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اول کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت ابوذر غفاریؓ کی روایت ہے کہ جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا تراویح کی نماز کو باجماعت پڑھنا ثابت ہے۔ نیز مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت بھی اس کے لئے واضح دلیل ہے اور حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جو شخص امام کے ساتھ ماہِ رمضان میں قیام لیل کرے تو اس کے لئے بقیہ رات کے بارے میں بھی قیام لیل کی فضیلت لکھی جاتی ہے۔ لہذا مسجد میں باجماعت ادا کرنا زیادہ افضل ہوگا۔

حل عبارت

حضرت ابوذر غفاریؓ کی روایت میں ہے :۔ **صمتُ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم رمضان ولم يقم بنا حتى بقي سبع من الشهر فلمّا كانت الليلة السابعة خرج فصلّى بنا حتى مضى ثلث الليل** ۔ حضرت ابوذرؓ فرماتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ روزہ رکھا۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو نماز تراویح نہیں پڑھائی یہاں تک کہ جب ۲۳؍یوم گذر گئے اور ۷؍یوم باقی رہ گئے تو ثلث لیل تک ہم کو تراویح پڑھائی۔ **ثم لم يصلّ بنا السادسة** ۔ یہاں سادسہ سے مراد ۲۴؍ویں رمضان ہے اور الخامسہ سے ۲۵؍ویں رمضان مراد ہے۔

لونفلتنا ۔ یعنی نصف لیل میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز ختم کر دی تو ہم نے درخواست کی کہ حضور ہم کو مزید نفل پڑھائیے ۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ امام کے ساتھ رمضان المبارک میں رات کا ایک حصہ گذارنے سے بقیہ رات کو بھی نماز میں لکھ دیا جاتا ہے ۔

ثم لم یصل بنا الرابعۃ یہاں رابعہ سے ۲۶ ر ویں تاریخ کی رات مراد ہے ۔ اور **الثالثۃ** سے ۲۷ ر ویں تاریخ کی رات مراد ہے ۔

خشینا ان یفوتنا الفلاح یہاں پر فلاح سے مراد سحری ہے

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کیجاتی ہیں

دلیل ۱ ص ۲۰۶/۱۳۳ **وکان من الحجۃ لھم فی ذالک** الخ سے تقریباً پندرہ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ جو فرمایا ہے کہ جو شخص ماہ رمضان میں امام کے ساتھ رات کا ایک حصہ نماز میں گذار دے تو بقیہ رات نماز ہی میں لکھ دی جاتی ہے ۔ یہ اپنی جگہ بالکل درست ہے لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا ہے ، **خیر صلوٰۃ المرء فی بیتہ الا المکتوبۃ** (الحدیث) ابوداؤد ج ۱ ص ۲۰۴ ۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان اس وقت ہوا تھا جب کہ صحابہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسجد میں مزید

نفل پڑھانے کی درخواست کی تھی جیسا کہ حضرت زید بن ثابتؓ کی روایات میں بھی موجود ہے۔ لہٰذا گھر میں تنہا پڑھنا زیادہ افضل ہونا چاہئے۔ اور دونوں روایتوں کے درمیان تطبیق یوں ہوگی کہ فصل اول میں حضرت ابوذر غفاریؓ کی روایت سے یہ ثابت ہے کہ امام کے ساتھ تراویح پڑھنے میں بقیہ رات بھی نماز کے لئے لکھ دی جاتی ہے۔ اور یہ فضیلت اپنی جگہ مسلّم ہے لیکن گھر جا کر تنہا پڑھنے میں اس سے زیادہ افضل ہے۔ اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو جواب دیا کہ یہاں امام کے ساتھ باجماعت پڑھنے سے زیادہ افضل گھر جا کر تنہا پڑھنا ہے۔

نیز ایک دفعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسجد کے ایک کنارے آواز سے نماز پڑھ رہے تھے اور صحابہ نے جا کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء کی اور کچھ دیر کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی آواز سنائی نہیں دی تو بعض نے کھنکھارنا شروع کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں تمہارے ان اعمال سے خوف کرتا ہوں کہ کہیں یہ نماز تم پر فرض نہ کر دی جائے۔ اور اگر فرض کر دی جائے تو تم پابندی نہ کر سکو گے۔ اے لوگو! تمہارے لئے گھر میں جا کر پڑھنا زیادہ افضل ہے۔

اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے حضرت زید بن ثابتؓ سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور اسی مضمون کی روایت **باب التطوع فی المساجد** کے تحت بھی گذر چکی ہے۔

دلیل ۲ وقد روی فی ذالک عمن بعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ ص۲۰۶ س۲۹

سے اخیر باب تک حضرات صحابہ وتابعین کا عمل وفتوی پیش کیا جاتا ہے کہ دور نبوت کے بعد اجلہ صحابہ اسی پر تھے کہ تراویح کی نماز گھر میں پڑھی جاتے۔ چنانچہ اس مضمون پر صاحب کتاب نے صحابہ اور تابعین کے آٹھ افراد کا فتوی اور عمل کو دس سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

۱۔ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کا عمل وفتوی دو سندوں کے ساتھ۔

۲۔ حضرت امام ابراہیم نخعیؒ کا فتوی چار سندوں کیساتھ ان کی سند ۱ میں ہے کہ اگر مجھے صرف دو ہی سورتیں یاد ہوتیں تو امام کے پیچھے پڑھنے کے بجائے تنہائی میں جاکر انہیں دونوں سورتوں کو تراویح میں بار بار پڑھا کرتا اور سند ۴ میں بھی یہی مضمون ہے۔ اور سند ۲ اور ۳ میں ہے کہ دورِ صحابہ میں بعض لوگ امام کے ساتھ تراویح پڑھتے تھے اور بعض مسجد کے ایک گوشہ میں جاکر تنہا پڑھتے تھے۔

۳۔ حضرت عروہ بن زبیرؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔ کہ وہ لوگوں کے ساتھ نہیں پڑھتے تھے بلکہ گھر جاکر تنہا پڑھا کرتے تھے۔

۴۔ حضرت امام سعید بن جبیرؒ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔

۵۔ امام قاسم بن محمدؒ۔

۶۔ سالم بن عبد اللہؒ۔

۷۔ امام نافعؒ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔

۸۔ اشعث بن سلیمؒ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔

اِن تمام علماءِ امت کے نزدیک تراویح کی نماز گھر میں جا کر تنہا پڑھنے کی اہمیت بہ نسبت مسجد میں باجماعت سے زیادہ ہے جو کہ فصل ثانی کی روایات کے موافق ہے۔ اس لئے یہی مسلم ہوگا۔

نوٹ چونکہ کتاب حل کر کے امام طحاویؒ کی ترجمانی کرنا ضروری ہے اس لئے مسئلہ کو صاحبِ کتاب کے منشاء کے مطابق بیان کیا گیا ہے۔ ورنہ حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور جمہور کے نزدیک باجماعت مسجد میں پڑھنا زیادہ افضل ہے۔ اور حنفیہ کا فتویٰ بھی اس پر ہے کہ مسجد میں باجماعت پڑھنا سنت مؤکدہ علی الکفایہ ہے جو ہدایہ وغیرہ کے حوالہ سے بیان کیا جا چکا ہے۔

باب المفصل هل فيه سجود ام لا

یہ معرکۃ الآراء باب ہے، اور تلاوت سجدہ سے متعلق یہ باب باندھا ہے۔ اور سجدہ تلاوت سے متعلق یہاں پر تین مسئلے زیرِ غور ہیں۔ دو ضمنی اور ایک مستقل بالذات ہوگا۔ اور اس باب کے مسائل کو ہم اس ترتیب سے پیش کریں گے

اوّلاً تلاوت سجدہ کا حکم۔

ثانیاً سجدۂ تلاوت کی تعداد

ثالثاً مفصلات میں سجدۂ تلاوت کا اختلاف۔

رابعًا فریق اوّل کی دلیل۔

خامسًا فریق ثانی کی طرف سے جواب۔ اور مسلسل تین اشکالات وجوابات۔

سادسًا فریق ثانی کی طرف سے دو دلیلیں۔

سابعًا بطور اشکال ونظر پورے قرآن کریم میں دس۱۰ مقامات میں متفق علیہ سجدہ کا ثبوت اور پانچ مقامات میں اختلاف۔

ثامنًا سورہ ص کے متعلق مستقل بحث۔

تاسعًا سورۂ حج سے متعلق مستقل بحث۔

اب سنو تفصیل

اولاً مسئلہ ۱ سجدۂ تلاوت واجب ہے یا سنت؟ تو اس سلسلہ میں

نووی صفحہ ۲۱۵ ج ۱، بذل المجہود صفحہ ۳۱۴ ج ۲، بدایۃ المجتہد صفحہ ۲۲۲ ج ۱، طحاوی شریف صفحہ ۲۰۸ ج ۱، اوجز المسالک صفحہ ۳ ج ۲ میں قدرے فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کیے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام اسحٰق بن راہویہؒ وغیرہ کے نزدیک سجدۂ تلاوت واجب نہیں بلکہ سنت ہے۔ یہی لوگ طحاوی شریف مطبع آصفیہ صفحہ ۲۰۸ ج ۱ میں وقد ذھب جماعۃ من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سجدۃ التلاوۃ الی انہ غیر واجب الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ وغیرہ کے نزدیک سجدۂ تلاوت واجب ہے۔ یہی لوگ طحاوی شریف ج۱ صفحہ۲۰۸ وکان ابو حنیفۃؒ وابو یوسفؒ ومحمدؒ یذہبون فی السجود الی خلاف ذالک ویقولون ھی واجبۃ الخ کے مصداق ہیں۔

ثانیًا سجدۂ تلاوت کی تعداد، اور مسئلہ ۲

پورے قرآن کریم میں کتنے سجدے ثابت ہیں۔ تو اس بارے النخب ج۳ صفحہ۱۸۰، بذل المجہود ج۲ صفحہ۳۱۴ بدایۃ المجتہد ج۱ صفحہ۲۲۳ اوجز المسالک ج۲ صفحہ۳۷۷ میں مشہور ترین تین مذہب قدرے فرق کے ساتھ نقل کئے گئے ہیں۔ نیز اوجز میں بارہ ۱۲ اقوال نقل فرمائے ہیں۔ ان میں سے ہم نے تین کو چھانٹا ہے

مذہب ۱ حضرت امام بن حنبلؒ، امام اسحٰق بن راہویہؒ، امام ابن حبیب مالکیؒ وغیرہ کے نزدیک پورے قرآن کریم میں پندرہ ۱۵ مقامات پر آیت سجدہ ہے۔ اس لئے سجدۂ تلاوت ان کے یہاں ۱۵ ہونگے۔ سورۂ حج میں دو، اور باقی حنفیہؒ کی طرح ہے۔

مذہب ۲ حضرت امام مالکؒ، امام عطاء بن ابی رباحؒ، امام مجاہد بن جبیرؒ، امام عکرمہؒ، امام سعید بن المسیبؒ، امام سعید بن جبیرؒ وغیرہ کے نزدیک پورے قرآن کریم میں کل گیارہ ۱۱ مقامات پر سجدہ ہے۔ سورۂ نجم، سورۂ انشقاق اور سورۂ علق کو چھوڑ کر

بقیہ گیارہ مقامات میں سجدہ ہے۔

مذہب ۳: حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ داؤد ظاہریؒ وغیرہ کے نزدیک پورے قرآن کریم میں کل چودہ مقامات میں سجدے ہیں۔ بس حضرت امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے درمیان اتنا فرق ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سورۂ حج میں ایک سجدہ ہے اور سورہ صٓ میں بھی ایک سجدہ ہے۔ اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک سورۂ حج میں دو سجدے ہیں اور سورۂ صٓ میں کوئی سجدہ نہیں ہے۔

ثالثاً مفصلات میں سجدۂ تلاوت کا حکم: مسئلہ ۱۲: مفصلات میں سجدہ ہے یا نہیں اور یہی مسئلہ اس باب کے اندر مقصود بالذات اور مستقل طور پر زیر بحث ہے۔ تو اس سلسلہ میں اوجز المسالک ص ۳۷۶ ج ۲، بدایۃ المجتہد ص ۲۲۳ ج ۱ بذل المجہود ص ۳۱۴ ج ۲، شرح نووی ص ۲۱۵ ج ۱، النخب الافکار ص ۴۰۰ ج ۳ میں قدرے فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱: حضرت امام مالکؒ، سعید بن جبیرؒ اور حسن بصریؒ، سعید بن مسیبؒ عکرمہؒ، طاؤس بن کیسانؒ وغیرہ کے نزدیک مفصلات میں کوئی سجدہ نہیں ہے۔ لہٰذا سورۂ نجم، سورۂ انشقاق اور سورۂ اقرأ میں سجدہ نہیں ہوگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر **قال ابوجعفر فذهب الىٰ هذا الحديث قومٌ** الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲

حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام سفیان ثوریؒ، ابن حبیب مالکیؒ، اسحاق بن راہویہؒ، عبداللہ بن وہبؒ وغیرہ کے نزدیک مفصلات میں سجدہ کا ثبوت ہے لہٰذا سورۂ نجم سورۂ انشقاق، سورۃ علق میں سجدہ لازم ہوگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذالک اٰخرون کے مصداق ہیں۔

صاحب کتاب نے اسی مسئلہ سے متعلق یہ باب قائم فرمایا ہے۔ اس لئے اس مسئلہ پہ ہی اصل دلیل قائم فرمائیں گے۔

دلائل

رابعًا فریق اول کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا سورۂ نجم پڑھ کر سجدہ نہ کرنا ثابت ہے۔ نیز صحابہ میں سے کسی نے بھی سجدہ نہیں فرمایا ہے۔ اور جب سورۂ نجم میں سجدہ نہیں کیا اور سورہ نجم مفصلات میں سے ہے تو مفصلات میں سے کسی بھی جگہ سجدہ نہ ہوگا تاکہ پورے مفصلات کا حکم یکساں ہو جاتے۔ اور عدم سجدہ کی روایت کو صاحب کتاب نے حضرت زید بن ثابت سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

خامسًا فریق اوّل کی دلیل کا جواب، اور تین اشکال و جواب

دلیل کا جواب

ولیس فی ھذا الحدیث دلیل عندنا (ص ۲۰۱ س ۲۱) سے تقریبًا بیس سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت مفصلات میں عدم سجود پر ہرگز دلیل نہیں بن سکتی۔ اس لئے کہ اس میں چار احتمالات ہیں۔

احتمال ۱: حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لئے سجدہ نہیں فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بغیر وضو کے تھے اور سجدۂ تلاوت کے لئے وضو لازم ہے۔

احتمال ۲: ایسے وقت میں تلاوت کی گئی تھی جس میں سجدۂ تلاوت مشروع نہیں ہے یعنی طلوع شمس، نصف النہار، غروب شمس کا وقت تھا۔

احتمال ۳: اس لئے سجدہ نہیں فرمایا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدہ کو لازم نہیں سمجھا ہے بلکہ اختیار ہے جو چاہے کرے اور جو چاہے نہ کرے۔

احتمال ۴: اس لئے ترک فرمایا ہے کہ سجدہ اس میں ہے ہی نہیں۔ اب جب کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا سجدہ کو ترک کرنا چار احتمالات پر مشتمل ہے تو ان میں سے کسی ایک کو بلا کسی دلیل شرعی کے ترجیح حاصل نہ ہوگی۔ چنانچہ ہم نے غور کر کے دیکھا کہ اس میں سجدہ کا ثبوت ہے یا نہیں؟ تو ہم کو صراحت کے ساتھ

ایسی روایت مل گئی جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کا ایک ساتھ سورۂ نجم کی تلاوت میں سجدہ کرنا ثابت ہے۔ اور اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے پانچ صحابہؓ سے سات سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
ان کی روایت میں ہے کہ مکہ مکرمہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۂ نجم کی تلاوت فرمائی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ اور مشرکین سب نے سجدہ کیا۔ صرف ایک بوڑھے آدمی نے سجدہ نہیں کیا اور ایک مشت مٹی لیکر کہا کہ یہی میرے لئے کافی ہے۔ اور میں نے بعد میں دیکھا کہ وہ جنگ بدر میں حالت کفر میں قتل کر دیا گیا ہے۔ اور روایات میں آتا ہے کہ یہ شخص امیہ بن خلف یا ولید بن مغیرہ یا عتبہ بن ربیعہ یا سعید بن العاص میں سے کوئی تھا۔ کما فی النخب ج۳ ص۵۰۱۔

صحابی ۲ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
ان کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۂ نجم تلاوت فرمائی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ اور مشرکین سب نے سجدہ کیا۔ یہاں تک کہ بھیڑ کی وجہ سے ایک دوسرے کی پیٹھ پر سجدہ کیا۔ اور بعض لوگوں نے کسی شئے کو اونچا کر کے اس پر سجدہ کیا ہے۔

صحابی ۳ حضرت ابو ہریرہؓ سے تین سندوں کے ساتھ

سند ۱ میں ہے اِلَّا رجلین ارادا الشھرۃ
یعنی مگر دو آدمی نے سجدہ نہیں کیا اور انہوں نے
اس حرکت سے اپنی شہرت کا ارادہ کیا تھا اور یہ
شاید امیہ بن خلف اور ولید بن مغیرہ تھے اور
سند ۲ میں انسان، جنات اور درخت کا بھی سجدہ
کرنا ثابت ہے۔ اور سند ۳ میں فرماتے ہیں کہ اگر
میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سجدہ کرتے ہوتے نہ دیکھا
تو میں بھی سجدہ نہ کرتا۔

صحابی ۴ حضرت ابو الدرداءؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے
ساتھ سورۂ نجم کی تلاوت میں سجدہ کیا ہے۔

صحابی ۵ حضرت مطلب بن ابی وداعہؓ سے ایک سند
کے ساتھ۔ وہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم
نے مکہ مکرمہ میں سورہ نجم کی تلاوت فرمائی جب
تک میں نے اسلام قبول نہیں کیا تھا تو سب نے
سجدہ کیا اور میں نے سجدہ نہیں کیا اور اس کے بعد
میں نے اسلام قبول کر لیا اور کبھی سورۂ نجم کا
سجدہ ترک نہیں کیا۔

روایات کا ماحصل

ص۲۰۸ س۱۰ ففی ھذہ الآثار تحقیق السجود
فیھا الخ سے تقریباً ڈیڑھ سطر میں یہ نتیجہ مرتب فرماتے ہیں
کہ مذکورہ تمام روایات سے واضح طور پر ثابت ہوتا ہے کہ

سورہ نجم میں سجدہ لازم ہے۔ اور فصل اول میں حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت لزوم سجدہ کے منافی نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس میں مذکورہ چاروں احتمالات ہیں۔
اول الذکر دونوں احتمالوں میں سے کوئی مراد ہوگا کہ وقت مکروہ کی وجہ سے سجدہ نہیں فرمایا تھا یا بے وضو ہونے کی وجہ سے۔ اور اس صورت میں فصل اول کی روایت اور مذکورہ صحابہ کی روایات کے درمیان تطبیق ہو جاتی ہے لہٰذا سجدہ کا انکار ہرگز درست نہ ہوگا۔ ہاں البتہ وقت مکروہ اور حالتِ حدث کی وجہ سے ترک سجدہ جائز ہو سکتا ہے۔

اشکال ۱ فقال قائل فان ص۲۰۸ س۱۲ فی ذالك دلالۃ ایضا

تدل علی ان لاسجود فیھا الخ سے تقریباً چار سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ فصل اوّل کی روایت میں عدم سجود کا احتمال بحالہ باقی ہے اس لئے کہ اس کی تائید میں حضرت ابی بن کعبؓ کی صریح روایت موجود ہے کہ عطاء بن یسارؒ نے حضرت ابی ابن کعبؓ سے معلوم کیا۔ کیا مفصل میں سجدہ ہے؟ تو جواب دیا کہ نہیں اور حضرت ابی ابن کعبؓ نے پورا قرآن کریم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو پڑھ کر سنایا ہے۔ کہ حضرت ابی بن کعبؓ قراء میں سے تھے، اور فقیہ اور کاتب وحی تھے۔ لہٰذا اگر مفصلات میں سجدہ ہوتا تو حضرت ابی بن کعبؓ کو ضرور معلوم ہو جاتا۔ لہٰذا مفصلات میں سجدہ نہ ہوگا۔

جواب ص۲۰۸ س۱۶ ولا حجة له فی هذا عندنا سے تقریبًا ایک سطر میں اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ابی ابن کعبؓ نے جس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن کریم سنایا ہے اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم بغیر وضو تھے یا مکروہ وقت کی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدہ نہیں فرمایا ہے لہذا اشکال مخدوش ہوگا اور ہمارا ما قبل کا جواب بدلیلہ باقی رہے گا

اشکال ۲ ص۲۰۸ س۱۷ وقد ذهب جماعة من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے تقریبًا دس سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرات صحابہؓ کی ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ سجدۂ تلاوت واجب نہیں ہے اور سجدہ نہ کرنے سے تالی پر کوئی گناہ نہیں ہے۔ چنانچہ اس بارے میں صاحب کتاب نے تین صحابہ کی روایات کو تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عمرؓ کا فتویٰ۔ کہ حضرت عمرؓ نے ایک جمعہ کے خطبہ میں آیت سجدہ تلاوت فرمائی اور منبر سے نیچے اتر کر سجدہ فرمایا اور صحابہؓ نے بھی حضرت عمرؓ کے ساتھ سجدہ فرمایا ہے اور پھر دوسرے جمعہ کو تلاوت فرمائی تو حضرات صحابہؓ سجدہ کرنے لگے تو حضرت عمرؓ نے منع فرمایا۔ اور فرمایا کہ سجدہ ہمارے اوپر فرض نہیں ہے تو خود بھی سجدہ نہیں فرمایا اور دوسروں کو بھی سجدہ سے ممانعت فرمائی۔

صحابی ۲ حضرت سلمان فارسیؓ سے ایک سند کے ساتھ۔ کہ وہ ایک جماعت کے پاس سے گذرے۔ ان لوگوں نے آیت سجدہ تلاوت کی تو حضرت سلمان فارسیؓ نے سجدہ نہیں فرمایا تو لوگوں کے سوال کرنے پر جواب دیا کہ میں نے اس کا ارادہ نہیں کیا اور نہ ہی کوئی ضروری ہے۔

صحابی ۳ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کا فتویٰ۔ کہ نماز میں سجدہ ہے اور خارج صلوٰۃ میں نہیں ہے۔ تو ان اجلہ صحابہؓ سے عدم وجوب سجدہ کا حکم واضح طور پر ثابت ہے۔ اور **ھذا ھو النظر** سے نتیجہ مرتب فرماتے ہیں کہ اس بات پر کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ مسافر جب سواری پر تلاوت کرے تو سواری پر ہی اشارہ کرنا کافی ہے۔ نیچے اتر کر زمین پر سجدہ کرنا لازم نہیں ہے۔ اور سواری پہ اشارہ کافی ہونا نفل نماز کی صفت ہے۔ اور فرض یا واجب سواری پر ادا نہیں ہوتا ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ سجدۂ تلاوت مستحب کے درجہ میں ہے۔ فرض یا واجب کے درجہ میں نہیں ہے۔ لہٰذا اگر مفصلات میں سجدہ نہ بھی کیا جائے تو کوئی حرج نہیں ہے

جوابات

اس اشکال کے تین جوابات دیئے جاتے ہیں

جواب ۱ ص ۲۰۸ س ۲۷ **وکان ابو حنیفۃ وابو یوسف** الخ سے تقریباً چار سطروں میں یہ جواب دیا جاتا

ہے کہ حضرات حنفیہؒ کے نزدیک سجدۂ تلاوت واجب ہے۔ اور مذکورہ روایات سے مفصلات میں سجدہ نہ ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ کہ حضرت عمرؓ کا یہ کہنا کہ ہم پر فرض نہیں فرمایا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم پر واجب ہے فرض نہیں۔ نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اسی وقت علی الفور واجب نہیں ہے بلکہ بعد میں بھی کر سکتے ہیں۔ اور حضرت سلمان فارسیؓ اور عبداللہ بن زبیرؓ کے فتویٰ میں یہ احتمال ہے کہ ہم پر فرض یا واجب نہیں بلکہ سنت ہے یا یہ مطلب ہے کہ بے وضو یا وقت مکروہ ہونے کی وجہ سے ان حضرات نے سجدہ نہیں فرمایا ہے۔ نیز ان حضرات کی روایات میں مفصل اور غیر مفصل کی کوئی تصریح نہیں ہے۔ اور ان کا فتویٰ مفصل اور غیر مفصل دونوں میں ترک سجدہ پر دال ہے۔ اور دونوں کا احتمال موجود ہے تو ان کا فتویٰ دو احتمال ہونے کی وجہ سے کسی ایک جہت پر حکم لگانا درست نہ ہوگا۔

جواب ۲ ص ۲۰۹ س ۱ وقد خالف ابی ابن کعب فیما ذهب الیه من ذالك جماعة من اصحاب النبی صلی الله علیه وسلم الخ سے تقریباً اکیس ۲۱ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ابی بن کعبؓ کی روایت کے خلاف متواتر سندوں کے ساتھ صحابہؓ کے ایک جم غفیر سے روایات ثابت ہیں کہ سورۂ نجم اور سورۂ انشقاق اور سورۂ علق جو مفصلات میں سے ہیں

ان سب سورتوں میں سجدہ ثابت اور لازم ہے۔ اور اس مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے غیر مرتب طریقے سے سات صحابہ سے اٹھارہ ۱۸ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت علیؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔ ان کی روایت میں صاف لفظوں میں ہے کہ سورۃ الٓمٓ تنزیل، سورۃ حٰمٓ، سورۃ نجم اور سورۃ اقرء میں سجدۂ تلاوت از قبیل عزائم ولوازم میں سے ہے۔

صحابی ۲ حضرت عمرؓ کا عمل پانچ سندوں کے ساتھ ہے کہ حضرت عمرؓ نے سورہ نجم اور سورۃ انشقاق میں سجدہ فرمایا ہے۔

صحابی ۳ حضرت عثمانؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ کہ انہوں نے سورہ نجم میں سجدہ فرمایا ہے۔

صحابی ۴ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا عمل پانچ سندوں کے ساتھ۔ کہ وہ سورۃ انشقاق میں سجدہ فرمایا کرتے تھے۔

صحابی ۵ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا عمل تین سندوں کے ساتھ کہ سند ۱ میں ہے کہ وہ سورۃ انشقاق اور سورۃ اقرء میں سجدہ فرمایا کرتے تھے۔ اور سند ۲ میں ہے کہ سورہ نجم اور سورۃ اقرء میں سجدہ فرمایا کرتے تھے۔ اور سند ۳ میں ہے کہ وہ سورۃ نجم میں سجدہ فرمایا کرتے تھے۔ حاصل یہ ہے کہ

مفصلات کے تینوں مقامات میں سجدہ فرمایا کرتے تھے

صحابی ۶ حضرت عمار بن یاسرؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔ وہ سورۂ نجم میں سجدہ فرمایا کرتے تھے۔

صحابی ۷ حضرت ابو ہریرہؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔ کہ وہ سورہ نجم میں سجدہ فرمایا کرتے تھے۔

اب آخیر میں **فهؤلاء قد خالفوا** الخ سے یہ نتیجہ مرتب فرماتے ہیں کہ ان تمام صحابہؓ نے حضرت ابی ابن کعبؓ کی مخالفت فرمائی ہے۔ اور مفصلات میں سجدہ از قبیل عزائم اور لوازم میں سے سمجھتے ہیں۔ لہٰذا ان حضرات کے مقابلہ میں حضرت ابی بن کعبؓ کی روایت قابل اعتناء نہ ہوگی۔

جواب ۳ ص ۲۰۹ س ۲۲ **وقد حدثنا فهد قال حدثنا ابن الاصبهانی** سے تقریباً سات سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ ابن ام عبد یعنی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرآت بالکل آخری قرآت ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر ہر سال رمضان المبارک میں پورا قرآن پیش کیا جاتا تھا۔ اور جس سال حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی اس سال دو مرتبہ پیش کیا گیا۔ اور اس میں حضرت ابن مسعودؓ حاضر تھے۔ اور حضرت ابن مسعودؓ نے پوری طرح مشاہدہ کیا کہ کون کون

سی آیت منسوخ ہوئی۔ اور کون کون سی اس کے بدلے میں بطور ناسخ کے نازل ہوئی ہے تو اگر حضرت ابی ابن کعبؓ کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پڑھنا۔ اور اس سے حضرت ابی ابن کعبؓ کا یہ جان لینا کہ مفصلات میں سجدہ نہیں ہے اور یہ اس پر دال بن جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک مفصلات میں سجدہ نہیں ہے تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی قرأت میں دو مرتبہ حاضر ہونا۔ اور قرآن کریم میں کہاں کہاں سجدہ ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی قرأت سے ان کا جان لینا۔ اور ان کا یہ قول کہ مفصلات میں سجدہ ہے حضرت ابی ابن کعبؓ کے قول کے مقابلہ میں زیادہ قوی اور قابلِ حجت ہوگا۔ اسلئے حضرت ابی بن کعبؓ کے قول سے استدلال واشکال درست نہ ہوگا۔

اشکال ۳ ص ۲۰۹ س ۲۹ **وقال قوم قد کان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لیسجد فی المفصل بمکۃ فلما ھاجر ترك ذالك الخ** اس عبارت سے یہ اشکال پیش فرماتے ہیں کہ آپ جو فریق اول کی دلیل یعنی حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت کے جواب میں حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابو الدرداءؓ، حضرت مطلب بن ابی وداعہؓ وغیرہم کی روایات پیش کی ہیں ان سے آپ کا جواب مسلّم نہیں۔ اس لئے کہ وہ سب روایات زمانہ مکہ کی ہیں۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ میں سجدہ فرمایا تھا

اور مدینہ ہجرت کرنے کے بعد ترک کر دیا تھا۔ نیز ہم اس بارے میں حضرت ابن عباسؓ کا ایک اثر پیش کرتے ہیں جس کو امام داؤدؒ نے ابو قدامہ اور مطر الوراق کے طریق سے نقل فرمایا ہے۔ نیز ابن عباسؓ کا ایک اثر یہاں بھی ابن جریج عن عطاء بن ابی رباحؒ کے طریق سے نقل کیا جاتا ہے جس میں حضرت ابن عباسؓ کا مفصلات کا سجدہ میں شمار نہ کرنا ثابت ہے۔ لہٰذا مفصلات میں سجدہ کا ثبوت نہ ہوگا۔ اور یہاں پر **قال قوم** کے مصداق حضرت امام مجاہدؒ، حسن بصریؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، ابن جریج اور بعض شوافع ہیں۔

جواب ص۲۱۱ س۳ **وھذا عندنا لو ثبت لکان فاسدا** الخ سے تقریباً تین سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ مذکورہ روایات میں سورہ نجم اور سورہ انشقاق وغیرہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدہ فرمایا ہے وہ مکہ مکرمہ کا واقعہ ہے مدینہ کا نہیں ہے۔ اور سجدہ کے موقعہ پر حضرت ابو ہریرہؓ وہاں موجود تھے جیسا کہ طحاوی ص۲۰۸ میں حضرت ابو ہریرہؓ کے شاگرد ابو سلمہ بن عبد الرحمٰنؒ کی روایت سے واضح ہوتا ہے تو فساد معنی لازم آئے گا اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کا اسلام لانا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کرنا ہجرت کے بعد ۷ھ میں مسلم ہے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینۃ المنورہ میں ۷ھ کے بعد بھی سورہ نجم و سورۃ الانشقاق وغیرہ مفصلات میں سجدہ فرمایا ہے جن لوگوں نے

اس مجلس میں سجدہ نہیں کیا ہے وہ مدینہ میں بعض کفار ہوں گے۔ اور حضرت ابن عباسؓ کا اثر متکلم فیہ راویوں سے مروی ہے۔ کہ اس کے راوی ابو قدامہ اور مطر الوراق ہیں اور یہ دونوں متکلم فیہ ہیں۔ اس لئے ان کی روایات سے استدلال درست نہ ہوگا۔ لہذا آپ کا اشکال بھی مردود ہوگا۔ کما فی النخب ص۴۲۸ تا ۴۲۹ ج۳

سادساً فریق ثانی کے دلائل انکی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ وقد تواترت الآثار ایضاً ص۲۱۱ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سجودہ فی المفصل الخ

سے تقریباً چوبیس سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے متواتر سندوں سے مفصلات میں سجدے سے متعلق مرفوع روایات ثابت ہیں جن میں صراحت کے ساتھ موجود ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ انشقاق اور سورۃ اقرأ باسم ربک میں سجدہ فرمایا ہے۔ اور یہ دونوں سورتیں مفصلات میں سے ہیں۔ اور ما قبل میں ص۲۰۸ میں بھی حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں سورۃ نجم میں سجدہ کرنا ثابت ہے اور اس مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے حضرت ابو ہریرہؓ سے تیرہ۱۳ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے اور ان روایات میں صاف لفظوں میں حضرت ابو ہریرہؓ کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سجدہ کرنا ثابت ہے۔ اور حضرت ابو ہریرہؓ کا اسلام ہجرت کے بعد ۷ھ میں ہوا ہے

پھر اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ مکرمہ میں قبل الہجرت یہ سجدہ فرمایا ہے تو یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے۔ جبکہ حضرت ابو ہریرہؓ بھی سجدہ کی مجلس میں حاضر ہوتے تھے۔ لہذا یہی بات مسلّم ہو گی کہ مدینہ منورہ میں ہجرت کے بعد بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مفصلات میں سجدہ فرمایا ہے۔ اور جن روایات سے اس کی نفی ثابت ہوتی ہے انکا ضعیف ہونا ماقبل میں ثابت ہو چکا ہے۔ نیز مکہ مکرمہ میں سجدہ کرنا مدینہ میں سجدہ کرنے کے منافی نہیں ہے۔

دلیل ۲ ص۲۱/۱ وقد روی عن عمر بن العاص عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سجود المفصّل ایضًا

الخ سے تقریبًا چار سطروں میں یہ دلیل پیش کیجاتی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ انشقاق اور سورہ اقرء میں سجدہ فرمایا ہے اور اسی پر عمل کرتے ہوتے حضرت عبداللہ بن عمروؓ بھی ان مقامات میں سجدہ فرمایا کرتے تھے اور اس مضمون کی روایات حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمروؓ وغیرہ سے متواتر سندوں کے ساتھ ثابت ہیں اور ان سب میں مفصلات میں سجدہ کا ثبوت موجود ہے اس لئے اس کا انکار ہر گز درست نہ ہو گا۔ یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے۔

سابعًا اشکال مع النظر ص۲۱/۱ واما النظر فی ذالک فعلی غیر هذا

المعنیٰ الخ سے تقریباً چھتیس ۳۶ سطروں میں نظر قائم کرکے اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ پورے قرآن کریم کے دس مقامات میں تمام ائمہ کے نزدیک متفقہ طور پر سجدہ ثابت ہے کسی کا ان میں اختلاف نہیں ہے۔ اور پانچ مقامات میں اختلاف ہے۔

متفق علیہ دس ۱۰ مقامات

۱۔ سورۃ اعراف میں وَلَہٗ یسجدون الآیہ پر
۲۔ سورۃ رعد میں والاٰصال الآیہ پر
۳۔ سورۃ نحل میں یومرون الآیہ پر
۴۔ سورۃ بنی اسرائیل میں خشوعا الآیہ پر
۵۔ سورۃ مریم میں وبکیا پر
۶۔ سورۃ حج میں سجدہ کی پہلی آیت پر
۷۔ سورۃ فرقان میں لھم اسجدوا للرحمٰن الآیہ پر۔
۸۔ سورہ نمل میں لِلہِ الذی یخرج الخبٔ الآیہ پر
۹۔ سورہ الم تنزیل میں یومن بایٰتنا الذین الآیہ پر
۱۰۔ سورہ حٰمٓ میں امام مالکؒ، امام شافعی، حسن بصریؒ محمد بن سیرینؒ، ابراہیم نخعیؒ وغیرہ کے نزدیک موضع سجدہ یعبدون ہ ہے۔ اور حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام عبدالرحمن بن ابی لیلیٰؒ۔ امام سعید بن جبیرؒ وغیرہم کے نزدیک سورۃ حٰمٓ سجدہ میں موضع سجدہ وھم لا یسامون ہے۔ ان سب سورتوں میں مواضع سجود مقامات صبرا اور

مقامات اخبار ہیں۔ مقام امر کوئی نہیں ہے۔

مختلف فیہ پانچ مقامات

ص ۲۱۱ س ۵ وقد رأینا السجود مذکورا فی مواضع امر الخ سے پانچ مختلف فیہ مقامات کی نشاندہی کرتے ہیں۔

۱۔ سورہ نجم میں واسجدوا للہ واعبدوا الآیہ پر۔

۲۔ سورہ انشقاق میں لا یسجدون ہ پر۔

۳۔ سورہ اقرء میں واسجد واقترب ہ پر

۴۔ سورہ ص میں وخر راکعا واناب پر ہے

۵۔ سورہ حج میں مقام ثانی میں وارکعوا واسجدوا الآیہ پر۔

ان میں سجدہ کو ثابت کرنے کے لئے نظر سے کام لیا جاتا ہے کہ قاعدہ کلیہ یہ ہے موضع امر میں لازم نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے کہ وہ موضع تعلیم ہے۔ لہٰذا مقام امر میں سجدہ نہیں ہوگا۔ اور ہر وہ مقام جن پر سجدہ کی خبر دی جاتی ہے وہ موضع سجدہ ہوا کرے گا جیسا کہ ما قبل میں متفق علیہ دس مقامات میں سے ہر ایک موضع خبر ہے۔ اور ہر وہ مقام جہاں سجدہ کی خبر نہیں ہے بلکہ امر ہے وہ موضع سجدہ تلاوت نہیں ہوا کرے گا جیسا کہ یا مریم اقنتی لربک واسجدی الآیہ میں بالاتفاق سجدہ

نہیں ہے ۔ اور اسی طرح وکن من الساجدین الآیہ میں سجدہ کا حکم نہیں ہے ۔ اس لئے کہ مقام امر میں سجدہ مقصود نہیں ہوتا بلکہ تعلیم مقصود ہوتی ہے

اب ہم مختلف فیہ مقامات پر غور کرکے دیکھیں گے کہ جہاں مقامِ امر ہوگا وہاں سجدہ نہ ہونا چاہئے اور جہاں مقامِ خبر ہوگا وہاں سجدہ ہونا چاہئے ۔ چنانچہ ہم نے دیکھا کہ سورۂ نجم میں اختلاف ہے کہ بعض کہتے ہیں کہ سجدہ لازم ہے اور بعض کہتے ہیں کہ لازم نہیں ہے اور سورہ نجم میں مقام امر ہے لہذا اس میں سجدہ نہ ہونا چاہئے ۔ اور منکرین سجدہ کا قول راجح ہوگا ۔

اور اسی طرح سورہ اقرء باسم ربک میں بھی مقامِ امر ہے لہذا قاعدہ کے مطابق یہاں بھی سجدہ نہ ہونا چاہئے اور ان لوگوں کے قول کو ترجیح حاصل ہوگی جو مفصلات میں سجدہ کا انکار کرتے ہیں ۔ اور سورۂ انشقاق میں مقامِ امر نہیں ہے بلکہ مقام خبر ہے لہذا اس میں سجدہ لازم ہوگا ۔ اور ان لوگوں کے قول کو ترجیح ہوگی جو مفصلات میں سجدہ کے قائل ہیں ۔ لہذا اسی قاعدہ کے رُو سے سورہ حٰم سجدہ میں حنفیہ کے قول کو ترجیح حاصل ہوگی اس لئے کہ اس میں سجدہ مقامِ خبر میں ہے ۔

نیز سورہ حج کے دوسرے مقام میں بھی مقامِ امر ہے لہذا وہاں بھی سجدہ لازم نہ ہوگا ۔

اب اس تقریر کے بعد نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ہم اگر نظر و فکر سے کام لیں تو سورۂ نجم اور سورہ اقرء میں سجدہ لازم نہ ہوگا

اور یہی مسلم ہونا چاہیے۔

جواب ص۲۱۲/۱۲ ولکن اتباع ما ثبت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اولیٰ۔ اس عبارت سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ آپ کی نظر محض ایک قیاس ہے اور جب کوئی حکم نص حدیث سے ثابت ہو جاتے تو اس کے خلاف قیاس پیش کرنا درست نہیں ہوا کرتا ہے۔ اور سورۃ نجم اور سورۃ اقرء باسم ربک میں سجدہ کے ثبوت میں نص حدیث موجود ہے اس لئے ان دونوں مقامات میں قیاس کے ذریعہ سجدہ کا انکار درست نہ ہوگا۔ اور قیاس کے مقابلہ میں نص اولیٰ اور مقدم ہوا کرتا ہے۔

ثامنًا سورہ صٓ کے متعلق مستقل بحث

ص۲۱۲/۱۲ وقد اختلف فی سورۃ ص الخ سے یہ مسئلہ پیش کیا جاتا ہے کہ سورہ صٓ میں سجدہ ہے یا نہیں؟ تو اس بارے میں النخب ج۴۴۵/۳ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں

مذہب ۱ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، سعید بن جبیرؒ، حسن بصریؒ، سفیان ثوریؒ، عبداللہ بن مبارکؒ، امام ابویوسفؒ، اور امام محمد بن حسن شیبانیؒ وغیرہم کے نزدیک سورہ صٓ میں سجدہ لازم ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فقال قوم فیھا سجدۃ الخ کے مصداق ہیں

مذہب ۲ حضرت امام شافعیؒ اور عامر شعبیؒ

وغیرہ کے نزدیک سورہ صٓ میں سجدہ نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وقال آخرون الخ کے مصداق ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ بعض صحابہ اس میں سجدہ لازم نہیں سمجھتے تھے۔

حنفیہ کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں

دلیل ۱ ص ۲۱۲/۱۳ فکان النظر عند نا فی ذالک ان یکون فیھا السجدۃ الخ

سے تقریباً دو سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے سجدہ صٓ میں موضع سجدہ مقام امر نہیں ہے بلکہ مقام خبر ہے۔ لہٰذا نظر و فکر کا تقاضہ یہی ہو گا کہ اس میں سجدہ لازم ہے۔ اور اس میں مقام سجدہ وخرّ راکعًا وّاناب ہے یا وحسن مآب ہے اور دونوں مقام موضع خبر ہیں لہٰذا اس میں سجدہ لازم ہونا چاہیے۔

دلیل ۲ ص ۲۱۲/۱۵ وقد روی ذالک عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم الخ سے تقریباً ساڑھے چھ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مرفوع حدیث شریف موجود ہے کہ جس میں صراحت ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ صٓ میں سجدہ فرمایا ہے۔ نیز اثر صحابہ بھی اس بارے میں موجود ہے لہٰذا سورہ صٓ سے سجدہ کا انکار ہرگز درست نہیں ہو سکتا۔ اس مضمون کی روایت

کو صاحبِ کتاب نے دو صحابہؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱: حضرت ابو سعید خدریؓ سے ایک سند کیساتھ
صحابی ۲: حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے دو سندوں کیساتھ

ماقبل کے جواب کا ماحصل

ص۲۱۲ س۲۱ ولما قد اوجب النظر ونری السجود فی المفصل فی النجم الخ سے ڈیڑھ سطر میں یہ نتیجہ مرتب فرمانا چاہتے ہیں کہ مذکورہ نظر اور روایات سے مفصلات میں سجود کا ثبوت واضح ہو چکا ہے کہ سورۃ انشقاق میں نظر اور روایت دونوں سے ثابت ہے۔ اور سورہ نجم اور سورہ اقرء میں روایات سے ثابت ہے نیز سورہ صؔ میں روایات اور نظر دونوں سے ثابت ہے۔ لہٰذا ان چاروں مقامات میں سجدہ مسلم ہوگا۔

تاسعًا سورہ حج میں تعداد کا اختلاف

ص۲۱۲ س۲۳ ونری ان لا سجود فی آخر الحج الیٰ قولہ وقد اختلف فی ذالک المتقدمون الخ سے سورہ حج کا مسئلہ چھیڑتے ہیں۔ اس بارے میں النخب الأفکار ص۴۴۹ ج۳ میں دو مذہب نقل کیے گئے ہیں۔

مذہب ۱: حضرت امام شافعیؒ، امام احمدؒ، عبداللہ بن وہبؒ اور ابن شریحؒ

وغیرہ کے نزدیک سورۂ حج میں دو سجدے ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، سعید بن جبیرؒ، حسن بصریؒ، ابراہیم نخعیؒ، سعید بن المسیبؒ وغیرہ کے نزدیک سورہ حج میں صرف ایک سجدہ ہے اور وہ مقام اولیٰ کا سجدہ ہے۔

دلائل

فریق اول کی دلیل ص ۲۱۲/۲۴ فیما روی عنہم فی ذالک س

تقریباً چھ سطروں میں چار صحابہ کا عمل پیش کیا جاتا ہے جنھوں نے سورہ حج میں ۲ دو سجدے کئے ہیں۔

صحابی ۱ حضرت عمرؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ

صحابی ۲ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت ابن عمرؓ کا عمل ایک سند کیساتھ

صحابی ۴ حضرت ابوالدرداءؓ کا عمل ایک سند کیساتھ

ان تمام صحابہؓ کے عمل سے سورہ حج میں دو سجدے کا ثبوت واضح ہوتا ہے۔ لہذا اسی کو تسلیم کرنا لازم ہوگا

فریق ثانی کی دلیل ان کی دلیل اخیر باب میں حضرت ابن عباسؓ کا فتویٰ ہے کہ سورہ حج کا پہلا سجدہ عزیمت ہے اور دوسرا سجدہ برائے تعلیم ہے۔ لہذا پہلے مقام میں سجدہ لازم ہوگا اور مقام ثانی میں نہیں ہوگا۔ نیز جب

صحابہ کے درمیان اختلاف واقع ہوا تو نظر و قیاس سے کام لینا چاہیے۔ تو قیاس و نظر سے ماقبل میں ثابت ہو چکا ہے کہ مقام امر میں سجدہ لازم نہیں بلکہ مقام خبر میں سجدہ لازم ہوتا ہے۔ اور سورہ حج کا مقام اول موضع خبر ہے لہذا اس میں سجدہ ہوگا۔ اور مقام ثانی موضع امر ہے اس لئے اس میں سجدہ نہ ہوگا۔ یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

بَابُ الرَّجُلِ يُصَلِّي فِي رَحْلِهِ ثُمَّ يَأْتِي الْمَسْجِدَ وَالنَّاسُ يُصَلُّوْنَ

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے گھر یا کمرہ وغیرہ میں نماز پڑھ لیتا ہے اور پھر مسجد میں حاضر ہو کر دیکھتا ہے کہ لوگ اسی نماز کو باجماعت پڑھ رہے ہیں تو کیا یہ شخص جماعت میں شرکت کر سکتا ہے؟ یا نہیں ؟ تو اس سلسلہ میں النخب الافکار ج۳ ص۴۶، بذل المجہود ج۱ ص۳۲۴، بذل المجہود ج۲ ص۲۶ میں قدرے فرق کے ساتھ چار مذاہب نقل کیے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام مالکؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک اگر کوئی شخص فرض نماز پڑھ مسجد میں حاضر ہوتا ہے اور لوگ اسی فرض کی جماعت کر رہے ہوں تو یہ شخص بطور نفل کے اس میں شرکت کر سکتا ہے اور اس میں ظہر، عشاء، فجر، عصر سب نمازیں داخل ہیں۔ صرف مغرب کی نماز خارج ہے اس میں شرکت ناجائز ہے۔ اس لئے کہ یہ نماز نفل ہوتی ہے اور تین رکعت کی کوئی نفل مشروع نہیں ہے۔

مذہب ۲ حضرت امام اوزاعیؒ، اور امام ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک مغرب اور فجر میں شرکت ناجائز ہے۔ مغرب کی علت ماقبل میں گذر چکی اور فجر میں اسلئے ناجائز ہے کہ فرض فجر کے بعد نفل جائز نہیں ہے۔ اور ان

لوگوں کے نزدیک عصر کے بعد نفل جائز ہے اس لئے عصر میں شرکت جائز ہے۔

مذہب ۳ حضرت امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ حسن بصریؒ اور ابن شہاب زہریؒ داؤد ظاہریؒ وغیرہ کے نزدیک پانچوں نمازوں میں شرکت جائز ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر **قال ابو جعفر فذهب قوم الى هذه الآثار الخ** کے مصداق ہیں

مذہب ۴ حضرت امام ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمد بن حسن شیبانیؒ، مسروق بن الاجدعؒ، ابو قلابہؒ وغیرہ کے نزدیک فجر، عصر، مغرب میں شرکت جائز نہیں ہے۔ اور ظہر و عشاء میں جائز ہے۔ فجر اور عصر میں اس لئے ناجائز ہے کہ ان دونوں نمازوں کے بعد نوافل جائز نہیں ہیں اور مغرب میں اس لئے ناجائز ہے کہ نفل نماز تین رکعت کے ساتھ جائز نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر **وخالفهم فى ذالك آخرون الخ** کے مصداق ہیں۔

دلائل

صاحبِ کتاب نے مذہب ۳ اور مذہب ۴ پر بحث کی ہے اور انھیں دونوں مذہب سے متعلق دلائل بھی قائم فرماتے ہیں۔ لہٰذا اب ہم بھی حل کتاب کے پیش نظر انھیں دونوں مذاہب پر دلائل قائم کرتے ہیں اور مذہب ۳ کو فریق اول اور مذہب ۴ کو فریق ثانی

قرار دیں گے۔

فریق اوّل کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع کی روایات ہیں جن میں بظاہر ہر نماز کی شرکت کا جواز ثابت ہے۔ اور صاحب کتاب نے جواز کے مضمون کی روایات کو تین صحابہؓ سے سات سندوں کے نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱

حضرت بسر بن محجن الدیلی عن ابیہ سے چار سندوں کے ساتھ۔ ان کی روایات کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ تم لوگوں کے ساتھ جماعت میں شرکت ضرور کرلو۔ اگرچہ تم نے گھر میں نماز پڑھ لی ہو۔

صحابی ۲

حضرت ابوذر غفاریؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔ ان کی روایات کا ماحصل یہ ہے کہ اگر لوگ نماز میں تاخیر کریں اور تم اپنی نماز وقت مستحب پر الگ پڑھ لو، اور اس کے بعد لوگ جماعت شروع کریں تو تم بھی ضرور شرکت کرلو، اور یہ عذر مت کرو کہ میں نے نماز پڑھ لی ہے۔ اور ان کی روایت ۱میں ایک عبارت ہے **وقد سبقك فقد اجزتك صلوتك** یعنی تم نماز کو اپنے وقت پر پڑھا کرو۔ اور اگر امام تم سے سبقت کرجائے تو امام کے ساتھ شرکت تمہارے فرض کے لئے کفایت ہوجائے گی۔ اور اگر تم نے امام سے قبل اپنی نماز پڑھ لی ہے تو امام کے ساتھ شرکت تمہارے لئے نفل ہوجائے گی۔

صحابی ۳ حضرت یزید بن الاسود اسوائی رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔ ان کی روایت کا ماحصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد خیف میں فجر کی نماز ادا فرمائی اور نماز سے فراغت کے بعد دو آدمیوں کو دیکھا کہ جماعت میں شرکت نہیں کی ہے تو حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ان کو لایا گیا اور آپؐ نے فرمایا کہ تم نے ہمارے ساتھ نماز کیوں نہیں پڑھی؟ تو ان دونوں نے کہا کہ ہم اپنے منزل اور کمرہ میں سے نماز پڑھ کر آتے ہیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایسا نہ کرنا بلکہ جماعت میں شرکت کر لیا کرو۔ اگرچہ تم گھر سے پڑھ کر کیوں نہ آتے ہو۔ اس روایت میں ایک عبارت ہے **فاتی بھما ترعد فرائصھما**۔ ترعدُ بمعنی کانپنا، حرکت کرنا۔ فرائص۔ فریصۃٌ کی جمع ہے بمعنی شانہ کا گوشت یعنی جب ان دونوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لایا جارہا تھا اس وقت ان دونوں کے شانے ڈر کی وجہ سے حرکت کرنے لگے۔

اب ان تمام روایات کا ماحصل یہی نکلتا ہے کہ نماز پڑھا ہوا آدمی ہر نماز کی جماعت میں شرکت کر سکتا ہے۔ اگرچہ وہ فجر، عصر، مغرب کی نماز کیوں نہ ہو۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے تین دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ باب الرکعتین بعد العصر کے تحت طحاوی شریف مطبع آصفیہ ص ۱۷۹ ج ۱

ہیں حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت معاذ بن عفراءؓ، حضرت ابو سعید خدریؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت معاویہؓ، حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ کی مرفوع روایات گذر چکی ہیں جن میں بعد فجر اور بعد عصر نوافل کی سخت ممانعت موجود ہے۔ نیز حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ حضرت براء بن عازبؓ، حضرت رافع بن خدیجؓ، حضرت ابو سعید خدریؓ، حضرت خالد بن الولیدؓ وغیرہ کے فتاوی اور عمل بھی وہاں پر سختی سے ممانعت پر موجود ہے۔ اسی کی طرف صاحب کتاب نے زیر بحث باب کے تحت ص ۲۱۳ ج ۱ میں واحتجوا فی ذالک بما قد تواترت به الروایات عن رسول الله صلی الله علیه وسلم فی نهیه عن الصلوٰة بعد العصر الخ سے تقریباً ڈیڑھ سطروں میں اشارہ فرمایا ہے۔

فریق اوّل کی دلیل کا جواب

ص ۲۱۳ ج ۱ وقد ذکرنا ذالک باسانیدها فی غیر هذا الموضع من کتابنا هذا الخ سے تقریباً ساڑھے پانچ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ باب الرکعتین بعد العصر کے تحت جو روایات

گذری ہیں وہ سب ناسخ ہیں اور موجودہ باب میں فصل اول کی روایات سب منسوخ ہیں۔ لہذا منسوخ روایات کے ذریعہ جواز پر استدلال درست نہ ہوگا۔ نیز یہاں پر فصل اول کی روایات دو قسموں پر ہیں۔

قسم ۱ فصلواھا فانھا لکم نافلة او تطوع فرمایا ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ شرکتِ جماعت کی نماز نوافل میں شامل ہے۔ اور بابُ الرکعتین بعد العصر کی تمام روایات میں فجر وعصر کے بعد نوافل کی سخت ممانعت ہے۔ اور ممانعت کی روایات پر تمام صحابہ اور امت کا اجماع ہے، لہذا یہ سب روایات فصل اول کی روایات کے لئے ناسخ بن جائیں گی۔

قسم ۲ وہ روایات کہ جن میں فانھا لکم نافلة" یا تطوّع" کے الفاظ نہیں آتے ہیں۔ تو اس قسم کی روایات دو احتمال رکھتی ہیں

احتمال ۱ ان روایات کے معنی اور مطلب بھی قسمِ اول کی طرح ہیں کہ ان میں فانھا لکم تطوّع محذوف ہے اور تطوع کا عدم جواز ثابت ہو چکا ہے۔

احتمال ۲ فصل اول کی روایات اس زمانہ کی ہیں کہ جس میں ایک فرض کو دو مرتبہ پڑھنا مشروع تھا۔ تو اس صورت میں گھر کی پڑھی ہوئی اور مسجد میں باجماعت پڑھی ہوئی دونوں نمازیں فرض ہونگی اور ایک فرض کو دو مرتبہ بطور فرض پڑھنا اول اسلام میں

جائز تھا اور بعد میں منسوخ ہوچکا ہے جو سب کو مسلّم ہے لہذا اس صورت میں بھی فصل اول کی روایات کا منسوخ ہونا ثابت ہے۔ لہذا صرف ظہر اور عشاء میں شرکت جائز ہوسکتی ہے۔ اس لئے کہ ان نمازوں کے بعد نوافل جائز ہیں۔ اور فجر، عصر، مغرب میں مذکورہ وجوہ کی بناء پر جائز نہیں ہوگی۔ یہی ہمارے علمائے ثلثہ کا مسلک ہے۔

فریق ثانی کی دلیل ۲ ص ۲۱۴ / ۲ وقد روی فی ذالك عن جماعة

من المتقدمين الخ سے تقریباً چھ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرات صحابہ کا اجماع اس پر ہے کہ نماز مغرب وفجر وعصر وغیرہ میں پڑھی ہوئی نماز کی جماعت میں شرکت نہیں کرنی چاہیئے۔ چنانچہ ناعم بن اجیلؒ فرماتے ہیں کہ صحابۂ کرام کی ایک جماعت مسجد میں با جماعت نماز پڑھ رہی تھی اور کچھ لوگوں نے اس میں شرکت نہیں کی۔ جو اپنے گھر سے نماز پڑھ کر آتے ہیں اور شرکت نہ کرنیوالوں پر کسی نے نکیر نہیں کی تو یہ اجماع سکوتی ہے جو فصل اوّل کی روایات کے منسوخ ہونے پر دال ہے اور سب صحابہ کا کسی روایت کے خلاف اجماع کرلینا اس وقت ہوتا ہے کہ جب روایت کا منسوخ ہونا ثابت ہوچکا ہو۔ اس لئے کہ جب کوئی روایت موجود ہو اور اس کا منسوخ ہونا ثابت نہ ہو تو اس کے خلاف صحابہ کا عمل اور اجماع ممکن نہیں ہے۔

دلیل ۳ ص ۲۱۴/۸ وقد روی فی ذالک ایضاً عن ابن عمرؓ وغیرہ

سے آخیر باب تک یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا فتویٰ یہ ہے کہ مغرب اور فجر میں شرکت جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس سے یا تو تکرار فرض لازم آئیگا اور یا ان نمازوں کا بطور نفل پڑھنا لازم آتے گا اور یہ دونوں صورتیں ناجائز ہیں جیساکہ ماقبل میں مع علت کے ثابت ہو چکا ہے۔ نیز حضرت امام ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر مغرب میں کسی بادشاہ اور صاحب اقتدار کا خطرہ ہو تو شرکت کرلی جائے لیکن مزید ایک رکعت ملاکر چار رکعت نفل بنالیا جائے تاکہ مذکورہ خرابی سے بھی حفاظت ہو، اور صاحب اقتدار کے خوف سے بھی محفوظ رہے۔

واللہ اعلم

بَابُ الرَّجُلِ یَدخُلُ المَسجِد یَوُمَ الجُمُعَۃِ وَالاِمَامُ یَخطُبُ هَل یَنبَغِی لَهُ اَن یَرکَعَ اَمُ لَا؟

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر بحث ہے کہ جب خطبۂ جمعہ کے درمیان کوئی شخص مسجد میں داخل ہو جائے تو اس کے لئے اسی وقت دو رکعت پڑھنا کیسا ہے؟ اس مسئلہ کی وضاحت کے لئے صاحب کتاب نے یہ باب

باندھا ہے۔ اور اس باب کے مسائل کو ہم اس ترتیب سے پیش کریں گے۔

اولاً: ائمہ کے مذاہب۔
ثانیاً: مثبتین کی دلیل۔
ثالثاً: منکرین کی طرف سے تین جوابات
رابعاً: منکرین کی طرف سے پانچ دلیلیں اور وارد ہونے والا ایک اشکال کا جواب دے کر باب ختم کیا جائے گا۔

اولاً بوقت خطبۂ جمعہ آنے والے شخص کے لئے دو رکعت نفل پڑھنا کیسا ہے؟۔ تو اس سلسلہ میں النخب الافکار نصف ثانی ص ۷ ج ۳، بذل المجہود ص ۱۹۱ ج ۲، نووی ص ۲۸۷ ج ۱، نیل الاوطار ص ۱۳۳ ج ۳ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں

مذہب ۱ حضرت امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام اسحٰق بن راہویہؒ، ابو ثورؒ، ابن المنذرؒ وغیرہ کے نزدیک اثنائے خطبہ آنے والے کے لئے دو رکعت نفل پڑھنا اور ان دونوں رکعتوں کو مختصر کرنا مسنون اور مستحب ہے اور بغیر پڑھے بیٹھ جانا مکروہ ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر **قال ابو جعفر فذھب قوم** الخ کے مصداق ہیں

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام ابراہیم نخعیؒ، امام محمد بن سیرینؒ، امام سفیان ثوریؒ، امام قتادہؒ اور جمہور صحابہ اور تابعین

کے نزدیک اثنائے خطبہ آنے والے کے لئے دو رکعت نفل پڑھنا ناجائز اور مکروہ تحریمی ہے۔ اور بغیر پڑھے بیٹھ جانا واجب اور ضروری ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذالک "اخرون" الخ کے مصداق ہیں

دلائل

ثانیاً فریق اول کی دلیل

ان کی دلیل شروع باب کی وہ روایات ہیں جن میں حضرت سلیک بن ہدیہ غطفانیؓ کا واقعہ موجود ہے کہ جس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر کھڑے ہو کر خطبہ دے رہے تھے اس وقت حضرت سلیکؓ مسجد میں داخل ہوئے اور خطبہ سننے کے لئے بیٹھ گئے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا تو فرمایا کہ تم نے دو رکعت تحیۃ المسجد پڑھی ہے؟ انہوں نے کہا کہ نہیں۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اثنائے خطبہ دو رکعت نفل پڑھنے کا حکم فرمایا۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عام حکم فرمایا کہ جب دورانِ خطبہ کوئی شخص مسجد میں داخل ہو جائے تو وہ ہلکی ہلکی دو رکعت نفل ضرور پڑھ لیا کرے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ دورانِ خطبہ دو رکعت نماز پڑھنا مسنون و مستحب ہے۔ اس مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے دو صحابہ سے سات سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱

حضرت جابرؓ سے چھ سندوں کے ساتھ۔ اوران کی روایت ۵ و ۶ میں یتجوز فیھما کا لفظ آیا ہے اور تجوز بمعنی تخفیف کے ہیں یعنی ان دونوں رکعتوں کو مختصراور ہلکے انداز میں پڑھا کرے۔

صحابی ۲

حضرت ابو سعید خدریؓ سے ایک سند کے ساتھ۔ ان کی روایت کی وضاحت یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم منبر پرخطبہ دے رہے تھے اوردورانِ خطبہ ایک شخص حاضر ہوا۔ اس کو اپنے قریب بلاکر دورکعت ہلکے انداز میں پڑھنے کا حکم فرمایا۔ اورآنے والا شخص بہت غریب نادارتھا اوربدن پر صرف ایک پھٹاپرانا کپڑا تھا توحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو صدقہ کرنے کا حکم فرمایا۔ اورلوگ ہرطرف سے کپڑے پھینکنے لگے اورحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آدمی کوان میں سے دوکپڑے لینے کا حکم فرمایا اوراثنا ءخطبہ نماز کا یہ منظر مسلسل تین جمعہ تک رہا۔ اس کے بعدپھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو صدقہ کا حکم فرمایا اور لوگوں نے ہرطرف سے بطور صدقہ کپڑے پھینکنا شروع کردیا تو مذکورہ شخص بھی اپنے دونوں کپڑوں میں سے ایک کپڑا ڈالدیا اوربطور صدقہ پیش کردیا توحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو منع کردیا اورفرمایا کہ تم مت دو، اوروا پس لے لو۔ بہرحال اس روایت سے دورانِ خطبہ دورکعت کا جواز اوراستحباب ثابت ہوتا ہے۔

ثالثاً فریق اول کی دلیل کے جوابات

ان کی دلیل کے تین جوابات دیئے جاتے ہیں۔

جواب ۱ ص ۲۱۵/۲ وکان من الحجة لهم فی ذالك انه قد یجوزان یکون الخ سے تقریباً ڈیڑھ سطر میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سُلیکؓ بن ہدیّہ الغطفانیؓ کے حاضر ہونے پر سلسلہ خطبہ ختم کر دیا ہو۔ اور خطبہ کا سلسلہ منقطع کر کے لوگوں کو تعلیم دی ہے کہ جب مسجد میں داخل ہو جاؤ تو کیا کرنا چاہئے اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے باقاعدہ خطبہ شروع فرمایا ہے۔ لہٰذا دوران خطبہ نفل پڑھنا لازم نہیں آئے گا۔

جواب ۲ ص ۲۱۵/۳ ویجوز ایضاً ان یکون بنی علی خطبة الخ سے تقریباً ایک سطر میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سُلیکؓ کو حکم فرما کر پھر خطبہ کو وہاں سے بناء فرمایا ہے جہاں سے منقطع فرمایا تھا۔ لیکن یہ اس زمانہ کا حال تھا جس میں اثناء خطبہ اور اثناء صلوٰۃ کلام کرنا جائز تھا اور بعد میں یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے۔ لہٰذا اس سے استدلال درست نہ ہو گا۔

جواب ۳ ص ۲۱۵/۴ وقد یجوزان یکون ما امره به من ذالك الخ سے تقریباً نو سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ممکن ہے

حکم وہی ہے جو فریق اوّل نے کہا ہے۔ اور دوران خطبہ تحیۃ المسجد پڑھنا سنت و مستحب ہے۔ لیکن اس کے لئے کسی دلیل شرعی کا ہونا ضروری ہے۔ اور ہم نے جستجو اور تلاش کرکے دیکھا کہ اس کے موافق کوئی دلیل ہو سکتی ہے یا نہیں۔؟ تو اس کی مخالفت میں حضرت عبداللہ بن بسرؓ کی روایت مل گئی۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بغل میں بیٹھا ہوا تھا۔ ایک آدمی لوگوں کی گردنوں کو پھاندتا چھلانگتا ہوا آگے بڑھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آنے والے سے فرمایا کہ تم دیر میں آکر لوگوں کو ایذاء رسانی کرتے ہو لہذا تم بیٹھ جاؤ اور اس کو نماز کا حکم نہیں فرمایا۔

تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ فصل اول کی روایات میں جو نماز کا حکم ہے وہ درمیان خطبہ اور درمیان صلوٰۃ کلام و گفتگو کی ممانعت سے پہلے کا ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن بسرؓ کی روایت جس میں بیٹھ جانے کا حکم ہے وہ بعد کا ہے۔ اور فصل اول کی روایات میں اثناء خطبہ کلام کرنا اور اثناءِ خطبہ صدقہ کا حکم کرنا۔ اور لوگوں کا بطور صدقہ کپڑوں کا پیش کرنا۔ یہ سب باتیں ممانعت سے پہلے کی ہیں۔ اور سب بعد میں منسوخ ہو چکی ہیں۔ لہذا ان روایات سے استدلال ناقابلِ اعتبار ہوگا۔

رابعًا فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے دوران خطبہ تحیۃ المسجد کے عدم جواز پر پانچ

دلیلیں پیش کی جاتی ہیں

دلیل ۱ ص ۲۱۵ / ۱۱ ولقد تواترت الروایات الخ

سے تقریباً سات سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص بوقت خطبہ کسی دوسرے سے یوں کہے کہ چپ رہو اس نے بھی لغو حرکت کی ہے۔ اور جب حاضرین میں سے کسی کا دوسرے سے چپ رہنے کی تلقین کرنا لغو اور ممنوع ہے تو امام کا بھی کسی کو نفل نماز جو واجب نہیں ہے اسکی تلقین کرنا لغو اور ممنوع ہوگا۔ لہذا جس زمانہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سلیکؓ کو نماز کا حکم فرمایا تھا وہ کسی اور وقت میں تھا اور جس زمانہ میں انصات کا حکم فرمایا ہے وہ کسی دوسرے وقت میں تھا۔ اور دونوں حکم ایک دوسرے کے معارض ہیں۔ لہذا دفع تعارض کی شکل یہی ہوسکتی ہے کہ حکم نماز کی روایات پہلے کی ہیں، اور حکم انصات کی روایات بعد کی ہیں۔ لہذا انصات کی روایات ناسخ اور قابل عمل ہوں گی۔

دلیل ۲ ص ۲۱۵ / ۱۹ وقد روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ

سے تقریباً بارہ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ایک دفعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ دے رہے تھے۔ اور دوران خطبہ سورۃ برائت کی ایک آیت تلاوت فرمائی تو حضرت ابوالدرداءؓ نے حضرت ابی بن کعبؓ سے دریافت کیا کہ یہ آیت کب نازل ہوئی؟ تو حضرت

ابی بن کعبؓ نے بات کرنے سے انکار فرمایا۔ اور خطبہ سے فراغت کے بعد حضرت ابیؓ نے فرمایا کہ تم کو جمعہ میں لغویات کے سوا کچھ حاصل نہیں ہے۔ پھر نماز کے بعد حضرت ابوالدرداءؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو واقعہ سنایا تو حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابی بن کعبؓ کی تصدیق کرتے ہوئے فرمایا کہ ابیؓ نے صحیح کہا ہے۔ اور جب تم امام سے خطبہ میں کچھ پڑھتے ہوئے یا کہتے ہوئے سنو تو بالکل خاموش رہا کرو یہاں تک کہ امام خطبہ سے فراغت حاصل کرلے۔

اور ایسا واقعہ حضرت ابوذر غفاریؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ کے درمیان بھی پیش آیا ہے۔ لہٰذا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اثناء خطبہ دین کی بات کرنے سے بھی ممانعت فرمائی ہے اور اس میں خطبہ کا حکم نماز کی طرح ہے۔ اور جس طرح نماز میں کلام وگفتگو ممنوع ہے اسی طرح خطبہ میں بھی کلام وگفتگو ممنوع ہوگی۔ لہٰذا اس سے یہ بات ثابت ہوگی کہ جس طرح نماز میں امام ومقتدی دونوں کے لئے کلام ممنوع ہے اسی طرح دوران خطبہ دونوں کے لئے ہر قسم کی گفتگو ممنوع ہوگی۔ اور امام علاوہ خطبہ کے اور کسی قسم کا کلام نہیں کرسکتا۔ لہٰذا فصل اول کی روایات منسوخ اور فصل ثانی کی روایات قابل حجت ہوں گی۔

دلیل ۳ ص ۲۱۶ / ۲ وقد روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ذالک ایضًا الخ سے تقریبًا بیس سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

کہ جمعہ کا مطلب یہ ہے کہ اچھی طرح طہارت حاصل کر کے جمعہ کے لئے چلے اور امام کے نماز سے فراغت حاصل کرنے تک بالکل سکوت اختیار کرے تو اللہ تعالیٰ دو جمعہ کے مابین کے تمام گناہ معاف کر دیں گے بشرطیکہ کوئی ایسا کبیرہ گناہ نہ کیا ہو جو موجبِ قتل ہو۔ اس مضمون کی روایات کو صاحبِ کتاب نے غیر مرتب طریقے سے پانچ صحابہ سے سات سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت سلمان فارسیؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔ ان کی روایت ۱ میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے معلوم کیا کہ کیا تم کو معلوم ہے کہ جمعہ کیا ہے؟ انہوں نے کہا اللہ اور رسول زیادہ جانتے ہیں۔ اسی طرح تین مرتبہ سوال وجواب ہوا۔ آخیر میں سلمان فارسیؓ نے فرمایا کہ یہ وہ دن ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے آپ کے باپ و ماں یعنی حضرت آدم و حوا کو جمع فرمایا ہے۔ تو حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا نہیں بلکہ درحقیقت جمعہ وہ ہے جس کے لئے اچھی طرح طہارت حاصل کر کے حاضر ہو کر خطبہ و نماز کے درمیان بالکل خاموشی اختیار کرے۔ اس درمیان کوئی کلام، صلوٰۃ وغیرہ میں مشغول نہ ہو۔ یہ ہے جمعہ۔

صحابی ۲ حضرت ابو سعید خدریؓ۔

صحابی ۳ حضرت ابو ہریرہؓ ان دونوں سے دو سندوں کیساتھ

صحابی ۴ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۵ حضرت اوس بن اوسؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان کی روایت میں ہے وَاغتسل وغدا وابتکر۔ غدا بمعنی سویرے چلنا۔ ابتکر بمعنی صبح چلنا۔ کان له مکان کل خطوۃ عملُ سنۃٍ صیامها وقیامها یعنی ہر قدم کے بدلے میں ایک سال کی نفل نماز و روزہ کا ثواب ملے گا۔ ان تمام روایات کے اندر بوقت خطبہ انصات کا حکم ہے۔ اور امام کا خطبہ میں بطور خطبہ کلام کرنا یہ کلام فی الصلوٰۃ کے حکم میں نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ خود خطبہ ہے۔ مقتدی اور امام کا اس درمیان نماز و کلام کرنا ناجائز اور ممنوع ہے۔

دلیل ۴ اور نظر طحاوی

ص ۲۱۶/۲۲ واما وجه النظر الخ سے تقریباً پانچ سطروں میں عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ جب روایات دونوں طرح کی موجود ہیں تو نظر و فکر سے غور کرنا ضروری ہے تاکہ نظر و فکر جس کی تائید کرے اس کو ترجیح دی جاسکے تو ہم نے دیکھا جو لوگ امام کے خطبہ شروع کرنے سے قبل مسجد میں موجود ہوں ان کے لئے خطبہ شروع ہونے کے بعد نماز پڑھنا بالاتفاق ممنوع ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ وقت خطبہ کسی بھی نماز کے لئے وقت مشروع نہیں ہے۔ تو جس طرح پہلے سے موجود رہنے والے کے لئے وقت صلوٰۃ نہیں ہے اسی طرح آنے والے کے لئے بھی وقتِ صلوٰۃ نہ ہوگا۔ لہٰذا کسی کے لئے اثنائے خطبہ نماز پڑھنا مشروع نہ ہوگا۔ اور اصل وضابطہ کلیہ یہ ہے کہ جن اوقات میں نماز ممنوع ہے انہیں پہلے

سے مسجد میں موجود رہنے والے اور اثنا خطبہ داخل ہونے والے سب برابر ہیں۔ اور خطبہ موجودین کے لئے مانع صلوٰۃ ہے تو داخلین کے لئے بھی مانع صلوٰۃ ہوگا۔ یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا قول ہے۔

دلیل ۵ وقد رویت فی ذالک آثار عن جماعۃ من المتقدمین الخ ص ۲۱۶/۱ س ۲۱/۷

سے تقریبا اٹھارہ سطروں میں صحابہ اور تابعین کی ایک بڑی جماعت کا فتویٰ پیش کیا جاتا ہے جس سے دوران خطبہ آنے والے کے لئے نفل نماز کی ممانعت ثابت ہوتی ہے اور بہت سوں کا عمل بھی اسی پر ہے جو یہاں صراحت سے موجود ہے اور اسی مضمون کے فتویٰ و عمل کو صاحب کتاب نے دس افراد سے دس سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے

۱۔ عامر شعبیؒ کا فتویٰ ایک سند کے ساتھ۔ انہوں نے توبہ عنبریؒ سے کہا کہ تم جو حسن بصریؒ کا عمل پیش کرتے ہو وہ روایت کن لوگوں سے لیا ہے وہ کمزور روایت ہے ناقابلِ اعتبار نہیں ہے۔ ہم نے شریح ہانیؒ کو دیکھا ہے کہ وہ اگر دوران خطبہ داخل ہوتے تو نفل نہیں پڑھتے تھے

۲۔ حضرت محمد بن مسلمؒ بن شہاب زہریؒ کا فتویٰ ایک سند کے ساتھ۔

۳۔ حضرت ابو قلابہؓ کا فتویٰ ایک سند کے ساتھ۔

۴۔ حضرت عقبہ بن عامرؓ کا فتویٰ ایک سند کے ساتھ

وہ فرماتے ہیں کہ دورانِ خطبہ نماز پڑھنا سخت معصیت ہے۔

۵ حضرت ابو ثعلبہ بن مالک خشنی رضؓ کا فتوی ایک سند کے ساتھ۔ وہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر رضؓ جب خطبہ کے لئے کھڑے ہوتے تو تمام صحابہؓ خاموش ہوتے اور جب فراغت حاصل کر لیتے تو پھر صحابہ کرامؓ کلام کرتے تھے

۶ حضرت عبداللہ بن صفوان رضؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔

۷ حضرت علقمہؒ کا فتویٰ ایک سند کے ساتھ۔ انہوں نے دوران خطبہ کلام سے ممانعت فرمائی تو ایک آدمی نے کہا کہ میں اپنا وظیفہ پورا کرتا ہوں تو حضرت علقمہؒ نے فرمایا کہ آواز سے پڑھو گے تو تمہارے لئے نقصان کا باعث ہو گا۔ اور دل میں پڑھو گے تو شاید نقصان نہ ہو۔

۸ حضرت عبداللہ بن عمر رضؓ۔

۹ حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ کا فتویٰ ایک سند کے ساتھ۔ ان دونوں نے اپنے فتویٰ میں مکروہ قرار دیا ہے۔

۱۰ امام مجاہد بن جبر مکیؒ کا فتویٰ ایک سند کے ساتھ انہوں نے بھی مکروہ قرار دیا ہے۔

روایات کا ماحصل

ص ۲۱ س ۱۲ فقد روینا فی هذه الآثار الخ

سے تقریباً ساڑھے تین سطروں میں یہ نتیجہ مرتب کیا جاتا ہے

کہ مذکورہ تمام روایات سے واضح ہوتا ہے کہ خروج الامام اور خطبہ قاطِع صلوٰۃ اور مانِع صلوٰۃ ہے۔ نیز حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے خطبہ دیتے وقت عبداللہ بن صفوانؓ کا بغیر نماز کے بیٹھ جانا اور ان پر حضرت عبداللہ بن زبیرؓ اور دیگر صحابہؓ کرام و تابعینؒ کا نکیر نہ کرنا۔ نیز امام عامر شعبیؒ کا اپنے مخالف کے سامنے دلیل پیش کرنا اور ما قبل کی روایات اور نظر طحاویؒ وغیرہ کا عدم جواز کی تائید کر کے اس کو مضبوط کر دینا یہ سب امور ایسے ہیں جن کو ترک نہیں کیا جا سکتا۔ اور ان کے مقابلہ میں مخالف روایات سے استدلال کیسے درست ہو سکتا ہے؟

اشکال ص۲۱۷ س۱۱ فان قال قائل فقد روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال الخ سے تقریباً سات سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مسجد میں داخل ہو جائے اس کو چاہئے کہ دو رکعت نماز پڑھ لیا کرے۔ اس مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

حضرت قتادہؓ سے تین سندوں کے ساتھ اور حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔ اور یہ سب روایات اس بات پر دال ہیں کہ دورانِ خطبہ حاضر ہونے والے کے لئے مناسب اور مستحبات میں سے ہے کہ بیٹھنے سے پہلے دو رکعت نماز ضرور پڑھ لیا کرے۔ لہٰذا آپ کا مختلف دلائل سے اسکا

انکار درست نہ ہوگا۔

جواب تمہارے پیش کردہ اشکال میں ہمارے مدعی کے خلاف کوئی دلیل ثابت نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے کہ مسجد میں داخل ہونے کی دو حالتیں ہوتی ہیں۔

حالت ۱ وہ حالت جس میں نماز ممنوع نہیں ہے جیسا کہ اوقات ممنوعہ کے علاوہ دیگر اوقات میں داخل ہونے والے کے لئے دو رکعت تحیۃ المسجد پڑھنا مستحب ہے،

حالت ۲ وہ حالت جس میں نماز مکروہ اور ممنوع ہے جیسا کہ اوقات ممنوعہ عن الصلوٰۃ ہے مثلاً عند الطلوع، عند الغروب اور نصف النہار، نیز بعد صلوٰۃ الفجر بعد صلوٰۃ العصر نوافل کی ممنوعیت، نیز دوران خطبہ نوافل کی ممنوعیت۔ اور تمہاری پیشکردہ روایات اس شخص کے حق میں ہیں جو اوقات ممنوعہ کے علاوہ کسی اور وقت میں مسجد میں داخل ہوتا ہے۔ اور اس شخص کے حق میں ہیں جو اوقات ممنوعہ میں داخل ہوتا ہے۔ اور ہمارا مدعیٰ اس شخص کے حق میں ہے جو اوقاتِ ممنوعہ میں داخل ہوتا ہے اور دورانِ خطبہ بھی منجملہ اوقات ممنوعہ میں سے ہے اس لئے اس وقت داخل ہونے والا بھی استحباب صلوٰۃ کے حکم سے مستثنیٰ ہوگا۔ لہٰذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم میں وہ شخص داخل ہو سکتا ہے جو وقت غیر ممنوع میں داخل ہو جائے اور نماز پڑھنے کو ترجیح دیتا ہے۔ اس کے علاوہ کوئی بھی اس حکم میں داخل نہ ہوگا لہٰذا آپ کا اشکال باطل ہوگا۔

باب الرجل يدخل المسجد والامام في صلوٰة الفجر ولم يكن ركع أيركع اولا يركع ؟

صاحب کتاب نے ایک اختلافی مسئلہ کو سمجھانے کے لئے یہ باب باندھا ہے۔ اور مسئلہ اختلافی یہ ہے کہ جس وقت فجر کی جماعت شروع ہو جائے۔ اگر اس درمیان کوئی شخص مسجد میں داخل ہو جائے اور اس نے اب تک سنتِ فجر نہ پڑھی ہو تو کیا وہ سنت پڑھ سکتا ہے یا نہیں ؟

تو اس سلسلہ میں النخب الافکار نصف ثانی صفحہ ۳۷ ج ۳ بذل المجہود صفحہ ۲۶۳ ج ۲، بدایۃ المجتہد ص ۲۰۶ ج ۱ میں قدرے فرق کے ساتھ چار مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔ ان میں سے چار مذاہب یہاں نقل کئے جاتے ہیں۔

مذہب ۱: اہلِ ظاہر کے نزدیک اگر جماعت شروع ہونے کے بعد سنت کی نیت باندھتا ہے یا سنت کی نیت باندھنے کے بعد جماعت شروع ہو چکی ہے تو دونوں صورتوں میں سنت باطل ہو جائے گی اور سنت کا کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا۔ اس قول میں بہت زیادہ غلو ہے۔ کما فی البذل صفحہ ۲۶۳ ج ۲۔ اس لئے اس قول پر ہم کوئی دلیل قائم نہیں کریں گے۔

مذہب ۲ حضرت امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، عبداللہ بن المبارکؒ۔

محمد بن سیرینؒ، ابراہیم نخعیؒ، سعید بن جبیرؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، اسحاق بن راہویہؒ، عروہ بن زبیرؒ، وغیرہ کے نزدیک جماعت شروع ہونے کے بعد سنت کی نیت باندھنا جائز نہیں ہے۔ چاہے سنت سے فراغت کے بعد جماعت میں شریک ہو کر دونوں رکعت پانے کی امید کیوں نہ ہو۔ لیکن اگر پڑھ لے گا تو کراہت تحریمی کے ساتھ سنت صحیح ہو جائے گی اعادہ لازم نہ ہو گا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر **فذھب قوم** الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۳ حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام اوزاعیؒ

امام سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک اگر آخری رکعت پانے کی امید ہو تب بھی سنت کی نیت باندھنا جائز ہے۔ اور اگر آخری رکعت کی بھی امید نہ ہو تو سنت کی نیت باندھنا مکروہ ہے۔ نیز سنت پڑھتے وقت جماعت کے ساتھ اختلاط بھی نہ ہو۔ لہٰذا چاہے گھر یا کمرہ میں پڑھے اور یا مسجد کے برآمدہ وغیرہ میں پڑھے سب جائز ہے یہی لوگ کتاب کے اندر **وخالفھم فی ذالک آخرون** الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۴ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک اگر دونوں رکعت پانے کی امید

ہو تو خارج مسجد سنت پڑھنا جائز ہے۔ اور اگر داخل مسجد

ہے یا رکعتِ اولیٰ فوت ہونے کا خطرہ ہے تو سنت کی نیت باندھنا ممنوع اور مکروہ ہے۔

اب حاصل یہ ہے کہ مذہبِ اول اور مذہبِ دوم فی الجملہ عدمِ جواز پر ہیں اس لئے ان دونوں کو فریق اوّل قرار دیں گے اور مذہبِ سوم اور مذہبِ چہارم فی الجملہ جواز کے قائل ہیں۔ اس لئے ان دونوں کو فریق ثانی قرار دیں گے

دلائل

فریق اول کے دلائل

ان کی طرف سے چار دلیلیں پیش کیجاتی ہیں۔ اور ساتھ ساتھ سب کے جوابات بھی پیش کئے جائیں گے۔

دلیل ۱

باب کے شروع میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے جس میں اس کی وضاحت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب جماعت کھڑی ہو جائے تو علاوہ فرض کے کوئی دوسری نماز جائز نہیں ہے جس میں سنتِ فجر بھی داخل ہے۔

اس مضمون کی روایت کو صاحب کتابؒ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ لہذا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد سنتِ فجر یا کوئی دیگر سنت و نفل جائز نہیں ہے۔

جواب

ص ۲۱۸ وکان من الحجۃ لھم علی اھل المقالۃ الاولی الخ سے

تقریباً چار سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کا مدار حضرت عمرو بن دینار پر ہے۔ اور عمرو بن دینار کے شاگرد زکریا بن اسحٰق نے اس روایت کو مرفوع نقل کیا ہے۔ اور زکریا بن اسحٰق حفاظِ حدیث میں سے نہیں ہیں۔ اور ان کے دوسرے شاگرد جو حفاظِ حدیث میں سے ہیں مثلاً حماد بن سلمہ اور حماد بن زید وغیرہ نے اس حدیث شریف کو حضرت ابو ہریرہؓ پر موقوف قرار دیا ہے۔ لہٰذا حدیثِ موقوف کے ذریعہ سے اختلافی احکام میں استدلال درست نہیں ہوا کرتا۔ نیز اس بارے میں صحابہ کی ایک بڑی جماعت نے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کی مخالفت کی ہے جس کی تفصیل ان شاء اللہ آئندہ اسی باب میں آنے والی ہے۔

دلیل ۲ ص ۲۱۸ س ۱۱ **حدثنا فهد قال ثنا ابو صالح** الخ سے تقریباً

ڈیڑھ سطر میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے دوسری سند کے ساتھ مرفوع روایت موجود ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان موجود ہے کہ جماعت کھڑی ہو جانے کے بعد اس نماز کے علاوہ کوئی دوسری نماز مشروع نہیں ہے لہٰذا فریق اول کا مدعیٰ ثابت ہونا چاہیے۔

جواب ص ۲۱۸ س ۱۲ **فقد يجوز ان يكون اراد بهذا النهى** الخ سے تقریباً

دو سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ مذکورہ روایت میں

جو ممانعت ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ اس مقام پر سنت وغیرہ پڑھنا ممنوع ہے جہاں کھڑے ہو کر فرض نماز پڑھی جاتی ہے اس لئے کہ اس سے تطوّع کو فرض کے ساتھ ملانا لازم آتا ہے۔ اور اگر مسجد کے ایک کنارے سنت پڑھ لی جائے پھر وہاں سے ہٹ کر جماعت کے لئے صفوں میں جا کر مل جائے اور فرض ادا کیا جائے تو ممنوع نہیں ہے۔ لہٰذا مذکورہ روایت سے فریق اوّل کا مدّعا ثابت نہیں ہو سکتا۔

دلیل ۳ وکان ممّا احتج بہ اھل المقالۃ الاولیٰ الخ
ص ۲۱۸ / ۱۵

تقریباً چار سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت مالک بن بحینہؓ سے مروی ہے کہ فجر کی جماعت کھڑی ہونے جا رہی تھی اسی اثناء میں ایک آدمی سنت فجر پڑھ رہا تھا تو اس کے پاس تشریف لے گئے اور حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھ کر سب لوگ وہاں جمع ہو گئے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا تم نماز فجر چار رکعت پڑھنے کا ارادہ کرتے ہو؟

اس سے واضح ہوتا ہے کہ تکبیر شروع ہونے کے بعد سے سنت فجر جائز نہیں ہے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے حضرت مالک بن بحینہؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور سند اول میں ایک عبارت ہے۔ ولاث بہ الناس۔ لاث بمعنی ارد گرد جمع ہونا۔ یعنی جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پاس پہونچے تو سب لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ

اس شخص کے ارد گرد جمع ہو گئے۔

جوابات

مذکورہ دلیل کے دو جوابات دیئے جاتے ہیں۔

جواب ۱ فلا هل المقالة الاخرىٰ على اهل هذه المقالة الخ سے

تقریباً سات سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت مالک بن بحینہ رضؓ کی روایت میں دو احتمالات ہیں۔

احتمال ۱ مذکورہ روایت میں وہی حکم مراد ہے جو فریق اول نے پیش کیا ہے

احتمال ۲ اس روایت کا مطلب یہی ہے کہ اس شخص نے جماعت کی صفوں کے درمیان سنت پڑھنا شروع کر دیا تھا

اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی فرمایا کہ کیا تم فرض کو تطوع کے ساتھ ملا کر چار رکعت پڑھنا چاہتے ہو؟۔

اب جب اس روایت میں دونوں احتمال موجود ہیں تو بغیر کسی دلیلِ شرعی کے کسی ایک احتمال کو ترجیح دینا درست نہ ہوگا۔ چنانچہ ہم نے جستجو اور تلاش کر کے دیکھا تو ہمیں محمد بن عبد الرحمٰن کے طریق سے حضرت عبد اللہ بن مالک بن بحینہ رضؓ کی روایت مل گئی کہ نماز فجر کی تکبیر شروع ہو گئی تو حضرت عبد اللہ بن مالک بن بحینہ رضؓ اسی اثناء میں درمیان میں کھڑے ہو کر سنت پڑھنا شروع فرمایا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم سنت فجر کو ظہر کی

سنت قبلیہ اور بعدیہ کی طرح فرض سے متصل نہ پڑھا کرو بلکہ سنت فجر اور فرض فجر کے درمیان کچھ فاصلہ کیا کرو۔ تو اس سے احتمال ۲ کو ترجیح حاصل ہوتی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد سنت فجر سے ممانعت نہیں ہے بلکہ سنت کو فرض کے ساتھ ملانے اور خلط کرنے سے ممانعت مقصد ہے۔ اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن مالک رض نے درمیان میں کھڑے ہو کر سنت پڑھی ہے اور سنت کو فرض کیساتھ ملا دیا ہے۔ لہٰذا اگر ایک کنارے برآمدے میں سنت پڑھی جائے اور پھر آگے بڑھ کر جماعت میں شرکت کیجائے تو اس کے جواز میں کوئی اشکال نہ ہونا چاہیئے۔

جواب ۲ ص ۲۱۸ س ۲۶ وقد روی مثل ذالك

ایضاً الخ سے تقریباً سات سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی فرض نماز سے قبل یا بعد میں اس فرض سے متصل بغیر جگہ بدلے اسی جگہ اس فرض سے ہم مثل نفل و سنت نہ پڑھا کرو بلکہ فرض و غیر فرض کے درمیان امتیاز کے لئے کلام یا تقدم و تاخر سے فصل پیدا کیا کرو۔

لہٰذا تمہاری پیش کردہ روایت میں جو ممانعت ہے وہ اسی بناء پر ہے کہ ایک جگہ فرض سے متصل فرض کے ہم مثل نماز تھی ورنہ نفس سنت کی کوئی ممانعت مراد ہرگز نہیں ہے۔ اس مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے دو صحابہ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت معاویہؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔ ان کی روایت کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت سائب بن یزیدؓ سے معلوم کیا گیا کہ آپ نے حضرت معاویہؓ سے کیا سُنا ہے؟ تو فرمایا کہ میں نے حضرت معاویہؓ کے ساتھ دمشق کی جامع مسجد میں جمعہ کی نماز ادا کی۔ اس کے بعد اسی جگہ میں سنت کی نیت باندھنے جارہا تھا تو انہوں نے میرے کپڑے پکڑ کر فرمایا کہ ایسا مت کیجئے۔ جب تک کہ تقدم وتاخر کے ذریعہ جگہ نہ بدل لو۔

اس روایت میں **المقصُورَۃ** کا لفظ آیا ہے۔ اس کے معنی حویلی۔ اور گھیروباڑے کے ہیں اور یہاں جامع مسجد کا اندرونی حصہ مراد ہے۔

صحابی ۲ حضرت ابوہریرہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔ اور ان کی روایت میں **لاتکاثروا الصّلوٰۃ المکتوبۃ بمثلہا من التسبیح فی مقام واحد** کی عبارت ہے۔ تکاثر بمعنی زیادتی اور اضافہ کے ہیں۔ اور تسبیح بمعنی تطوّع اور نفل کے ہیں۔ اب ترجمہ یہ ہوگا کہ کسی فرض نماز پر اس کے ہم مثل کسی نفل کا اضافہ اسی مقام میں نہ کیا کرو۔

دلیل ۴ ص ۲۱۹/۴ **واحتج اھل المقالۃ الاولیٰ لقولھم ایضا بما حدثنا ربیع المؤذن** الخ سے تقریباً پانچ سطروں میں یہ دلیل پیش کیجاتی ہے کہ تبدّلِ مکانی کے

باوجود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جماعت کھڑی ہونیکے بعد سنت فجر پڑھنے سے ممانعت فرمائی ہے کہ ایک آدمی نے جماعت کھڑی ہونے کے بعد مسجد میں داخل ہو کر لوگوں کے پیچھے کھڑے ہو کر سنت ادا کی پھر جماعت میں آکر شرکت کی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے معلوم فرمایا کہ تمہاری فرض نماز کون سی ہے ؟ کیا وہ ہے جو ہمارے ساتھ پڑھی ہے یا وہ ہے جو تنہا پڑھی ہے ؟

اس ارشاد سے ممانعت ہی ثابت ہوتی ہے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے حضرت عبداللہ بن سرجسؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

جوابات

اس دلیل کے دو جوابات دیئے جاتے ہیں۔

جواب ۱ — ص ۲۱۹/۹ فمن الحجۃ علیہم للاٰخرین الخ سے تقریباً تین

سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ مذکورہ روایت میں خلف الناس سے مراد جماعت کی صفوف سے متصل پیچھے کھڑا ہو گیا تھا۔ اور اس آدمی اور جماعت والوں کے درمیان کوئی فصل نہیں تھا اور یہ بھی مخالطت کے مشابہ ہے اور یہ بھی ہمارے نزدیک مکروہ ہے اور ہمارے نزدیک یہ واجب ہے کہ مسجد کے بالکل پیچھے کے حصہ میں جا کر سنت ادا کرے اور پھر وہاں سے چل کر صفوف میں آکر شرکت کرے اور یہاں ایسا ہے نہیں

جواب ۲ وقد حدثنا ابن مرزوق الخ ص۲۱۹ س۱۲ سے تقریبًا دوسطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ نے اپنی گورنری کے زمانہ میں یہ اعلان کرادیا تھا کہ فرض اور تطوع کے درمیان فصل کیا کریں۔ اور خود فرض کے علاوہ دیگر نمازوں کو کمرہ میں جاکر ادا، فرمایا کرتے تھے۔ اور خاص کر مغرب کے بعد کی نوافل ہمیشہ گھر جاکر پڑھا کرتے تھے۔ مطلب فرض اور تطوع کے درمیان امتیازی فاصلہ اور فصل ہونا لازم ہے۔ اور حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عبداللہ بن مالک بن بحینہ رضؓ اور حضرت عبداللہ بن سرجسؓ وغیرہ کی روایات کا مطلب بھی یہی ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے چھ دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ قال ابوجعفر ونحن نستحب ایضًا الفصل بین الفرائض والنوافل الخ ص۲۱۹ س۱۳ سے تقریبًا پانچ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ہم اس میں کوئی قباحت حکم رسول صلعم کے خلاف نہیں سمجھتے ہیں کہ جس شخص نے فجر کی سنت نہ پڑھی ہو وہ جماعت کے وقت مسجد میں آکر مسجد کے بالکل آخری کنارے پر جاکر سنت ادا کرے اور پھر وہاں چل کر جماعت میں شرکت کرلیا کرے۔ جیساکہ ایسا کرنا ظہر، عصر، عشاء میں کوئی

حرج نہیں ہے۔ اور اس سے فرض اور تطوع کے درمیان وصل کرنا لازم نہیں آتا ہے جس کی وجہ سے ممانعت کی حدیث میں داخل ہونا لازم آسکے۔ یہی ہمارے علماء ثلثہ کا مسلک ہے۔

دلیل ۲ ص ۲۱۹ س ۱۸ وقد روی عن جلّة من المتقدمین الخ سے تقریباً نو ۹ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ اجلہ صحابہ کی ایک جماعت نے اس پر عمل کیا کہ فجر کی جماعت کھڑی ہونے کے بعد مسجد کے کنارے سنت ادا فرمائی اور اس کے بعد جماعت میں شرکت فرمائی ہے جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور حضرت حذیفہ بن الیمان کے سامنے ایسا عمل کیا ہے اور انہوں نے کوئی نکیر نہیں فرمائی ہے۔ اور اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے سامنے ایسا عمل فرمایا اور حضرت ابن عمرؓ نے کوئی نکیر نہیں فرمائی۔

یہ اس پر دال ہے کہ یہ سب صحابہ کرام اس عمل کو جائز سمجھتے ہیں۔ اور اس میں کوئی قباحت نہیں دیکھتے ہیں۔ اور یہ اس وقت ثابت ہو سکتا ہے جب کہ ان حضرات کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول و فعل معلوم ہو چکا ہو۔

دلیل ۳ ص ۲۱۹ س ۲۷ وقد روی شعبة مولاه عنه الخ سے تقریباً چار سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت امام شعبہؒ لوگوں کو

یہ حکم کیا کرتے تھے کہ فرض وتطوع کے درمیان فصل کیا کریں اور خود سنتِ فجر کو مسجد کے ایک کنارے پڑھ لیا کرتے تھے۔ اس کے بعد آکر جماعت میں شرکت کیا کرتے تھے تاکہ فرض وتطوع کے درمیان فصل ہوجاتے۔ یہی حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا معمول رہا ہے۔ اس لئے اسکے جواز کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اور ہم بھی اسی کے قائل ہیں۔

دلیل ۴ ص۲۲۰ س۱ وقد روی عن ابن عمرؓ مثل ذالک الخ سے تقریباً آٹھ سطروں میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا عمل پیش کیا جاتا ہے کہ جماعت کھڑی ہونیکا علم ہونے کے بعد انہوں نے کبھی راستہ میں اور کبھی حجرۂ حفصہؓ میں جو مسجد نبوی سے متصل ہے سنت فجر ادا فرمایا کرتے تھے اور اس کے بعد جماعت میں شرکت فرمایا کرتے تھے۔ اور یہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کے خلاف ہے جو فصل اول میں گذر چکی ہے۔ لہٰذا حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں تاویل کرنا لازم ہوگا جو فصل اول میں ثابت کیا جاچکا ہے۔

دلیل ۵ ص۲۲۰ س۱۰ حدثنا ابو بشر الرقی الخ سے تقریباً بارہ سطروں صحابہؓ اور تابعین عظامؒ کی ایک بڑی جماعت کا عمل پیش کیا جاتا ہے کہ سب کا عمل اکثر یہی رہا ہے کہ اگر خود فجر کی سنت نہیں پڑھی ہے اور جماعت کھڑی ہوجاتے تو اولاً مسجد کے کنارے سنت فجر پڑھ لیا کرتے

اور اس کے بعد صفوں میں آکر شرکت کیا کرتے تھے۔
صاحب کتاب نے بطور مثال صحابہ اور اجلہ تابعین میں سے پانچ افراد کا عمل اور فتویٰ نو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

۱۔ حضرت ابوالدرداءؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔
۲۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔
۳۔ حضرت ابوعثمان نہدیؒ کا اثر دو سندوں کے ساتھ۔
۴۔ حضرت امام مسروق بن الاجدعؒ کا عمل دو سندوں کیساتھ۔
۵۔ حضرت حسن بصریؒ کا فتویٰ دو سندوں کے ساتھ۔

تو حاصل یہ نکلا کہ ان سب حضرات نے مسجد کے آخری کنارے میں جاکر جماعت کے وقت سنتِ فجر پڑھنے کو مباح اور جائز قرار دیا ہے۔

دلیل ۶ نظر طحاوی

ص۲۲۲ س۲۳ وَ اَمّا من طریق النظر الخ سے اخیر باب تک عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ فریق اول میں سے شافعیہ وغیرہ کا کہنا ہے کہ سنتِ فجر کو چھوڑ کر جماعت میں شرکت کرنا اولیٰ اور افضل ہے۔ تو ہم نظر و فکر سے دیکھتے ہیں کہ سب کا اتفاق اس بات پر ہے کہ اگر جماعت کھڑی ہوتے وقت گھر میں ہو اور جماعت کا علم ہوجائے اور سنت پڑھنے سے فوت جماعت کا خطرہ نہ ہو تو سنت پڑھ لینا اولیٰ اور افضل ہے۔
اور اس پر اجماع نہیں ہے کہ گھر میں سنت پڑھنے سے

سعی الی الفریضہ افضل واولیٰ ہے۔ اور تطوع کے اقسام میں سے سنت فجر کی تاکید بہت زیادہ آئی ہے۔ چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگرچہ تم کو گھوڑ سوار کے روند ڈالنے کا خطرہ کیوں نہ ہو تب بھی ان دونوں رکعتوں کو مت ترک کرو۔ اور جب اس تاکید کی وجہ سے گھر میں پڑھنا جائز ہے تو مسجد میں بھی جائز ہونا چاہیئے۔ اور ترک کرنا جائز نہ ہونا چاہیئے یہی نظر وقیاس کا تقاضا بھی ہے۔ اور یہی ہمارے علماء ثلٰثہ کا قول ہے

وَاللہُ تعالیٰ اَعلَمُ

بَابُ الصَّلٰوۃِ فی الثَّوبِ الواحِدِ

ایک کپڑے میں نماز پڑھنا کیسا ہے؟ اس مسئلہ کو سمجھانے کے لئے صاحب کتاب نے یہ باب باندھا ہے۔ اور اس باب میں معنیٰ خیز تین الفاظ بار بار آتے رہیں گے۔ **متوشحٌ۔ ملتحفٌ۔ مشتملٌ**

۱ **متوشح** باب افتعال سے ہے۔ اس کے معنیٰ اس طرح چادر لپیٹنا کہ ایک کنارہ بائیں ہاتھ کے نیچے سے لاکر دائیں مونڈھے پر ڈال دیا جائے۔ اور دوسرا کنارہ دائیں ہاتھ کے نیچے سے لاکر بائیں مونڈھے پر ڈال دیا جائے پھر دونوں کناروں کو سینہ پر لاکر

باندھ دیا جائے۔ کما فی النخب ص ۶۱/۲ نصف ثانی۔

۲ **ملتحف** باب افتعال سے ہے۔ اس کے معنی چادر اس طرح سے لپیٹ لینا کہ پورا بدن سر تا پا چھپ جائے۔

۳ **مشتمل**۔ باب افتعال سے ہے۔ اشتمال کے معنی۔ اس طرح چادر اوڑھ لی جائے کہ آسانی سے ہاتھ باہر نہ نکل سکیں اس کو اشتمال الصماء بھی کہا جاتا ہے۔ کما فی الفتح الملہم ص ۱۱۳/۲۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ یہاں پر تینوں کے ایک ہی معنے مراد ہیں۔ یعنی اول معنے مراد ہے کما فی النووی ص ۱۹۹/۱۔ اور یہی مفہوم **اشتمال الیھود** کا ہے۔ اور اسی مفہوم کے لئے لفظ **متعطف** اور **مخالف علیٰ طرفیہ** اور **مخالف علیٰ عاتقیہ** آتے رہیں گے۔

اب سنو تفصیل : ـــــــــــــ

اگر کسی کے پاس دو کپڑے موجود ہیں تو دو میں نماز پڑھنا بالاتفاق افضل اور اولیٰ ہے۔ اور اگر کسی کے پاس صرف ایک ہی کپڑا ہے تو اس کے لئے ایک کپڑے میں نماز پڑھنا بلا کراہت جائز ہے۔ اور اختلاف اس بارے میں ہے کہ اگر کسی کے پاس دو کپڑے موجود ہیں پھر بھی وہ ایک کپڑے میں نماز پڑھتا ہے تو کیا حکم ہے؟ تو اس بارے میں النخب الافکار نصف ثانی ص ۶۲/۲، ص ۶۶/۲، نووی ص ۱۹۹/۱ میں

دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام احمد بن حنبلؒ کی ایک روایت میں۔ اور امام مجاہد بن جبرؒ امام طاؤس بن کیسانؒ، امام ابراہیم نخعیؒ، عبداللہ بن وہب مالکیؒ، محمد بن جریر طبریؒ وغیرہ کے نزدیک ایسے شخص کے لئے ایک کپڑے میں نماز پڑھنا مکروہ تحریمی ہے جس کے پاس دو یا زیادہ کپڑے ہوں۔ اور اگر کسی کے پاس صرف ایک ہی کپڑا ہے تو بغیر اشتمال و التحاف کے لنگی کی جگہ پہن لیا کرے تو مکروہ نہ ہوگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر **فذھب الی ھذا قوم** کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ۔ امام شافعیؒ امام مالکؒ، اسحٰق بن راہویہؒ، حسن بصریؒ، محمد بن سیرینؒ، عامر شعبیؒ، سعید بن المسیبؒ محمد بن الحنفیہؒ، عطاء بن ابی رباحؒ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک، نیز امام احمد بن حنبلؒ کے ایک قول کے مطابق ایسے شخص کے لئے بھی ایک کپڑے میں نماز پڑھنا مکروہ تحریمی یا حرام نہیں ہے۔ جس کے پاس دو یا زیادہ کپڑے ہوں۔ بلکہ زیادہ سے زیادہ مکروہ تنزیہی ہو سکتا ہے۔ نیز ایک کپڑے والے کے لئے اشتمال بھی جائز ہے اتزار لازم نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر **وخالف فی ذالك اخرون الخ** کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اول کی دلیل

باب کے شروع کی روایات ہیں جن میں ایک کپڑے میں نماز پڑھنے سے سختی سے ممانعت آئی ہے۔ اور ممانعت کی روایات کو صاحب کتاب نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

روایت ۱ کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے حضرت امام نافعؒ کو دو کپڑے عطا کئے۔ اس کے بعد حضرت نافعؒ ایک کپڑے کو لپیٹ کے نماز پڑھنے لگے تو حضرت ابن عمرؓ نے کہا کہ کیا تمہارے پاس دو دو کپڑے نہیں ہیں ؟ تو حضرت نافعؒ نے فرمایا کہ کیوں نہیں ؟ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ اگر میں تم کو اس محلہ سے باہر کسی کام کے لئے بھیجوں تو دونوں پہنوگے یا نہیں ؟ تو فرمایا کہ ہاں ضرور پہنوں گا۔ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ زیادہ حقدار ہے کہ اس کے لئے زینت اختیار کی جائے یا انسان ؟ فرمایا کہ اللہ زیادہ حقدار ہے۔ تو فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ شخص یہودیوں کی طرح ایک کپڑا بدن پر لپیٹ کر نماز نہ پڑھا کرے جس کے پاس دو کپڑے ہوں بلکہ ایک کو تہبند اور دوسرے کو قمیص کی جگہ پہن لیا کرے۔ اور جس کے پاس صرف ایک کپڑا ہو وہ اس کو تہبند بنا کر نماز پڑھ لیا کرے۔ یہودیوں کی طرح اشتمال نہ کرے

لہذا مذکورہ روایات سے دو باتوں کی ممانعت ثابت ہوتی ہے ۱ ایک کپڑے میں نماز ۲ ایک کپڑے والے کا اشتمال۔

ص ۲۲۱ س ۱۳ وذکروا فی ذالک ما حدثنا ابن ابی داؤد قال ثنا زھیر بن عباد الخ سے تقریبًا پانچ سطروں میں یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ اوپر جو روایات پیش کی گئی ہیں ان میں امام نافع کو تردد ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرمایا تھا یا حضرت عمرؓ سے؟ اور یہاں سے ایسی روایات پیش فرماتے ہیں جن میں امام نافع کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعًا روایت کرنے میں کوئی تردد و شبہ نہیں ہوا ہے۔ ایسی روایت کو حضرت امام نافعؒ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

سند ۱ حضرت موسیٰ بن عقبہؒ سے۔
سند ۲ حضرت توبہ عنبریؒ سے۔

لہذا اب اوپر کی روایات میں جو شبہ و تردد تھا وہ دور ہو چکا اور حدیث شریف قابلِ جرح نہ ہو گی اور قابل استدلال ہو گی۔

جواب ص ۲۲۱ س ۱۹ قیل لھم فقد روی عن ابن عمر غیر نافع عن ابن عمرؓ عن عمر لا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ سے تقریبًا سات

سطروں میں فریق اول کے اس دعویٰ کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ موسیٰ بن عقبہؒ اور توبہ عنبریؒ کے طریق سے امام نافعؒ کی روایت کو مرفوعاً پیش کر کے فریق اول نے بڑی خوشی کا اظہار کیا تھا اور یہ سمجھ لیا تھا کہ اب مدعیٰ مبرہن ہو چکا ہے ہم کو یہ مسلّم نہیں ہے۔ کیونکہ اگرچہ امام نافع سے حضرت ابن عمرؓ کی روایت مرفوعاً ثابت ہوتی ہے لیکن حضرت سالم بن عبداللہ امام نافع سے اثقہ اور احفظ ہیں۔ وہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت کو مرفوع نہیں قرار دیتے بلکہ حضرت عمرؓ پر موقوف قرار دیتے ہیں۔ نیز حضرت ابن عمرؓ کی روایت کو امام نافع کے طریق سے حضرت امام مالکؒ نے بھی نقل فرمائی ہے۔ اور امام مالکؒ نے حضرت ابن عمرؓ پر موقوف قرار دی ہے۔ اور حضرت امام مالک، موسیٰ بن عقبہؒ اور توبہ عنبریؒ کے مقابلہ میں زیادہ ثقہ اور احفظ ہیں لہٰذا امام نافع کے مقابلہ میں حضرت سالم بن عبداللہ کی روایت کو۔ اور توبہ عنبری اور موسیٰ بن عقبہ کے مقابلہ میں امام مالکؒ کی روایت کو ترجیح حاصل ہوگی جس کا انکار تم کبھی نہیں کر سکتے۔

اب بتلاؤ کہ تمہاری خوشیاں کہاں گئیں۔

لہٰذا فصل اوّل کی کوئی روایت ایسی نہیں ہے کہ جس پر کلام نہ کیا جا سکتا ہو کہ جو روایت مرفوع ہے وہ اثقہ اور حفّاظِ حدیث کی روایت کے خلاف اور ایسی نہیں ہے وہ مرفوع نہیں بلکہ ابن عمرؓ یا حضرت عمرؓ پر موقوف

ہے۔ لہذا مذکورہ روایات میں سے کوئی روایت ایسی نہیں ہے کہ جس کو اختلافی مسئلہ میں بطور استدلال پیش کی جاسکتی ہو۔ لہذا نہ ایک کپڑے میں نماز کی ممانعت ثابت ہوگی اور نہ ہی ایک کپڑے والے کیلئے مذکورہ روایات سے اشتمال اور توشیح وغیرہ کی ممانعت ثابت ہوگی۔

فریق ثانی کے دلائل

فریق ثانی کی طرف سے اپنے مدعیٰ کے ثبوت میں تین دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ ص ۲۲۱ س ۲۶ واحتجوا فی ذالک بما حدثنا محمد بن عمرو بن یونس الخ سے تقریباً ۲۴، چوبیس سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ایک کپڑے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کی اجازت مرحمت فرمائی ہے اگرچہ نمازی کے پاس زائد کپڑے کیوں نہ ہوں۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان بہت سی مرفوع روایات سے ثابت ہے۔

اور فریق اول نے دو دعوے کئے تھے ۱ ثوب واحد میں نماز کی ممانعت ۲ اشتمال ثوب کی ممانعت۔ اب مذکورہ روایات کے ذریعہ ان کا پہلا دعویٰ باطل ہو جائے گا۔ اور صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایات کو چھ صحابہ سے تیرہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے

صحابی ۱: حضرت ابو ہریرہؓ سے چھ سندوں کیساتھ۔
صحابی ۲: حضرت طلق بن علیؓ سے دو سندوں کیساتھ۔
صحابی ۳: حضرت جابر بن عبداللہ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۴: حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے دو قسم کی روایات ہیں ۱۔ ممانعت کی جیسا کہ فصل اول میں گذر چکی ہیں۔ ۲۔ اباحت کی۔ اور اباحت کی روایت کی تائید میں دوسرے صحابہ کی مرفوع روایات بھی موجود ہیں۔ اس لئے اباحت کی روایت کو ترجیح حاصل ہوگی۔

صحابی ۵: حضرت عمر بن ابی سلمہؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۶: حضرت سلمہ بن الاکوعؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

یہ سب مرفوع روایات ہیں جن میں زائد کپڑے موجود ہونے کے باوجود ایک کپڑے میں نماز کی اجازت ہے۔ لہذا فصل اول کی روایات نہی تنزیہی پر، اور فصل ثانی کی روایات بیان جواز پر محمول ہوں گی۔

حل عبارت حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ۳، اور حضرت جابرؓ کی روایت میں المشجب

کا لفظ آیا ہے۔ مشجب کہا جاتا ہے لکڑیوں سے بنا ہوا اسٹینڈ کو جس پر کپڑے لٹکاتے جاتے ہیں۔ حضرت سلمہ بن الاکوع کی روایت میں انی اعالج الصید فاصلی فی القمیص الواحد کی عبارت آئی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ میں شکار کھیلنے کے لئے جاتا ہوں اور وہاں صرف ایک قمیص میں نماز پڑھتا ہوں۔

زرہ ولو بشوکۃ۔ یعنی اس کو سی دو یا باندھ دو۔ اگرچہ کانٹے سے کیوں نہ ہو تا کہ ستر کھل جانے کا خطرہ نہ رہے

روایات کا ماحصل

ص۲۲۲ س۱۷ ففی ھذہ الآثار اباحۃ الصلوٰۃ فی الثوب الواحد الخ سے تقریباً چار سطروں میں یہ نتیجہ مرتب فرماتے ہیں کہ فصل اول کی روایات ممانعت پر دال ہیں۔ اور فصل ثانی کی روایات زائد کپڑے کی موجودگی اور عدم موجودگی دونوں حال میں ایک کپڑے میں نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور یہ اس لئے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ ہم میں سے کوئی ایک کپڑے میں نماز پڑھ سکتا ہے؟ تو جواب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلق فرمایا۔ کہ کیا ہر ایک کو ہمیشہ دو کپڑے میسر ہو سکتے ہیں؟ یعنی دو کپڑوں

کی کوئی پابندی نہیں ہے لہذا حکم عام ہے کہ اگر اس شخص کے حق میں مکروہ تحریمی ہو جائے جو دو کپڑوں پر قادر ہے تو اس کے حق میں بھی مکروہ تحریمی ہوگا جو دو پر قادر نہیں ہے۔ لہذا دونوں کے حق میں حکم جواز یکساں ثابت ہوگا۔ البتہ زیادہ سے زیادہ صاحب حیثیت کے حق میں مکروہ تنزیہی ہو سکتا ہے۔ یہاں ایک لفظ **الاعواز** آیا ہے اس کے معنے بدحالی اور ناداری کے ہیں۔

دلیل ۲ ص ۲۲۲ س ۲۰ ثم اردنا ان ننظر کیف ینبغی ان یفعل

بالثوب الواحد الخ سے تقریباً تینتیس ۳۳ سطروں میں فریق اول کے دوسرے دعوے کے خلاف دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ان کا دوسرا دعویٰ یہ تھا کہ اگر صرف ایک کپڑا ہے تو اس کو تہبند کی جگہ پہننا چاہئے بطور اشتمال اور توشح کے پہننا ممنوع ہے یہ ہم کو مسلّم نہیں ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود ایک کپڑے کو اشتمال کرکے نماز ادا فرمائی ہے۔ اور اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو اشتمال کی ترغیب دی ہے اس لئے کہ اشتمال زیادہ ساتر ہے۔ نیز یہاں اشتمال سے اشتمال الصما مراد نہیں ہے جس کے معنے ہم نے باب کے شروع میں بتلادیا ہے۔ صاحب کتاب نے جواز اشتمال

پر قولی اور فعلی روایات کو آٹھ صحابہ سے تیرہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱: حضرت ام ہانی رضؓ سے چار سندوں کے ساتھ۔ ان کی روایت میں سکیت بمعنی پانی بہانا مخالفاً بمعنی اشتمال کے ہیں۔

صحابی ۲: حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۳: حضرت عمار بن یاسر رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۴: حضرت ابوسعید خدری رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۵: حضرت جابر رضؓ سے چار سندوں کے ساتھ۔ ان کی روایت ۲ میں فلیتعطف بہ کا لفظ آیا ہے۔ اس کے معنی بھی اشتمال کے ہیں۔

صحابی ۶: حضرت عمر بن ابی سلمہ رضؓ سے غیر مرتب طور پر تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۷: حضرت انس رضؓ سے ایک سند کے ساتھ

صحابی ۸: حضرت ابوہریرہ رضؓ سے ایک سند کیساتھ

ان تمام روایات میں زائد کپڑے کی موجودگی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک کپڑے کو اشتمال کرکے نماز پڑھنا ثابت ہے۔ اس لئے نہ ایک کپڑے میں نماز مکروہ تحریمی ہوگی اور نہ ہی اشتمال کرنے میں

اشکال یہاں ایک سوال مقدر پیدا ہوتا ہے کہ مذکورہ روایات میں مطلقاً اشتمال کی اجازت ہے۔ اور اگر کپڑا چھوٹا ہو کہ تہبند کر کے پھر اوپر کے حصہ پر اشتمال کی گنجائش نہ ہو تو کیا بغیر تہبند کر کے صرف اشتمال کر سکتا ہے؟

جوابات

اس کے دو جوابات دیئے جاتے ہیں۔

جواب ۱ ص ۲۲۳/۱ وقد ذکرنا ذالك فی بعض هذه الاحادیث الخ سے تقریباً دس سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ مذکورہ روایات دو احتمال رکھتی ہیں۔

۱: کپڑا کافی بڑا ہو جو ازار، اور اشتمال دونوں کے لئے کافی ہو

۲ بڑے اور چھوٹے دونوں طرح کے کپڑے یہاں مراد ہیں لیکن دونوں احتمالوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کے لئے دلیل شرعی کی ضرورت ہے۔ چنانچہ ہمیں ایسی روایت مل گئی ہے کہ جس سے صاف طور پر بڑا کپڑا مراد ہونا واضح ہوتا ہے۔ لہذا اگر کپڑا بڑا ہے تو ازار کے ساتھ ساتھ اشتمال بھی کرنا چاہئے اور اگر کپڑا چھوٹا ہے تو صرف ازار کرے گا۔ اس مفہوم کو ثابت کرنے کے لئے ہمارے پاس دو قسم کی روایات

آئی ہیں۔

قسم ۱ وہ روایات جن کی عبارت النص سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر بڑا کپڑا ہو تو ازار کے ساتھ اشتمال بھی کرے گا۔ اور اگر چھوٹا کپڑا ہو تو صرف ازار کرے گا جیسا کہ حضرت جابرؓ کی روایت سے ثابت ہے۔

قسم ۲ وہ روایات ہیں جن کی دلالۃ النص سے ثابت ہوتا ہے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک کپڑے میں نماز نہ پڑھی جائے جبتک کپڑا کا زائد حصہ دونوں مونڈھوں پر نہ ہو۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ دونوں مونڈھوں پر ڈال کر اشتمال کا حکم اس وقت ہے کہ جب کپڑا ازار، اور اشتمال دونوں کام کے لئے کافی ہو ورنہ صرف ازار کا حکم ہوگا۔ لہذا فصل اول کی روایات میں بغیر اشتمال ازار کا جو حکم ہے وہ اس وقت ہے جب کپڑا چھوٹا ہو۔

اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے حضرت ابو ہریرہ رضؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

جواب ۲ ص ۲۲۴ س ۲ وقد جاء عنہ ایضاً انہ نہی ان یصلی الرجل فی السراویل وحدہ لیس علیہ غیرہ الخ سے تقریباً چار سطروں میں یہ جواب

دیا جاتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تنہا پائجامہ میں نماز نہ پڑھی جائے جب تک اس کے اوپر دوسرا کپڑا نہ ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان اس وقت پر محمول ہے جب پائجامہ کے علاوہ دوسرا کپڑا بھی موجود ہو، ورنہ صرف ایک پائجامہ میں نماز درست ہو جائے گی۔ اس کی دلالۃ النص سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر بڑی چادر ہو تو ازار و اشتمال دونوں کا حکم ہے۔ ورنہ صرف ازار کا حکم ہے۔

دلیل ۳ وقد رویت عن اصحابہ فی ذالک اٰثار الخ ص ۲۲۴/۱

سے آخیر باب تک یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ بہت سے صحابہ کا عمل بھی ایک کپڑے میں نماز پڑھنے پر ثابت ہے۔ اور بطور نظیر صاحب کتاب چار روایات پیش فرماتے ہیں۔

۱ حضرت سہل بن سعد رضؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صحابہ کی ایک جماعت صرف ایک کپڑے میں نماز کے لئے حاضر ہوتی تھی اور وہ کپڑے اپنی گردنوں پر باندھے ہوتے تھے۔

۲ ابو عامر سلیم رضؓ فرماتے ہیں کہ حضرت صدیق اکبر رضؓ کی خلافت کے زمانہ میں تقریبًا سات ماہ ان کے ساتھ نماز کا اتفاق ہوا۔ تو اکثر لوگوں کو صرف ایک کپڑے میں نماز پڑھتے ہوئے دیکھا جس کو بردۃ کہا جاتا ہے۔ بُرد بمعنی چادر کے ہیں

۴ حضرت خالد بن الولیدؓ نے جنگ یرموک کے موقع پر صحابہ کرام کو صرف ایک کپڑے میں نماز پڑھائی ہے اور اس کپڑے سے انہوں نے ازار کے ساتھ ساتھ اشتمال کا بھی کام لیا ہے. تو ان تمام روایات میں حضرات صحابہ کرام کا ایک کپڑے میں نماز پڑھنا ثابت ہے۔ اور یہ روایات فصل اول میں حضرت عمرؓ کی روایات کے مقابلہ میں زیادہ اولیٰ اور افضل ہوں گی۔ اس لئے کہ ان روایات کی موافقت میں تواتر سند کے ساتھ مرفوع روایات موجود ہیں۔ اور یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے۔

باب الصلوٰۃ فی اعطان الابل

اعطان عطن کی جمع ہے۔ اسی طرح معاطن معطن کی جمع ہے۔ دونوں کے معنے اونٹوں کے باڑے کے ہیں۔

اب اس باب کے تحت زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ اونٹوں کے باڑے میں نماز پڑھنا کیسا ہے؟ تو اس بارے میں بذل المجہود ج ۱ ص ۲۷۷، نیل الاوطار ج ۲ ص ۲۴، النخب الافکار ج ۲ نصف ثانی ص ۱۰۸ میں قدرے فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام احمد بن حنبلؒ، اسحٰق بن راہویہ، حسن بصریؒ، ابو ثورؒ وغیرہ کے نزدیک اونٹوں کے باڑے میں نماز مکروہ تحریمی

ہے، نیز امام احمد بن حنبلؒ کی ایک روایت کے مطابق نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر **قال ابو جعفر فذھب قوم (۱) الخ** کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرات حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک اونٹوں کے باڑے میں نماز مکروہ نہیں ہے بلکہ جائز ہے یہی لوگ کتاب کے اندر **وخالفھم فی ذالک آخرون الخ** کے مصداق ہیں۔

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع کی روایات ہیں جن میں اونٹوں کے باڑے میں نماز کی ممانعت موجود ہے اور ممانعت کی روایات کو صاحب کتاب نے چھ صحابہ سے سات سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱: حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۲: حضرت اسید بن حضیرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۳: حضرت براء بن عازبؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۴: حضرت ابوہریرہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۵: حضرت جابر بن سمرہؓ سے دو سندوں

کے ساتھ۔

صحابی ۶: حضرت عبد اللہ بن مغفلؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان تمام صحابہ کی روایات سے اونٹوں کے باڑے میں نماز کی ممانعت ثابت ہے اس لئے کم ازکم مکروہ تحریمی قرار دینا لازم ہوگا۔

حلِّ عبارت

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت میں چند الفاظ حل طلب ہیں

المزبلة بمعنی کوڑا خانہ۔ **المجزرة** بمعنی اونٹوں کا مذبح۔ **المقبرة** بمعنی قبرستان۔ **قارعة الطريق** بمعنی بیچ راستہ، اور سرِ راہ، **معاطن** معطن کی جمع ہے بمعنی اونٹوں کا باڑہ۔

حضرت اسید بن حضیر کی روایت میں **مرابض الغنم** کا لفظ آیا ہے۔ مرابض مربض کی جمع ہے بمعنی بکریوں کا باڑہ۔

حضرت جابر بن سمرہؓ کی روایت میں **مباءات الغنم** اور **مباءات الابل** کا لفظ آیا ہے۔ **مباءات** **مباءة** کی جمع ہے۔ جانور کا گھر یعنی باڑہ۔

جوابات

فریق اول کی دلیل کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔ لیکن صاحب کتاب ان میں سے معتبر قسم کے

دو جوابات پیش فرماتے ہیں۔

جواب ۱ ص ۲۲۵ س ۳ فقال قوم اصحاب الابل من عادتهم

التفوط بقرب ابلهم الخ سے تقریباً تین سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اونٹ والوں کی عادت یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنے اونٹوں کی بغل میں بیٹھ کر پائخانہ، پیشاب کیا کرتے ہیں۔ تاکہ اس کے ذریعہ پردہ حاصل ہوجائے۔ اسی طرح اونٹوں کے باڑے میں پیشاب کرتے ہیں۔ اور بکریوں کے باڑے میں ایسا نہیں کرتے بلکہ اس کو صاف ستھرا رکھتے ہیں۔ لہذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو ممانعت فرمائی ہے وہ اس لئے نہیں ہے کہ مطلق اونٹوں کے بارے میں نماز ممنوع ہے بلکہ اس لئے ہے کہ وہ مقامِ نجاست ہے اور مقامِ نجاست میں نماز ہر حال میں ہر جگہ ناجائز اور ممنوع ہے۔ اس میں اونٹوں کے باڑے کی کوئی خصوصیت نہیں ہے۔ اور بکریوں کا باڑہ چونکہ مقامِ نجاست نہیں ہے اس لئے وہاں نماز جائز ہے۔ اسی کو حضرت شریک بن عبداللہ وغیرہ نے معتبر قرار دیا ہے۔

جواب ۲ ص ۲۲۵ س ۶ وقال یحیی بن آدم الخ

سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اونٹ کینہ پرور جانور ہوتا ہے۔ کبھی موقع پاکر انسان پر اچانک حملہ کر بیٹھتا ہے اور جس پر حملہ کر دیتا ہے اسے بالکل جان سے مار ڈالتا ہے۔ اسی وجہ سے اونٹ کے

بارے میں کہا گیا ہے فانھا جنٌ من جنٍّ خُلِقَتْ۔ یعنی اونٹ سرکش جن ہے اس کو جنات وشیاطین سے پیدا کیا گیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اونٹوں میں جنات وشیاطین کے صفات پائے جاتے ہیں۔ نیز اونٹوں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ الابل اوابد کا وابد الوحش۔ اوابد، ابدۃ کی جمع ہے جانور کا بدک جانا۔ یعنی وحشی جانوروں کی طرح اونٹ انسان سے بدک جاتا ہے اور حملہ کیا کرتا ہے۔ اس خطرہ کی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ممانعت فرمائی ہے۔ باقی کوئی اور وجہ نہیں ہے۔ حضرت خلاد بن محمدؒ فرماتے ہیں کہ امام یحی بن آدمؒ نے نجاست اور خطرۂ جان دونوں کو ممانعت کی علت قرار دی ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے تین دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ ص۲۲۵/۱۲ حدثنا فھد قال ثنا محمد بن سعید الخ سے

تقریباً چھ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بسا اوقات اپنے اونٹ کے پاس جاکر اونٹ کی طرف ہوکر نماز پڑھا کرتے تھے۔ لہذا اگر ممنوع ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم خود کیسے پڑھتے۔ لہذا غور کرنے کی ضرورت ہے کہ کیوں

ممانعت فرمائی ہے؟ تو ثابت ہوگا کہ انھیں وجوہات کی بناء پر ممانعت فرمائی ہے جو ہم نے یحیٰی بن آدمؒ اور شریک بن عبد اللہ کے حوالہ سے پیش کر دیا ہے۔

اور جواز کی روایات کو صاحب کتاب نے دو صحابہ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱: حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۲: حضرت عبادہ بن صامتؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

حضرت عبادہؓ کی روایت میں مغنم کا لفظ آیا ہے۔ مغنم، غنیمۃ کی جمع ہے ــــ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مالِ غنیمت کے اونٹ کی طرف ہو کر نماز پڑھائی ہے فاخذ قرادۃ من البعیر۔ قرادہ بمعنی ٹکڑا۔ عینی کے نسخہ میں بجائے قرادہ کے وبرۃ ہے۔ یعنی اونٹ کے گوشت کا ٹکڑا مطلب یہ ہے کہ مالِ غنیمت میں سے علاوہ خمس کے میرے لئے جائز نہیں ہے اور اشارہ سے فرمایا کہ یہاں تک کہ اتنا سا ٹکڑا بھی ناجائز ہے۔ اور خمس بھی میں آپ لوگوں میں واپس کرتا ہوں تا کہ بعض مصالح میں کام آ جائے۔

توجیہِ فاسد

ص ۲۲۵ س ۱۷ واحتمل ان تکون الکراھۃ

لعلة ما یکون من الابل فی معاطنها من ارواثها وابوالها الخ سے تقریباً آٹھ

سطروں میں ان لوگوں کی توجیہ فاسد قرار دیتے ہیں جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ ممانعت کی علت یہ ہے کہ اونٹوں کے باڑے مینگنی کی وجہ سے ناپاک اور نجس ہوتے ہیں۔ اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ممانعت فرمائی ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ توجیہ فاسد اور توجیہ القول بما لا یرضٰی بہ القائل کے قبیل سے ہے۔ اس لئے کہ جن لوگوں کے نزدیک اونٹوں کا پیشاب و پاخانہ ناپاک و نجس ہے ان کے نزدیک بکریوں کا پیشاب و روث بھی ناپاک و نجس ہے۔ اور جن کے نزدیک بکریوں کا پیشاب و پاخانہ پاک ہے ان کے نزدیک اونٹوں کا پیشاب و پاخانہ بھی پاک و طاہر ہے مثلاً حضرت امام ابو حنیفہؒ، و ابو یوسفؒ، و امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک دونوں کا فضلہ ناپاک و نجس ہے۔ اور حضرت امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ امام محمد بن حسن شیبانیؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، سفیان ثوریؒ، امام ابراہیم نخعیؒ وغیرہ کے نزدیک دونوں کا فضلہ پاک ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ بکری اور اونٹ کے فضلہ کا حکم سب کے نزدیک ایک درجہ کا ہے لہذا اگر اونٹوں کے باڑے میں بول و روث کی وجہ سے نماز ناجائز ہے تو بکریوں کے باڑے میں بھی ناجائز ہونا چاہیئے۔ اور اگر بکریوں کے باڑے میں جائز ہے تو

اونٹوں کے باڑے میں بھی جائز ہونا چاہیے۔ لہذا یہ توجیہ فاسد اور مردود ہو گی۔ بلکہ وہی توجیہ مراد ہو سکتی ہے جو ماقبل میں حضرت شریک بن عبداللہ اور یحیی بن آدم سے نقل کی گئی ہے

دلیل ۲، نظر طحاوی ص ۲۲۵ س ۲۵ واما حکم ذالك من طریق

النظر الخ سے تقریباً چار سطروں میں یہ عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ بکریوں کے باڑے میں نماز کے جواز میں اختلاف نہیں اور اونٹوں کے باڑے میں اختلاف ہے۔ تو ہم پر ضروری ہے کہ ہم دونوں کے گوشت پر غور کر کے اصل حکم سمجھیں کہ اونٹ کا گوشت حلت و طہارت میں بالکل بکری کے گوشت کی طرح، اور اونٹ کا پیشاب بھی طہارت ونجاست میں بالکل بکری کے پیشاب کی طرح ہے۔ لہذا اس قیاس و نظر کا تقاضا یہ ہو گا کہ جو حکم بکریوں کے باڑے میں نماز کا ہے۔ وہی اونٹوں کے باڑے میں نماز کا حکم ہو گا۔ لہذا جس طرح بکریوں کے باڑے میں نماز جائز ہے اسی طرح اونٹوں کے باڑے میں بھی جائز ہو گی۔ یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے۔

البتہ جن روایات میں ممانعت آئی ہے وہ بعض خارجی علتوں کی بناء پر ہے جو ماقبل میں گذر چکی ہے

دلیل ۳، ص ۲۲۵ س ۲۸ وقد حدثنا یزید بن سنان الخ سے آخیر باب تک

یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ امام سعید بن ابی مریمؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن نافعؒ کا رسالہ حضرت لیث بن سعدؒ کے پاس پہونچا جس میں یہ تھا کہ اونٹوں کے باڑے میں نماز مکروہ ہے۔ حالانکہ یہ مطلقاً کہنا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنی سواری کے اونٹ پر نماز پڑھنا صحیح روایات سے ثابت ہے۔ جب اونٹ کے اوپر نماز جائز ہے تو اونٹ کے باڑے میں ناجائز ہونے کی کیا وجہ ہے؟ نیز خود حضرت ابن عمرؓ اور دیگر صحابہ اپنے اونٹ کو قبلہ کی طرف کھڑا کرکے اس کی طرف نماز پڑھا کرتے تھے۔ اس لئے مطلقاً اونٹوں کے باڑے میں نماز کی ممانعت ثابت نہیں ہوسکتی۔ ہاں البتہ خارجی علتوں کی وجہ سے ممنوع ہوسکتی ہے، جو ما قبل میں ثابت ہوچکی ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

بابُ الامام یفوتہ صلوٰۃ العید هل یصلیها من الغد ام لا؟

اس باب کے تحت دو مسئلے زیر غور ہیں۔

۱ نماز عید کا کیا حکم ہے؟ ۲ نماز عید اگر فوت ہوجائے تو قضا کا کیا حکم ہے؟

مسئلہ ۱ عید کی نماز فرض، واجب، سنت کیا حکم رکھتی ہے؟ تو اس بارے میں

نووی صفحہ ۲۸۹/۱، فتح الملہم صفحہ ۴۲۴/۲ میں تین مذاہب نقل

کیے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام احمد بن حنبلؒ اور بعض شوافع کے نزدیک صلوٰۃ العیدین فرض کفایہ ہے۔

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے۔ یہی قول راجح ہے۔ کما فی الدر المختار کراچی ص۱۶۶ ج۲، بدایع ص۲۷۵ ج۱ اور ہدایہ میں وجوب کا قول نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ جہاں سنت کہا گیا ہے وہاں الوجوب الثابت بالسنۃ مراد ہے۔

مذہب ۳ امام مالکؒ، امام شافعیؒ وغیرہ کے نزد سنت مؤکدہ ہے۔ اور حنفیہؒ کے نزدیک صاحبین کی طرف منسوب کر کے جو سنت کہا جاتا ہے وہاں ماثبت بالسنۃ مراد ہے۔ کما فی البدائع ص۲۷۵ ج۱۔

مسئلہ ۲ اگر عید کی نماز چاند کی خبر دیر میں آنے یا کسی اور وجہ سے یوم اول میں وقت کے اندر نہ پڑھ سکے تو یوم ثانی میں قضا کر سکتا ہے یا نہیں؟ یہی یہاں پر زیر بحث مسئلہ ہے تو اس سلسلہ میں النخب الافکار جلد ثالث نصف ثانی ص۱۱۷ تا ص۱۱۸، بذل المجہود ص۲۱۱ ج۲ میں دو مذہب نقل کیے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام ابو یوسفؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام سفیان ثوریؒ
اسحاق بن راہویہؒ، ابن المنذرؒ وغیرہ کے نزدیک اگر رویت ہلال کی خبر طریق موجب سے وقت کے اندر اندر موصول نہ ہو سکے اور زوال کے بعد حاصل ہو جائے یا کسی عذر شدید کی وجہ سے سب لوگ نماز نہ پڑھ سکے تو دوسرے روز وقت پر قضا کر سکتے ہیں۔ اور اگر دوسرے روز بھی نہ پڑھ سکے تو تیسرے روز قضا کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ نماز عید مخصوص وقت کے ساتھ خاص ہے تو ضابطہ کے مطابق دوسرے روز بھی قضا جائز نہ ہونا چاہیئے لیکن دوسرے روز میں جواز کے لئے نص حدیث وارد ہو چکی ہے اس لئے جائز ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر **قال ابو جعفر فذهب قوم الى هذا** الخ کے مصداق ہیں

مذہب ۲ حضرت امام شافعیؒ، امام مالکؒ ابو ثورؒ وغیرہ کے نزدیک کسی بھی عذر یا بغیر عذر کے یوم اول کے زوال سے قبل نہ پڑھ سکے تو یوم اول میں بعد الزوال یا یوم ثانی میں قضا جائز نہیں ہے۔ اور حضرت امام طحاویؒ اس قول کو حضرت امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب فرماتے ہیں نیز خود امام طحاویؒ کا رجحان بھی اس کی طرف ہے یہی لوگ کتاب کے اندر **وخالفهم فى ذالك اخرون** الخ کے مصداق ہیں۔ لیکن کتب احناف میں

حضرت امام ابو حنیفہؒ کا یہ قول کہیں نہیں ملتا کہ عذر شدید کے باوجود یوم ثانی میں قضا جائز نہیں ہے۔ چنانچہ بدائع الصنائع ص۲۷۶ ج۱ ہدایہ ص۱۵۴ ج۱ میں مطلقاً حنفیہ کا مسلک نقل کیا گیا ہے کہ عذر کی وجہ سے اگر سب لوگ مع امام کے یوم اول میں نماز نہ پڑھ سکے تو یوم ثانی میں قضا کریں گے۔ لیکن یہاں حل کتاب کے پیش نظر دلائل قائم کر کے بحث کرنا ہے۔

دلائل

فریق اول کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع کی روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ۲۹ رکو چاند نظر نہیں آیا اور لوگوں نے روزہ رکھ لیا پھر زوال کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس شرعی شہادت پہونچی۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ توڑوا دیا۔ اور دوسرے روز صحابہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عید کی نماز قضا پڑھائی ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ عذر کی وجہ سے یوم ثانی میں قضا جائز ہے۔

جواب

ص۲۲۶ س۹ وکان من الحجۃ لهم فی ذالك ان الحفاظ ممن روی هذا الحدیث عن هشیم الخ سے تقریباً تیرہ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ مذکورہ روایت کا مدار حضرت

امام ہشیم بن بشیر سلمیؒ پر ہے اور وہ مدلس ہیں۔ اور انکی روایت دو طریق سے مروی ہے ١ عبداللہ بن صالحؒ کے طریق سے۔ ٢ یحییٰ بن حسانؒ، اور سعید بن منصورؒ کے طریق سے۔ اور عبداللہ بن صالحؒ حفاظ حدیث اور ائمہ جرح و تعدیل میں سے نہیں ہیں۔ اور امام یحیی بن حسان اور امام سعید بن منصورؒ دونوں حفاظ حدیث اور ائمہ جرح و تعدیل میں سے ہیں۔ لہٰذا جہاں تک یحیی بن حسانؒ اور سعید بن منصورؒ، ہشیمؒ کی تدلیس کے مقام کو سمجھتے ہیں وہاں تک عبداللہ بن صالح نہیں سمجھ سکتے۔ اور ہشیم بن بشیر کی روایت جو عبداللہ بن صالحؒ کے طریق سے مروی ہے اس میں عید کی نماز یوم ثانی میں قضا کرنے کی صراحت موجود ہے اور یحییٰ بن حسّان اور سعید بن منصورؒ کے طریق سے جو مروی ہے اس میں نماز عید کی قضاء کی صراحت نہیں ہے بلکہ صرف صحابہ کو لے کر عید گاہ تک جانا ثابت ہے۔ نماز کا ذکر نہیں ہے۔ اس لئے ہشیمؒ کی اصل روایت میں یہ ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کو نماز کے لئے نہیں لے گئے تھے بلکہ وہاں جا کر محض دعاء کرنے اور اغیار کے سامنے شوکت اسلام کا مظاہرہ کرنے کے لئے لے گئے تھے۔ لہٰذا ہشیم بن بشیر سلمیؒ کی روایت سے قضاء عید ثابت نہیں ہوسکتی۔

چنانچہ حضرت ام عطیہؓ کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

ان لوگوں کو بھی عیدگاہ جانے کا حکم فرماتے تھے جن کے لئے نماز پڑھنا جائز نہیں ہے۔ مثلاً حائضہ اور نفساء عورت وغیرہ اور جو نماز پر قدرت نہیں رکھتے تھے وہ نماز سے الگ رہا کرتے تھے۔ لیکن مسلمانوں کے ساتھ خیر و برکت اور دعاء میں شرکت کیا کرتے تھے۔

اور جب یہ بات ثابت ہوگی کہ عیدگاہ جانے کا مقصد صرف نماز عید نہیں ہوتی ہے بلکہ شوکتِ اسلام اور اجتماعی دعاء بھی مقصود ہوتی ہے۔ اور نماز عید کے لئے وقت معین ہے۔ اور شوکتِ اسلام کے اظہار کے لئے کوئی وقت معین نہیں ہے۔ اور عید کے موقع پر شوکتِ اسلام کا اظہار کرنا ــ لیکن اب جب یوم اول میں نماز عید فوت ہوگئی تو یوم ثانی میں عیدگاہ جانے کا دوسرا مقصد (شوکت اسلام) کا مظاہرہ حاصل کرنے کے لئے صحابہ کو لے کر نکلے تھے۔ نماز عید کے لئے نہیں نکلے تھے۔ لہٰذا اب تمہاری دلیل قابلِ اعتناء نہ ہوگی۔ ذوات الخدور۔ الخدور، خدر کی جمع ہے بمعنی چادر اور دوپٹہ کے ہیں۔ پردہ نشین عورتیں یہاں مراد ہیں۔

فریق ثانی کی دلیل نظر طحاوی

ص۲۲۶ / ۲۲ وقد روی ھذا الحدیث شعبۃ عن ابی بشر کما رواہ سعید

وبحتی کمارواہ عبد اللہ بن صالح
سے اخیر باب تک عقلی دلیل روایت کی روشنی میں
پیش کی جاتی ہے کہ حفاظ حدیث کی روایت میں
نماز عید کا ذکر نہیں ہے۔ اور غیر حافظ حدیث کی روایت
میں نماز کا ذکر ہے تو حفاظ کی روایت کو ترجیح ہونی
چاہیئے۔ پھر ہم نے غور و خوض کر کے دیکھا کہ نماز کل دو
قسموں پر ہیں۔

قسم ۱ صلوٰۃ دھریہ۔ جو ہر زمانہ میں ہمیشہ
پڑھنا لازم ہے اس کا وقت اوقات
ممنوعہ کے علاوہ سب ہیں۔ لہذا اگر اپنے اصل وقت
سے فوت ہو جائے تو اوقات ممنوعہ کے علاوہ ہر وقت
قضا کرنا جائز ہے جیسا کہ صلوات خمسہ۔

قسم ۲ صلوٰۃ مقید بالوقت المخصوص جو ہر
وقت نہیں پڑھ سکتے۔ بلکہ اسکے
لئے مخصوص وقت ہے۔ اس کے علاوہ باقی کسی اور
وقت میں اس کا پڑھنا جائز نہیں ہے۔ لہذا اگر وقت
نکل جائے تو اسی روز وقت نکلنے کے بعد یا اس کے بعد
دوسرے روز اس کی قضا جائز نہیں ہے جیسا کہ
جمعہ کی نماز۔

اب اس تقریر سے ہمارے سامنے ایک ضابطہ
اور کلیہ آجاتا ہے کہ ہر وہ نماز جو اپنے اصل وقت سے
فوت ہو جائے اور بقیہ یوم میں اس کی قضا جائز
نہیں ہے تو اس کا یوم ثانی میں قضا کرنا بھی جائز

نہیں ہے جیسا کہ جمعہ کی نماز۔ اور ہر وہ نماز جو اپنے اصل وقت سے فوت ہو جائے اور اسی دن بقیہ یوم میں اس کی قضا کرنا جائز ہے تو یوم ثانی میں بھی اس کی قضا جائز ہے جیسا کہ نماز پنجگانہ۔ اور یہ کلیہ متفق علیہ ہے۔ اب نماز عید پر غور کرنا ہے کہ یہ کس کے مشابہ ہے توسب کا اتفاق اس پر ہے کہ نماز عید خاص وقت کے ساتھ مخصوص ہے کہ وہ وقت یوم عید میں زوال سے پہلے پہلے ہے۔ اور جب اصل وقت یعنی قبل الزوال نہ پڑھ سکے اور فوت ہو جائے تو بعد الزوال اس کی قضا بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ تو اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اس کے بعد دوسرے اور تیسرے روز بھی اس کی قضا جائز نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ جس نماز کا دوسرے یا تیسرے روز قضا کرنا جائز ہے اس کا یوم اول کے بقیہ حصہ میں بھی قضا کرنا جائز ہے۔ اور جس کا یوم ثانی میں قضا کرنا جائز نہیں ہے اس کا یوم اول کے بقیہ حصہ میں بھی قضا کرنا جائز نہیں ہے۔

اور جب نماز عید کا یوم اول کے بقیہ حصہ میں قضا کرنا جائز نہیں ہے تو یوم ثانی میں بھی قضا کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اسی کو صاحب کتاب نے حضرت امام ابو حنیفہ رح کی طرف منسوب فرمایا ہے لیکن یہ قول فقہ حنفی کی کتابوں میں نہیں ملتا۔

واللہ تعالیٰ اعلم

بابُ الصّلوٰۃ فی الکعبۃ

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر بحث ہے کہ خانۂ کعبہ کے اندر نماز جائز ہے یا نہیں ؟ تو اس سلسلہ میں نووی ص۴۲۸ج۱، النخب الافکار جلد ثالث نصف ثانی ص۱۲۸ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں

مذہب ۱ حضرت امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور بعض اہلِ ظاہر کے نزدیک بیت اللہ کے اندر نماز پڑھنا جائز نہیں ہے یہی لوگ کتاب کے اندر **فذھب قوم الخ** کے مصداق ہیں ۔ لیکن حضرت امام مالکؒ کے نزدیک تفصیل ہے کہ فرض، وتر، صلوٰۃ الطواف، سنت فجر جائز نہیں ہیں اور ان کے علاوہ دیگر نوافل جائز ہیں

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک ہر طرح کی نمازیں خانۂ کعبہ کے اندر جائز ہیں ۔ یہی لوگ کتاب کے اندر **وخالفھم فی ذالک اٰخرون** کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اول کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع کی وہ روایات ہیں

جن میں اس کی وضاحت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کو خانہ کعبہ کے طواف کا حکم فرمایا ہے۔ اس میں دخول کا حکم نہیں فرمایا۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم خود بیت اللہ میں جب داخل ہوئے تھے تو اس کے ہر کنارے جا کر دعائیں مانگیں اور کوئی نماز اس میں نہیں پڑھی اور جب باہر تشریف لاتے تو دو رکعت نماز پڑھ کر فرمایا کہ یہی قبلہ ہے۔ یعنی یہی قبلہ ہے یہ پورا بوقت صلوٰۃ سامنے ہونا چاہیئے ایسا نہیں کہ بعض پیچھے رہ جائے۔ اور جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم بیت اللہ میں داخل ہونے کے باوجود اس میں نماز نہیں پڑھی ہے تو اس سے خانہ کعبہ میں نماز کا عدم جواز بالکل واضح ہوتا ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے سب سے محبوب ترین چیز نماز تھی۔ اس مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

جواب ص ۲۲۷ س ۱۶ وقالوا قد یحتمل قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم ھذہ القبلۃ ماذکرنا الخ سے تقریباً تین سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا ھذہ القبلۃ فرمانا تین ۳ احتمال رکھتا ہے۔

احتمال ۱: ھذہ القبلۃ سے

وہی مراد ہے جو تم نے کہا ہے کہ ہر ایک کے لئے بوقت صلوٰۃ پورا قبلہ سامنے ہونا چاہئے۔

احتمال ۲: یہ فرمان با جماعت نماز پڑھنے پر محمول ہے کہ امام پر ضروری ہے کہ پورا قبلہ اپنے سامنے کی طرف کرے۔ ایسا نہیں کہ قبلہ کا بعض حصہ امام کے دائیں بائیں یا پیچھے ہو جائے۔

احتمال ۳: یہی تا قیامت قبلہ رہے گا۔ اور یہ حکم قیامت تک منسوخ نہیں ہو گا۔ کما فی النووی ص ۴۲۹ ج ۱۔ یہ بطور تعلیم فرمایا ہے لہذا کل کعبہ کا رخ کرنا لازم نہیں ہے بلکہ جزءِ کعبہ کا رخ کرنا بھی کافی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ مقامِ ابراہیم کو اپنی جائے نماز بناؤ۔ یہاں حکم وجوبی نہیں ہے بلکہ حکم تفضیلی ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ترکِ صلوٰۃ عدم جواز پر دلیل نہیں بن سکتا۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے پانچ دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱: ص ۲۲۷ س ۱۸ وقد رویت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

آثار متواترۃ انہ صلی فیھا الخ سے تقریباً اکیس ۲۱ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خانۂ کعبہ میں حضرت اسامہ بن زید رضؓ، حضرت عثمان بن طلحہ رضؓ،

حضرت بلال رضؓ بھی داخل ہوتے تھے۔ اور حضرت بلال رضؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جدار قبلہ کے تین ذراع کے فاصلہ پر ایک ستون کو اپنے بائیں طرف اور اور دو کو اپنی دائیں طرف اور تین کو اپنی پیچھے کیطرف کر کے خانہ کعبہ کے اندر نماز ادا فرمائی ہے۔ لہذا بیت اللہ کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز پڑھنے کا انکار ہرگز درست نہ ہوگا۔ نیز حضرت ابن عمر رضؓ حضرت اسامہ رضؓ سے بھی نقل فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم خانہ کعبہ کے اندر نماز ادا فرمائی ہے۔

اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے حضرت عبداللہ بن عمر رضؓ سے آٹھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے

خلاصہ

ص ۲۲۸ فهذا اسامة قد روى عنه عبد الله بن عمرؓ سے تقریباً تین سطروں میں یہ نتیجہ مرتب فرماتے ہیں کہ خانہ کعبہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حضرت اسامہ رضؓ اور حضرت بلال رضؓ دونوں داخل ہوئے تھے۔ اور حضرت اسامہ رضؓ سے حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ نے ترک صلوٰۃ نقل فرمایا۔ اور حضرت عبداللہ بن عمر رضؓ نے ثبوت صلوٰۃ نقل فرمایا ہے۔ لہذا جب حضرت اسامہ رضؓ کی روایت میں تعارض واقع ہوا تو ان کی روایت ساقط الاعتبار ہوگی۔ اور حضرت بلال رضؓ کی روایت میں کوئی تعارض

نہیں ہے اس لئے وہ قابل استدلال ہوگی۔ اور ان کی روایت تفصیلی طور پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا خانہ کعبہ میں نماز پڑھنا ثابت ہے۔

دلیل ۲ ص ۲۲۸ س ۱۱ وَقد روی عن ابن عمرؓ مطلقاً الخ سے تقریباً پانچ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا فتویٰ یہ ہے کہ بوقت صلوٰۃ پورا خانہ کعبہ سامنے ہونا چاہیئے۔ اور خانۂ کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کی حالت میں پورا خانہ کعبہ سامنے نہیں رہتا ہے۔ اس لئے جائز نہیں ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ براہ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت اللہ میں نماز پڑھی ہے اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت و فتویٰ تنہا ہے۔ اور اس کے مخالف بہت سی روایات بھی موجود ہیں۔ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت جو حضرت اسامہؓ سے ہے اسکی موافقت میں حضرت بلالؓ وغیرہ کی بہت سی روایات موجود ہیں اس لئے حضرت ابن عمرؓ کی روایت کو ترجیح حاصل ہوگی۔ لہذا خانہ کعبہ میں نماز جائز ہوگی۔

دلیل ۳ ص ۲۲۸ س ۱۵ وقد روی عن ابن عمرؓ فی ذالک الخ سے تقریباً اٹھارہ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ثبوت صلوٰۃ اور جواز

صلوٰۃ فی الکعبہ کے بارے میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے علاوہ اور بھی بہت سے صحابہ سے متواتر طریقے سے روایات مروی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت اللہ میں دو رکعت نماز ادا فرمائی ہے۔ اس مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے پانچ صحابہؓ سے سات سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن صفوانؓ سے ایک سند کے ساتھ۔ وہ فرماتے ہیں کہ فتح مکہ کے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم خانہ کعبہ میں داخل ہو گئے اور میں داخل ہونے کے لئے کپڑے سمیٹ رہا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لے آئے تو میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ داخل ہونے والوں سے معلوم کیا کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز بیت اللہ کے اندر کس جگہ پڑھی ہے؟ اور میں بھی بعد میں داخل ہو چکا تھا تو انہوں نے کہا کہ جہاں تم کھڑے ہو اس کے سامنے۔ تو میں نے کہا۔ کتنی رکعت پڑھی؟ تو انہوں نے کہا کہ دو رکعت! ان کی روایت میں **تجاھك** بمعنی سامنے۔

صحابی ۲ حضرت عمرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت جابرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۴ حضرت شیبہ بن عثمان رضؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۵ حضرت عثمان بن طلحہ رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

روایات کا ماحصل

ص ۲۲۸ س ۲۹ **قال ابو جعفر رضؓ الخ** سے تقریباً ساڑھے چار سطروں میں یہ نتیجہ مرتب فرماتے ہیں کہ جس قدر تواتر کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خانہ کعبہ میں نماز پڑھنے کی روایات مروی ہیں اس قدر تواتر کے ساتھ نماز نہ پڑھنے کی روایات مروی نہیں ہیں۔ لہذا کثرت روایات کو ترجیح حاصل ہوگی۔ اور اگر اس طرح سے غور کریں تو ہم دیکھتے ہیں کہ حضرت اسامہ رضؓ کی روایت میں حضرت ابن عباس رضؓ نے نماز کی نفی کی، اور حضرت ابن عمر رضؓ نے نماز کا اثبات کیا ہے۔ پھر حضرت عمر رضؓ، حضرت بلال رضؓ، حضرت جابر رضؓ، حضرت شیبہ بن عثمان رضؓ، حضرت عثمان بن طلحہ رضؓ وغیرہ نے حضرت ابن عمر رضؓ کی موافقت کی ہے۔ اور حضرت ابن عباس رضؓ کی مخالفت کی ہے۔ لہذا حضرت ابن عمر رضؓ کی روایت کو ترجیح حاصل ہوگی۔

★ ص ۲۲۹ س ۱۷ **وان کان یوخذ بان یلتفت الی ما یزاد منهما عمن یزاد**

ذالک عنہ مطلب یہ ہے کہ اس طرح غور کریں کہ کثرتِ روایات کو چھوڑ دیں اور ماسوی پر عمل کیا جائے۔ یعنی حضرت ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ کی روایت پر غور کریں تو ابن عمرؓ کی روایت کے لئے تائید مل جاتی ہے اس لئے وہ اولی ہوگی۔

دلیل ۴ ص۲۲۹ س۴ **ثم قد روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ** سے تقریباً تین سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب بیت اللہ میں داخل ہوئے تھے تو اس میں مینڈھے کے دو سینگ دیکھے تھے اور ان کو اتار دینا یاد نہ رہا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عثمان بن طلحہؓ کو کہلا کر بھیجا کہ ان دونوں کو اتار دیں اس لئے کہ نمازی کا ذہن ان کی وجہ سے بٹ جاتا ہے۔ لہذا بیت اللہ میں ایسی چیزوں کو چھوڑنا مناسب نہیں۔ اس حدیث کی دلالۃ النص سے خانہ کعبہ میں نماز کا جواز ثابت ہوتا ہے

دلیل ۵ ص۲۲۹ س۸ **وقد روی عنہ ایضاً فی ذالک الخ** سے تقریباً ساڑھے چار سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا کہ میں خانہ کعبہ میں داخل ہوکر نماز پڑھنی چاہتی ہوں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم

نے ان کا ہاتھ پکڑ کر حطیم کعبہ میں لے جا کر نماز کا حکم فرمایا۔ اور یہ فرمایا کہ یہ بھی کعبہ کا حصّہ ہے۔
قریش مکہ کے پاس رقم نہیں تھی جس کی وجہ سے اس کو داخل نہ کر سکے۔ اس سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا خانہ کعبہ میں نماز کی اجازت دینا بالکل واضح ہے۔

اشکال

ص ۲۲۹ / ۱۲ واما حکمہ من طریق النظر الخ سے تقریباً ڈیڑھ سطریں مانعین صلوٰۃ کی طرف سے یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ بوقت صلوٰۃ پورے خانہ کعبہ کا استقبال شرط ہے اور اندر نماز پڑھنے کی صورت بعض قبلہ کا استقبال ہوتا ہے اور بعض اجزا ردائیں طرف اور بعض بائیں طرف اور بعض پیچھے کیطرف ہوتے ہیں اور پورے کا استقبال نہیں ہوتا ہے اس لئے اندر نماز جائز نہ ہوگی۔

جواب اور نظر طحاوی

ص ۲۲۹ / ۱۳ فکان من الحجۃ علیھم فی ذالك انا رأینا من التدبر القبلۃ الخ سے اخیر باب تک یہ عقلی جواب دیا جاتا ہے کہ جو شخص قبلہ کو پیچھے کی طرف کرے یا دائیں طرف یا بائیں طرف اور سامنے قبلہ نہ ہو تو بالاتفاق اس کی نماز نہیں ہوتی۔ اور اگر کوئی شخص خانہ کعبہ

سے خارج میں قبلہ کے بعض حصہ کی طرف نماز پڑھے اور وہ پورے قبلہ کا استقبال نہ کرے، اور دائیں بائیں کچھ حصہ استقبال سے رہ جاتے اور پیچھے کوئی حصہ نہ رہا ہے تو بالاتفاق اس کی نماز صحیح ہوجاتی ہے اور شریعت نے قبلہ کے ہر جزء اور ہر حصے کے استقبال کا مکلف نہیں بنایا ہے بلکہ بعض حصہ کا استقبال ہوجاتے اور بعض کا نہ ہوسکے تو نماز ہوجاتی ہے۔ تو اس پر نظر کا تقاضہ یہ ہے کہ جو شخص خانہ کعبہ کے اندر بعض قبلہ کا استقبال کرے اور بعض حصہ پیچھے کی جانب رہ جاتے۔ اس کی نماز بھی اس شخص کی طرح صحیح ہوجاتے گی جو خارج قبلہ نماز پڑھتا ہے۔ لہٰذا فریق ثانی کا مدعیٰ ثابت ہوگا۔ اور یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا قول ہے۔ یہی حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کا عمل رہا ہے۔

باب من صلی خلف الصف وحدہ

اس باب کے تحت ایک اختلافی مسئلہ زیر بحث ہے کہ صف کے پیچھے تنہا کھڑے ہوکر نماز پڑھنا کیسا ہے؟ تو اس بارے میں بذل المجہود ص۳۶۵ ج۱ النخب الافکار جلد ثالث نصف ثانی ص۱۵۰ تا ص۱۵۱ میں دو مذاہب نقل کیے گئے ہیں۔

مذہب ۱

حضرت امام احمد بن حنبلؒ، اسحاق بن راہویہؒ، ابراہیم نخعیؒ حسن بن صالحؒ، وکیع بن الجراحؒ، عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰؒ، حماد بن ابی سلیمانؒ، ابن حزم ظاہریؒ اہلِ ظاہر کے نزدیک جماعت کی حالت میں صف کے پیچھے تنہا کھڑے ہو کر نماز پڑھنے سے فاسد اور باطل ہو جاتی ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر **فذھب قوم الخ** کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲

حضرات حنفیہؒ، مالکیہ، شافعیہ امام اوزاعیؒ، حسن بصریؒ عبداللہ بن المبارکؒ، سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک صف کے پیچھے تنہا نماز پڑھنے سے نماز فاسد و باطل نہیں ہوتی بلکہ جائز و صحیح ہو جاتی ہے واجب الاعادہ نہیں ہے۔ ہاں البتہ ایسا کرنے والا گنہگار ہو گا اور نماز مکروہ ہو گی۔ یہی لوگ کتاب کے اندر و **خالفھم فی ذالک اٰخرون** کے مصداق ہیں

اور اب ہم کتاب اس ترتیب سے حل کریں گے

اوّلاً فریق اول کی دلیل۔

ثانیاً فریق اول کی دلیل کا جواب اور دو اشکال و جواب

ثالثاً فریق ثانی کی طرف سے دو دلیلیں اور وارد ہونے والے پانچ اشکالات و جوابات پر باب ختم کیا جائے گا۔

اوّلاً فریق اوّل کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع کی روایات ہیں جن میں صف کے پیچھے نماز سے ممانعت کی گئی ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کو نماز لوٹانے کا حکم فرمایا ہے۔ اگر نماز باطل نہ ہوتی تو اعادہ کا حکم نہ فرماتے۔ اس مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے دو صحابہ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت وابصہ بن معبدؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔ اور ان کی سند۲ میں ہے فقال حدّثنی ابی انّ رجلاً۔ اس روایت میں خبط ہو گیا ہے۔ اصل عبارت یوں ہے: فقال هذا احد ثنی ان رجلاً۔ الرّقّة یہ ایک جگہ کا نام ہے

صحابی ۲ حضرت علی بن شیبان السحیمیؓ سے ایک سند کے ساتھ۔ ان کی روایت میں ہے کہ قبیلہ سحیم کا ایک وفد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اور ان میں سے ایک خود حضرت علی بن شیبانؓ تھے وہ فرماتے ہیں ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پوری کر لی تو دیکھا کہ ایک شخص تنہا صف کے پیچھے

نماز پڑھ رہا تھا جو غالبًا مسبوق تھا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس کے پاس جا کر کھڑے ہو گئے جب اس نے نماز پوری کی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز دوبارہ از سرِ نو پڑھو، اس لئے کہ تنہا ایک آدمی کا صف کے پیچھے نماز پڑھنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔

ثانیًا فریق اول کی دلیل کا جواب

صفحہ ۲۳۱ سطر ۱ وقالوا لیس فی هذه الآثار الخ

ان کی دلیل کا علی الترتیب جواب دیا جاتا ہے کہ فریق اول نے دو قسم کی روایات پیش کی ہیں۔

۱: حضرت وابصہ بن معبدؓ کی روایت جس میں صف کے پیچھے نماز پڑھنے والا کو نماز کا اعادہ کرنے کا حکم فرمایا ہے۔

۲: فلا صلوٰة لفردٍ خلف الصف جیسا کہ حضرت علی بن شیبانؓ کی روایت میں ہے۔

قسم اول کی روایت کا جواب یوں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو نماز کا اعادہ کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ اس میں دو احتمال ہیں

احتمال ۱: صف کے پیچھے نماز نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے اعادہ کا حکم فرمایا ہے۔ جیسا کہ فریق اول نے کہا ہے۔

احتمال ۲: اس لئے اعادہ کا حکم

نہیں فرمایا کہ صف کے پیچھے تنہا نماز پڑھی ہے بلکہ دوسری علت کی بناء پر اعادہ کا حکم فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ نماز پڑھنے والے نے نماز کے صفات اور شرائط کا لحاظ نہیں رکھا تھا جس کی وجہ سے نماز واجب الاعادہ ہوا کرتی ہے۔ جیسا کہ حضرت رفاعہ رضؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے اس قسم کی روایات مروی ہیں کہ صفات و شرائط پوری نہ کرنے کی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کئی مرتبہ نماز لوٹانے کا حکم فرمایا یہ کہتے رہے (فصلّ فانك لم تصلّ) تو یہاں بھی اسی وجہ سے نماز کا اعادہ کروایا ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ خلف الصف منفرداً نماز نہیں ہوتی ہے۔

قسم ثانی کی روایت کا جواب (وفی حدیث علی بن شیبان رضؓ الخ) سے یوں دیا جاتا ہے کہ ان کی روایت میں صاف طور پر کہا گیا ہے کہ تنہا نماز خلف الصف نہیں ہوا کرتی ہے تو اس میں بھی دو احتمال ہیں۔

احتمال ۱: یہاں بھی صفات کے اعادہ کا حکم فرمایا ہے جیسا کہ حدیث وابصہ رضؓ میں ہوا ہے۔

احتمال ۲: یہاں لاصلوٰۃ میں نفی جواز و نفی صحت مراد نہیں ہے بلکہ نفی کمال مراد ہے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے لا وضوء لمن لا یسم (الحدیث) اسی طرح لا صلوٰۃ لجار المسجد

الا فی المسجد الحدیث۔ کہ جسطرح ان روایت لا وضوء
اور لا صلوٰۃ میں نفی جواز مراد نہیں ہے بلکہ
نفی کمال مراد ہے کہ بغیر تسمیہ کے کمال وضوء کا
ثواب نہیں ملتا اور جار مسجد کو بغیر مسجد کے کمالِ
صلوٰۃ کا ثواب نہیں ملتا ہے۔ اسی طرح یہاں
خلف الصف نمازی کو کمال صلوٰۃ کا ثواب نہیں
ملے گا اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اعادہ کر
کے کمال ثواب حاصل کرنے کا حکم فرمایا ہے اس لئے
کہ صفاتِ صلوٰۃ اور سنت صلوٰۃ میں سے اتصالِ
صفوف اور انسداد فرجہ بھی ہے لہذا بمعنی لا صلوٰۃ
صلوٰۃً متکاملۃً کے ہوگا۔

نیز اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ لیس المسکین بالذی تردہ التمرۃ
والتمرتان۔ مانگنے والا مسکین، مسکین نہیں
نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مسکین کامل نہیں ہے
اسی طرح یہاں بھی لا صلوٰۃ بکمال الثواب
مراد ہے۔ لہذا خلف الصف منفرداً نماز کو باطل
کہنا درست نہ ہوگا۔ بلکہ کمالِ ثواب سے محروم ہونے
کی وجہ سے نماز مکروہ ہو سکتی ہے۔

سلسلۂ دو اشکالات

اشکال ۱ ص۲۳۰ س۱۸ فان قال قائل فهل تجدون عن النبی صلی

اللہ صلے اللہ علیہ وسلم الخ سے تقریباً
پون سطر میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ کیا
تمہارے پاس کوئی ایسی حدیث بھی موجود ہے جو
تمہارے جواب کو مبرہن کردے۔

جواب صنہ ۱۳۱/۱۹ قیل لہ نعم سے تقریباً
دس سطروں میں یہ جواب دیا جاتا
ہے کہ جی ہاں! ہمارے پاس حضرت ابو بکرہؓ کی روایت
موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم رکوع کی حالت میں
تھے۔ حضرت ابو بکرہؓ مسجد میں داخل ہوئے۔ جلدی سے
صف کے پیچھے نماز کی نیت باندھ لی اور بعد میں چل
کر صف میں داخل ہو گئے۔ فراغت کے بعد حضور اکرم
صلی اللہ علیہ وسلم نے معلوم فرمایا کہ کون ہے جو خلف
الصف نماز کی نیت باندھی ہے؟ حضرت ابو بکرہؓ
نے فرمایا کہ میں ہوں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے
شرکتِ جماعت کے حرص پر شاباشی اور دعائیں
دیں اور فرمایا کہ اب نماز مت لوٹاؤ۔

اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے
حضرت ابو بکرہؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل
فرمایا ہے۔ ان کی سند ۲ میں **وقد حفزنی** کا
لفظ آیا ہے بمعنی دھکا دینا یعنی مجھ کو عجلت ہوئی۔

ان روایات میں حضرت ابو بکرہؓ کو اعادہ کا حکم
نہیں فرمایا ہے۔ تو اگر خلف الصف نماز ناجائز اور
باطل ہوتی تو جو شخص خلف الصف نماز میں داخل

ہو جائے تو اس کا دخول صلوٰۃ بھی صحیح نہ ہوتا۔ جب حضرت ابو بکرہؓ کا دخول صحیح ہو گیا تو پوری نماز کا صحیح ہونا لازم ہو گا۔

الاتری۔ یہاں ایک نظیر پیش فرماتے ہیں کہ یہ ایسا ہے کہ جب کوئی آدمی ناپاک جگہ پر نماز پڑھے تو اس کی نماز ہی صحیح نہیں ہوتی۔ اور اسی طرح جو ناپاک جگہ میں نماز شروع کرتا ہے پھر چل کر پاک جگہ پہونچکر نماز پوری کرتا ہے تو اس کا دخول فی الصلوٰۃ بھی صحیح نہیں ہوتا۔

تو جب حضرت ابو بکرہؓ کا خلف الصف دخول فی الصلوٰۃ صحیح ہوا تو خلف الصف اتمام صلوٰۃ بھی صحیح ہونا چاہیئے۔

اشکال ۲ ص۲۲۳ س۲۹ **فان قال قائل فما معنے قولہ لا تعد الخ**

اس عبارت سے یہ اشکال پیش کرتے ہیں کہ حضرت ابو بکرہؓ کی روایت میں **لا تعد** کا کیا معنے ہے

جواب ص۲۲۳ س۲۹ **قیل لہ ذالک عندنا یحتمل معنیین** الخ سے تقریباً اٹھارہ سطروں میں جواب دیا جاتا ہے کہ یہ لفظ دو معنوں کا احتمال رکھتا ہے۔

۱: **لا تعد بمعنی لا تعد ان ترکع دون الصف حتی تقوم فی الصف**

یعنی آئندہ سے صف کے پیچھے نماز کی نیت کبھی نہیں باندھنا۔ اور اس فعل کا اعادہ نہ کرنا جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے واضح ہوتا ہے کہ خلف الصف نماز شروع نہ کیا کرے یہاں تک کہ صف میں داخل ہو جائے اور صف میں داخل ہو کر نماز شروع کیا کرے۔

۲: لا تعد بمعنی لا تعد ان تسعیٰ الی الصلوٰۃ۔ یعنی نماز میں عجلت کے ساتھ دوڑتا ہوا نہ آیا کرے کہ نفس دھکا دیکر عجلت میں مبتلا کر دے بلکہ سکون و وقار کے ساتھ آکر صف میں داخل ہو کر نماز شروع کر دے۔ جو کچھ مل جائے امام کے ساتھ پڑھ لے اور جو فوت ہو جائے وہ بحیثیت مسبوق پوری کر لے جیسا کہ بہت سی روایات میں اس کی ترغیب و وضاحت کے ساتھ موجود ہے۔ چنانچہ صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایات کو دو صحابہ سے دس سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱: حضرت ابو ہریرہؓ سے نو سندوں کے ساتھ

صحابی ۲: حضرت انسؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان تمام روایات سے واضح ہوتا ہے کہ نماز میں سکون و وقار بہت زیادہ مطلوب ہے۔ لہذا

حضرت ابو بکرہؓ کی روایت میں لا تعد کا مطلب بھی یہی ہے کہ تمہارے نفس نے تم کو دھکا دیا اور جلدی کی اور سکون واطمینان سے صف تک پہنچنے نہیں دیا حالانکہ نماز میں وقار وسکون کے ساتھ آکر داخل ہونا چاہئے۔ لہٰذا آئندہ ایسی عجلت نہ کرنا اور تمہارا حرص کرنا مبارک ہے لیکن عجلت اچھی نہیں۔ آئندہ ایسا نہ کرنا۔

اب جواب کا حاصل یہ ہوگا کہ مذکورہ دونوں معنوں میں سے کوئی بھی مراد ہوسکتا ہے اور دونوں صورتوں میں خلف الصف نماز کے صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اور فساد صلوٰۃ پر کوئی علت نہیں بن سکتی۔

ثالثاً فریق ثانی کی دو دلیلیں و تین اشکالات

دلیل ۱ ص ۲۳۱ س ۱۸ قال ابو جعفر۔ و النظر عندنا یدل علی ان من خلف الصف فصلوٰتہ جائزۃ الخ سے تقریباً آٹھ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ جو خلف الصف نماز پڑھتا ہے اس کی نماز صحیح اور جائز ہو جانی چاہئے۔ اس لئے کہ جو شخص امام امام کے پیچھے کسی صف میں نماز شروع کر دے۔ اور اس کے سامنے والی صف میں اس کے محاذ میں ایک آدمی کی جگہ خالی ہے تو سب لوگوں کے نزدیک جائز ہے

کہ یہ شخص اسی حالت میں خالی جگہ پہونچ سکتا ہے اور اس کی نماز بدستور رہے گی فاسد نہ ہوگی تو اگر یہ لازم ہوتا کہ نماز جائز وصحیح ہی نہیں ہو سکتی مگر اس شخص کی جو صف میں جاکر کھڑا ہو تو اس شخص کی بھی نماز صحیح نہ ہونی چاہئے جو بعد میں خالی جگہ پُر کرنے کے لئے صف میں داخل ہو رہا ہے حالانکہ اس کی نماز سب کے نزدیک جائز ہے جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ جب نماز کسی جگہ صحیح نہیں ہوتی ہے تو اس جگہ شروع کرنا بھی درست نہیں ہوتا ہے جیسا کہ ناپاک جگہ نماز صحیح نہیں ہوتی ہے تو وہاں شروع کرنا بھی صحیح نہ ہوگا۔ تو اگر خلف الصف درست نہیں ہے تو خلف الصف شروع کر کے خالی جگہ میں داخل ہونے والے کی نماز بھی درست نہ ہونی چاہئے۔ اور جب خالی جگہ پُر کرنے کے لئے آگے بڑھنے والے کی نماز درست ہو جاتی ہے تو خلف الصف شروع کر کے اتمام کرنے والے کی نماز بھی درست ہونی چاہئے۔ ہاں البتہ زیادہ سے زیادہ خلافِ سنت ہونے کی وجہ سے مکروہ ہو سکتی ہے۔

حل عبارت

حضرت ابن عمرؓ کے اثر کے تحت عبارت کا حل یہ ہے

خیثمہ بن عبدالرحمنؒ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت

عبداللہ بن عمرؓ کے بغل میں نماز پڑھی تو انہوں نے سامنے کی صف میں خالی جگہ دیکھی تو انہوں نے مجھے کنکیوں اور آنکھوں سے آگے بڑھنے کا اشارہ فرمایا ہے وجعلت انما یمنعنی ان اتقدم الضیق بمکانی اذا جلس ابعد منہ الضیق بمکانی ۔ اس عبارت میں خبط ہوگیا ہے ۔ اصل صحیح عبارت الضنّ بمکانی ہے بمعنی اپنی جگہ سے جدا ہونا ۔ کما فی النسخۃ الہند ۔

ترجمہ : مجھے اپنی جگہ سے جدائیگی آگے بڑھنے سے روکتی تھی ۔ جب حضرت ابن عمرؓ بیٹھ جاتے تو میں ان سے دور ہوجاتا ۔ جب انہوں نے یہ منظر دیکھا تو خود آگے بڑھ گئے اور وہ ایک صف سے دوسری صف میں منتقل ہو گئے ۔ تو وہ ایک صف سے دوسری صف میں منتقل ہوتے وقت دونوں صفوں کے درمیان کا حصّہ جو صف میں کھلا رہتا ہے اس پر سے گذرے ہیں ۔ اگرچہ تھوڑی دیر کے لئے کیوں نہ ہو کہ ان کی نماز کو یہ چیز نقصان نہیں دی اور ان کی نماز صحیح ہوگئی ہے ۔ تو خلف الصف نمازی کی نماز بھی درست ہو جانی چاہئے ۔

دلیل ۲ ص ۲۳۱/۲۶ وقد روی عن جماعۃ من اصحاب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم انہم رکعوا دون الصف ثم مشوا الی الصف

سے تقریباً ساڑھے پانچ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ صحابہ کرام کی ایک بڑی جماعت کا عمل یہ رہا ہے کہ صف کے پیچھے نیت باندھ لیتے پھر آگے بڑھ کر صف میں داخل ہو جایا کرتے اور خلف الصف آگے بڑھنے سے قبل جو نماز پڑھی ہے اس کو صحیح مان لیا جاتا تھا۔ لہٰذا جب خلف الصف نماز کا بعض حصّہ درست ہو جاتا ہے تو کل بھی درست ہو جانا چاہئے۔ یہاں پر صاحب کتاب نے بطورِ مثال حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا اثر دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

مسلسل تین اشکالات

اشکال ۱ ص ۲۳۲ س ۳ فان اعتل فی ھذا معتل الخ سے تقریباً آدھی سطر میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ کے اثر میں تنہا حضرت ابن مسعودؓ نہیں تھے بلکہ ان کے ساتھ ان کے متعلقین بھی تھے۔ لہٰذا تنہائی ثابت نہ ہو گی۔

جواب ص ۲۳۲ س ۳ قیل لہٗ الخ سے تقریباً ساڑھے چار سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اگر تم کو حضرت ابن مسعودؓ کے اثر پر اشکال ہے تو ہم حضرت زید بن ثابتؓ کا عمل پیش کرتے ہیں کہ ان کے ساتھ کسی کا ہونا ثابت

نہیں ہے اور وہ جس وقت مسجد میں داخل ہوئے اس وقت لوگ رکوع میں جا چکے تھے وہ جلدی سے جا کر صف کے پیچھے اتنے قریب جا کر نیت باندھ لیتے جہاں سے باآسانی صف میں داخل ہو سکتے ہیں۔ پھر وہاں سے رکوع کرتے ہوتے صف میں داخل ہو گئے۔ لہذا خلف الصف دخولِ صلوٰۃ جب جائز ہے تو اتمام بھی جائز ہونا چاہیئے۔ نیز ایک دفعہ صف کی بائیں طرف نیت باندھی پھر وہاں سے دائیں طرف چل کر اصل صف سے مل گئے۔ انکے اثر کو صاحب کتاب نے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

اشکال ۲ ص ۲۳۲/۸ فان قال قائل الخ سے ایک سطر میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ تم خود بھی تو حضرت ابن مسعودؓ اور زید بن ثابتؓ کے عمل کی مخالفت کرتے ہو، اور کہتے ہو کہ خلف الصف نماز مناسب نہیں ہے۔

جواب ص ۲۳۲/۹ قیل لہ نعم ولکن احتججنا بذالک علیک الخ سے تقریباً ڈیڑھ سطر میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ہمارے نزدیک بھی خلف الصف تنہا نماز مکروہ اور نامناسب ہے لیکن ہم باطل نہیں قرار دیتے اور تم باطل قرار دیتے ہو۔ حالانکہ حضرات صحابہ کا عمل یہی رہا ہے اور کسی نے باطل نہیں

قرار دیا ہے اسلئے تمہارے دعویٰ کے خلاف ہم نے حضرت ابن مسعودؓ اور زید بن ثابت کا عمل پیش کر دیا ہے۔

اشکال ۲ ص۲۳۲ س۱ فان قال قائل فما الذی ذھبتم الیہ الخ سے آدھی سطر میں یہ اشکال کیا جاتا ہے کہ کیا تمہارے پاس حضرت ابن مسعودؓ اور زید بن ثابتؓ کی مخالفت کے لئے کوئی روایت بھی ہے؟

جواب ص۲۳۲ س۱۱ قیل لہ ما قد روینا فی ھذا الباب الخ سے آخیر باب تک یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اسی باب کے ص۲۳۱ س۱ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت گذر چکی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان موجود ہے کہ صف میں پہونچنے سے قبل خلف الصف نماز شروع نہ کیا کریں۔ نیز حضرت حسن بصریؒ نے اس کی کراہت پر فتویٰ دیا ہے۔ لہٰذا کراہت کے ساتھ نماز درست ہو جانی چاہیئے۔ یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا قول ہے۔

باب الرجل یدخل فی صلوٰۃ الغداۃ فیصلی منہا رکعۃ ثم تطلع الشمس

اس باب کے تحت ایک اہم ترین معرکۃ الآراء

اختلافی مسئلہ پیش کیا جاتا ہے۔ اور ہم اس باب کے مسائل کو حسن ترتیب سے پیش کریں گے کہ اولاً ائمہ کے مذاہب۔ ثانیاً فریق اول کی دلیل۔ ثالثاً فریق اول کی دلیل کا جواب اور مسلسل تین اشکالات رابعاً فریق ثانی کی طرف سے دو دلیلیں قائم کر کے باب ختم کریں گے۔

اس

اولاً مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص فجر کی نماز شروع کر دی ہو اور ابھی ایک ہی رکعت پڑھ سکا تھا کہ اس اثناء میں سورج طلوع ہو جائے تو دوسری رکعت پڑھ کر نماز پوری کریگا یا نماز فاسد ہو جائے گی۔ تو اس سلسلہ میں بذل المجہود صفحہ ۲۴/۱، نووی صفحہ ۲۲۱/۱، فیض الباری صفحہ ۱۱۸/۲ المنحب الافکار جلد ۳ نصف ثانی صفحہ ۱۷۱ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام شافعیؒ، حضرت امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور امام اسحٰق بن راہویہؒ وغیرہ کے نزدیک ایسا شخص دوسری رکعت پڑھ کر اسی حالت میں نماز پوری کرے گا۔ اور اثناء صلوٰۃ طلوع شمس کی وجہ سے نماز فاسد اور واجب الاعادہ نہ ہو گی۔ یہی لوگ کتاب کے اندر **فذھب قوم الخ** کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲: حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ وغیرہ کے نزدیک اثناءِ صلوٰۃ سورج طلوع ہونے کی وجہ سے اس کی نماز فاسد اور واجب الاعادہ ہوگی۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذالک ا'خرون کے مصداق ہیں۔

دلائل

ثانیاً فریق اول کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے جس میں صاف طور پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان موجود ہے کہ جو شخص طلوع شمس سے قبل فجر کی ایک رکعت پالے تو یقیناً اس نے پوری نماز پالی۔ یعنی دوسری رکعت پڑھ کر نماز پوری کرلے گا۔ اور اس روایت کو صاحب کتاب نے طحاوی شریف باب مواقیت الصلوٰۃ ج ۱ ص ۹۰ میں حضرت ابوہریرہؓ کے چار تلامذہ (حضرت عطاء بن یسارؒ، بشر بن سعیدؒ، عبدالرحمن الاعرجؒ، سہیل بن ابی صالحؒ کے طریق سے نقل فرمایا ہے۔ نیز وہاں حضرت عائشہؓ کی روایت بھی حضرت عروہ بن زبیرؒ کے طریق سے نقل کی جاچکی ہے اور یہ سب روایات صحیح سندوں کے ساتھ مروی ہیں۔ اس لئے ان روایات پر عمل کرتے ہوئے

صحتِ صلوٰۃ کو تسلیم کرنا لازم ہوگا۔ نیز باب مواقیت الصلوٰۃ میں اس حدیث شریف کی جو تشریح ایضاح الطحاوی صفحہ ۴۲۸/۱ پر موجود ہے۔ اس میں تین توجیہات میں سے ایک توجیہ کاتب سے رہ گئی ہے اور بوقت تصحیح بھی خیال نہیں کیا گیا۔

ثالثاً فریق اول کی دلیل کا جواب اور تین اشکالات

ان کی دلیل کے تین جوابات دیئے جاتے ہیں ان میں سے ایک جواب خود صاحب کتاب نے پیش فرمایا ہے۔ اور دو جواب ان شاء اللہ تعالیٰ دوسری کتابوں سے ہم پیش کریں گے۔

جواب ۱ ص ۲۳۲/۱۸ وقالوا لیس فی ھذا الاثر دلالۃ علی ماذھب الیہ اھل المقالۃ الاولی الخ سے تقریباً سات سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ مذکورہ روایت تمہارے مدعیٰ کی دلیل ہرگز نہیں بن سکتی۔ اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان من ادرک من صلوٰۃ الصبح رکعۃ قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الصلوٰۃ الحدیث میں دو احتمالات ہیں۔

احتمال ۱ اس حدیث شریف سے وہی معنیٰ مراد ہے جو تم نے بیان کیا

ہے کہ نماز فاسد نہ ہوگی صحیح اور درست ہو جائے گی لہذا دوسری رکعت پڑھ کر مکمل کر لی جائے۔

احتمال ۲ یہ حدیث شریف عام لوگوں کے حق میں وارد نہیں ہوئی ہے۔ بلکہ غیر مکلفین اور معذورین کے حق میں وارد ہوئی ہے کہ اگر فجر کے وقت میں سے صرف ایک رکعت پڑھنے کے بقدر وقت باقی ہے اور اسی حالت میں کوئی نابالغ بالغ ہو جاتا ہے یا کوئی غیر مسلم اسلام قبول کر لیتا ہے یا حائضہ عورت پاک ہو جاتی ہے تو کہا جائے گا کہ ان سب نے نماز فجر پالی ہے۔ اور ان پر نماز فجر کی قضا کرنی واجب ہوگی۔ لہذا ہم یہ کہتے ہیں کہ احتمال ۲ مراد لینے میں معنی حدیث کی مخالفت لازم نہیں آتی ہے۔ اور احتمال ۱ مراد لینے میں دوسری روایات کی مخالفت لازم آتی ہے جو اوقات ممنوعہ کے ثبوت میں وارد ہوئی ہیں۔ اس لئے احتمال ۲ مراد ہوگا۔

نیز اسی طرح اگر کسی بھی وقت نماز میں سے اتنا وقت حائضہ اور صبی اور مجنون اور غیر مسلم مکلف بن کر پا لیتے ہیں تو ان پر وہ نماز لازم ہو جائے گی۔ اسی طرح رمضان میں یوم کا کچھ حصہ پالیں تو اس یوم کا روزہ ان لوگوں پر قضا کرنا لازم ہوگا۔ اور یہی جواب سے اچھا اور معتبر ہے۔

جواب ۲ مذکورہ روایات مسبوق کے حق میں وارد ہوئی ہیں کہ اگر مسبوق نے امام کے ساتھ ایک رکعت طلوعِ شمس سے قبل پالی ہے تو دوسری رکعت کے بارے میں دیکھنا ہے کہ مذکورہ روایت میں اس سے متعلق کوئی صراحت ہے یا نہیں؟ چنانچہ غور کر کے دیکھا گیا کہ حدیث مذکور میں رکعتِ ثانیہ سے متعلق بالکل سکوت ہے لہٰذا مراد یہ لے سکتے ہیں کہ دوسری رکعت بھی مسبوق نے طلوعِ شمس سے قبل مکمل کر لی ہے۔ لہٰذا اس کی نماز اس صورت میں صحیح ہو جائے گی۔

اور اختلاف اس صورت میں ہے کہ دوسری رکعت جب طلوع شمس کے بعد مکمل کی ہو۔ لہٰذا اب کوئی الجھن کی بات نہیں۔ کما استفدناہ من فیض الباری ج۲ ص۱۲۔

جواب ۳ مذکورہ روایات منسوخ ہو چکی ہیں کہ اوقات ممنوعہ میں نماز کی ممانعت سے پہلے یہ روایت وارد ہوئی تھی۔ اور بعد میں جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اوقات ممنوعہ میں نماز سے ممانعت فرمائی تو مذکورہ روایت کا حکم منسوخ ہو چکا ہے۔ اور ممانعت کی روایات **باب مواقیت الصلوٰۃ** کے تحت طحاوی ج۱ ص۹ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، زید بن ثابتؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت

عقبہ بن عامر جہنیؓ، حضرت عمرو بن عبسہؓ، حضرت سمرہ بن جندبؓ وغیرہ سے تواتر کے ساتھ گذر چکی ہیں۔ یہی تینوں توجیہات ایضاح الطحاوی باب مواقیت الصلوٰۃ ص ۴۲۸/۱ میں نقل کی جاچکی ہیں لیکن ان میں سے توجیہ ۳ کاتب سے لکھنے میں رہ گئی ہے اور تصحیح میں بھی اس پر خیال نہیں ہوا ہے۔ اس لئے ناظرین یہاں سے وہاں کا اشکال حل فرمائیں۔

مسلسل تین اشکالات

اشکال ۱ ص ۲۳۲/۲۵ فکان من الحجۃ علیھم لاھل المقالۃ

الاولی الخ سے تقریباً پانچ سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی روایات مروی ہیں کہ جن میں اس کی صراحت ہے کہ اگر طلوع شمس سے قبل ایک رکعت پڑھی ہے تو دوسری رکعت ملا کر مکمل کرلے۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ بعد طلوع دوسری رکعت کی بنا ہو رہی ہے لہٰذا نماز فاسد نہ ہوگی۔ اور اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے حضرت ابوہریرہؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

جواب ص ۲۳۳/۱ فکان من الحجۃ علی اھل ھذہ المقالۃ الخ

سے تقریباً ڈھائی سطروں میں جواب دیا جاتا ہے کہ یہ روایات جو تم پیش کرتے ہو سب منسوخ ہو چکی ہیں اور ممانعت کی روایات اس کیلئے ناسخ ہیں جو باب مواقیت الصلوٰۃ کے تحت گذر چکی ہیں اس لئے ان روایات سے اشکال درست نہ ہوگا۔

اشکال ۲ ص۲۳۳ س۳ فقالوا انما النهی عن التطوّع خاصّةً الخ

سے تقریباً ساڑھے تین سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ ممانعت کی روایات نوافل کے حق میں ہیں۔ فرائض کے حق میں ممانعت مراد نہیں ہے۔ جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد العصر اور بعد صلوٰۃ الفجر نماز سے ممانعت فرمائی ہیں۔ اور یہ ممانعت سب کے نزدیک نوافل کے حق میں ہے۔ فرائض کے حق میں نہیں ہے۔

جواب ص۲۳۳ س۷ فکان من الحجة للآخرین علیهم الخ

سے تقریباً تینتیس ۳۳ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ صلوٰۃ مفروضہ بھی اس ممانعت میں داخل ہیں کہ صلوٰۃ الفجر جب طلوع شمس تک نہ پڑھی جائے یہاں تک کہ سورج نکل کر وقت سے فوت ہو جائے تو سورج بلند ہونے تک پڑھنا ممنوع ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ اثناء صلوٰۃ طلوع شمس کی وجہ سے نماز فاسد ہو جاتی ہے

لیلۃ التعریس

اس لئے کہ یہ وقت ممنوع میں داخل ہے۔ اسمیں فرض بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں پڑھی جیساکہ لیلۃ التدلیس میں جب صبح کو سورج طلوع ہوا اور سب لوگ بیدار ہوئے تو فوراً سب نے وضو فرمایا لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت نماز پڑھنے سے ممانعت فرمائی اور قافلہ چل پڑا۔ جب سورج خوب بلندی پر آیا تو قافلہ رُکا اور سنت پڑھنے کے بعد فجر کی فرض باجماعت ادا کی گئی۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ ممانعت میں فرائض بھی داخل ہیں۔ اس مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے چار صحابہ سے دس سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱	حضرت عمران بن حصین رضؓ سے چار سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۲	حضرت ابو قتادہ رضؓ سے چار سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۳	حضرت جبیر بن مطعم رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۴	حضرت ابو ہریرہ رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

اور ان کے علاوہ دوسری روایات میں اس طرح حدیث موجود ہے من نسی صلوٰۃ اونام عنھا فلیصلیھا اذا ذکرھا دل ذالک ان نھیہ

عند طلوع الشمس ۔ اس روایت سے واضح ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم یہ ہے کہ بیدار ہوتے ہی اور یاد آتے ہی فوراً نماز قضا کر لینا چاہئے ۔ اور اس میں فرائض بھی لازمی داخل ہیں ۔ کیونکہ فرائض کو ہی قضا کرنے کا حکم ہے ۔ تو لیلۃ التعریس میں اسی جگہ قضا کرنا چاہئے تھا جہاں آرام فرمایا تھا ۔ اور وہاں اس وجہ سے قضا نہیں فرمایا ہے کہ وقت ممنوع عن الصلوٰۃ تھا اس لئے کافی دیر کے بعد قضا فرمائی ہے ۔ لہٰذا اب کوئی اشکال نہ ہونا چاہئے ۔

اشکال ۳ ص ۲۳۴/۱ فان قال قائل الخ سے ایک سطر میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر ص ۱/۹ ج یہ حدیث مذکور کا دوسرا ٹکڑا ہے ۔ آپ نے اس کو کیوں ذکر نہیں کیا ۔ نیز آپ اثنائے صلوٰۃ سورج غروب ہونے سے فسادِ صلوٰۃ کا حکم کیوں نہیں لگاتے ہیں ۔ اور حدیث شریف کے ایک ٹکڑے پر عمل کرتے ہیں اور دوسرے ٹکڑے پر نہیں کرتے ۔ اور اگر غروبِ شمس سے قبل عصر کی نماز شروع کی جائے اور اثنائے صلوٰۃ غروب ہو جائے تو آپ فسادِ صلوٰۃ کا حکم نہیں لگاتے ہیں اور صحتِ صلوٰۃ کے قائل ہیں ۔

اس کی کیا وجہ ہے ؟ ۔ اس اشکال کے دو جواب دیتے جاتے ہیں ۔ ایک امام طحاویؒ نے دیا ۔ اور دوسرا عام حنفیہ دیا کرتے ہیں ۔

جواب ا قیل له لم نقل ببعض هذا الحديث ولا بشئ (ص ۲۳۴ س ۱۱) منه الخ سے تقریباً ساڑھے تین سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ہم نہ حدیث مذکور کے کل اجزا پر عمل کرتے ہیں اور نہ ہی بعض پر بلکہ ہم اس کو منسوخ سمجھتے ہیں اور **باب مواقیت الصلوٰۃ** (ص ۹۰ س ۱۲) میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ ۔ اور حضرت عقبہ بن عامرؓ وغیرہ کی روایات ناسخ ہیں ۔ نیز اسی باب میں حضرت جبیر بن مطعمؓ ، حضرت ابو قتادہؓ ، حضرت ابو ہریرہؓ کی روایات جو لیلۃ التعریس کے سلسلہ میں گذر چکی ہیں وہ بھی نسخ پر دال ہیں ۔ اس لئے تمہارا اشکال باطل ہے ۔

جواب ۲ دوسرا جواب امام طحاویؒ نے ذکر نہیں فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ عام طور پر حنفیہ کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ جب اس حدیث شریف میں اور **نهى عن الصلوٰة فى الاوقات الممنوعة** میں تعارض واقع ہوا تو **اذا تعارضا تساقطا** کے قبیل سے دونوں کو **ساقط الاعتبار** قرار دے کر قیاس کو اختیار کیا گیا ۔ کہ فجر کا وقت طلوع

فجر سے طلوع شمس تک کے درمیان پورا کا پورا وقت کامل ہے اور طلوع شمس سے وقت ناقص شروع ہو جاتا ہے۔ اور اصول ہے کہ کامل میں شروع کر کے ناقص میں ختم کرنا جائز نہیں ہے اور فجر میں اثناء صلوٰۃ طلوع شمس سے یہی خرابی لازم آتی ہے۔ اس لئے فجر کی نماز فاسد ہو جاتے گی اور عصر کا وقت سورج غروب ہونے تک پورا وقت کامل نہیں ہے بلکہ اصفرار شمس سے وقت ناقص شروع ہو جاتا ہے اور اصول وضابطہ ہے کہ ناقص میں شروع کر کے ناقص میں ختم کرنا جائز ہے۔ اور عصر میں اثناء صلوٰۃ غروب شمس کی وجہ سے کوئی خرابی نہیں آتی ہے۔ اس لئے نماز صحیح ہو جاتی ہے۔ لہذا حدیث شریف کا دوسرا ٹکڑا ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن حضرت گنگوہیؒ الکوکب الدری جلد ۱ صفحہ ۱۰۲ میں فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں حنفیہؒ کی تمام تاویلات کمزور ہیں۔ ان پر کافی اشکالات وارد ہوتے ہیں۔ اس لئے صاف کہہ دینا چاہئے کہ اس بارے میں حنفیہ کے دلائل سمجھ میں نہیں آتے۔

ان اشکالات کو حضرت مولانا مفتی محمد تقی صاحب عثمانیؒ کی درس ترمذی سے دیکھ لیا جائے۔ یہاں ہماری بحث زیادہ لمبی ہو گئی ہے اس لئے ہم ان تمام رطب و یابس کو چھوڑ دیتے ہیں۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں

دلیل ۱ ص ۱۴۴ س ۲۳ واما وجهه من طريق النظر فانا رأينا وقت طلوع الشمس الى ان ترتفع الخ

سے تقریباً آٹھ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ہم نے طلوع شمس کے وقت کو دیکھا کہ سورج بلند ہونے تک ممنوع عن الصلوٰۃ ہے پھر ہم نے غور کیا کہ ان اوقات ممنوعہ میں صرف نوافل کی ممانعت ہے یا فرائض بھی داخل ہیں۔ تو ہم نے یوم الفطر اور یوم الاضحیٰ پر غور کیا کہ ان میں روزہ رکھنا ممنوع ہے۔ چاہے فرض ہو یا نفل سب برابر ہیں اور اس میں تمام علماء کا اتفاق ہے۔ لہٰذا جس طرح اوقات ممنوعہ میں فرض روزہ اور نفل روزہ سب برابر طریقہ سے ممنوع ہیں اسی طرح اوقات ممنوعہ میں فرض نماز اور نفل نماز بھی سب ممنوع ہونگی لہٰذا طلوع شمس کے وقت میں ہر قسم کی نماز ممنوع ہوگی۔ اور فصل اول کی روایت کا منسوخ ہونا ماقبل میں ثابت کر چکے ہیں اس لئے اس کے ذریعہ اشکال درست نہ ہوگا۔

اب بعد صلوٰۃ الفجر الی الطلوع اور بعد صلوٰۃ العصر الی الغروب ان دونوں میں فائتہ

فرض اور وقتیہ فرض نماز جائز ہیں۔ اور نوافل ان اوقات میں ممنوع ہیں۔ اور نھی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعد العصر حتی تغیب الشمس وبعد الصبح حتی تطلع الشمس الحدیث میں نوافل کی ممانعت ہے اور فرائض کی ممانعت نہیں ہے۔ یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا قول ہے۔

دلیل ۲ ص۲۳۴ س۲۲ وقد قال بذالک الحکم وحماد الخ سے آخیر باب تک دو سطروں میں اجلہ تابعین اور حفاظ حدیث میں سے حضرت امام حماد بن ابی سلیمانؒ اور حضرت حکم بن عتیبہؒ کا فتوی پیش کیا جاتا ہے کہ سورج طلوع ہونے سے بلند ہونے تک کوئی نماز جائز نہیں ہے۔

واللہ تعالی اعلم

باب صلوۃ الصحیح خلف المریض

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر بحث ہے کہ اگر کوئی معذور مرض وغیرہ کی وجہ سے بیٹھ کر نماز پڑھے تو صحیح وتندرست لوگوں کے لئے اس کے پیچھے اقتداء صحیح ہے یا نہیں؟ نیز اگر اقتداء کرے تو مقتدی کھڑے ہو کر اقتداء کرے یا بیٹھ کر؟

تو اس سلسلہ میں النخب الافکار جلد ثالث نصف ثانی ص۲۰۱ و ص۲۰۲، ص۲۰۹ میں تین مذاہب نقل کیے گئے ہیں۔ اب ہم اس باب کے مسائل کو اس ترتیب سے پیش کریں گے۔

اولاً : ائمہ کے مذاہب۔

ثانیاً : فریق اول کی دلیل۔

ثالثاً : فریق ثانی کی طرف سے دلیلیں۔ اور ساتھ ساتھ دو اشکالات۔

رابعاً : فریق ثالث کی دلیل پر باب ختم کریں گے۔

اولاً مذاہب ائمہ

مذکورہ مسئلہ میں تین مذاہب ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام احمد بن حنبلؒ، امام اوزاعیؒ، حماد بن زیدؒ، اسحاق بن راہویہؒ، ابن المنذرؒ، داؤد ظاہریؒ وغیرہ کے نزدیک معذور شخص جو بیٹھ کر نماز پڑھتا ہے اس کے پیچھے صحیح و تن درست آدمی کے لئے اقتداء کرنا جائز ہے لیکن کھڑے ہو کر اقتداء جائز نہیں ہے بلکہ بیٹھ کر اقتداء کرنا لازم ہے ورنہ اقتداء صحیح نہ ہو گی۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذهب قوم، الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲: حضرت امام ابو حنیفہؒ، حضرت امام شافعیؒ، امام ابو یوسفؒ، امام سفیان ثوریؒ، امام ابو ثورؒ وغیرہ کے نزدیک اقتداء صحیح ہے اور کھڑے ہو کر اقتداء کرنا لازم ہے بیٹھ کر اقتداء صحیح نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر **وخالفهم فی ذالک آخرون الخ** کے مصداق ہیں۔

مذہب ۳: حضرت امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام مالکؒ، عامر شعبیؒ وغیرہ کے نزدیک معذور کے پیچھے تندرست شخص کے لئے اقتداء ہی صحیح نہیں ہے۔ کما فی الہدایہ ص۱۰۷ ج۱۔ یہی لوگ باب کے آخر میں **وقال محمد بن الحسن یقول لا یجوز لصحیح ان یأتم بمریض الخ** کے مصداق ہیں۔

ثانیاً فریق اوّل کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع کی وہ روایات ہیں جن میں بیٹھ کے اقتداء کا حکم اور کھڑے ہو کر اقتداء کی ممانعت موجود ہے۔ اور اس مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے پانچ صحابہ سے نو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت جابرؓ سے ایک سند کے ساتھ ان کی روایت میں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز بیٹھ کے پڑھائی اور حضرت ابو بکر صدیقؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے مکبّر بن کر لوگوں کو آواز سے تکبیر سناتے رہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو قیام کی حالت میں دیکھا تو اشارہ سے بیٹھنے کا حکم فرمایا۔ اور نماز سے فراغت کے بعد فرمایا کہ تم ایسے افعال سے اہلِ فارس و روم کی طرح کرنا چاہتے ہو۔ وہ اپنے بڑوں کے لئے اس طرح کھڑے رہتے ہیں۔ لہٰذا تم اپنے اماموں کی ہر چیز میں اقتدار کرو۔ اگر کھڑے ہو کر نماز پڑھائی تو تم بھی کھڑے ہو کر اقتدار کرو۔ اور اگر بیٹھ کر نماز پڑھائی تو تم بھی بیٹھ کے اقتدار کرو۔

صحابی ۲ حضرت انسؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔ جو حضرت جابرؓ کی روایت کے ہم مضمون ہے۔

صحابی ۳ حضرت عائشہؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۴ حضرت ابو ہریرہؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۵ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان تمام روایات میں بیٹھ کے اقتدار کا حکم ہے

ثالثًا فریق ثانی کے دلائل اور دو اشکالات

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہے۔

دلیل ۱: ص ۲۳۵ ج ۱ واحتجوا فی ذالك بما حدثنا ابو بشر الرقی الخ

سے تقریبًا بائیس سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت ارقم بن شرحبیل فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ کے ساتھ مدینہ منورہ سے شام کا سفر کیا اور اثناءِ سفر حضرت ابن عباسؓ نے یہ حدیث سنائی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مرض الموت میں حضرت عائشہؓ کے حجرہ میں تشریف فرماتھے تو فرمایا کہ علی کو بلاؤ تو حضرت عائشہؓ نے درخواست کی۔ کیا ہم ابوبکرؓ کو نہ بلائیں۔ حضورؐ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بلالو۔ اور حضرت حفصہؓ نے فرمایا کہ کیا ہم عمرؓ کو نہ بلائیں حضور پاکؐ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بلالو۔ تو حضرت ام الفضل نے فرمایا کہ کیا ہم عباسؓ کو نہ بلائیں حضور پاکؐ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بلالو۔ جب سب حاضر ہوئے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابوبکرؓ نماز پڑھادیں۔ چنانچہ حضرت ابوبکرؓ نے نماز شروع فرمائی تو اسی اثناء میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو آرام سا محسوس ہوا۔ تو دو آدمی کے سہارے سے

حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسجد تشریف لے گئے۔ تو صدیق اکبرؓ پیچھے ہٹنے لگے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنی جگہ قائم رہو تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت صدیقؓ کے بائیں جانب جاکر بیٹھ کے نیت باندھ لی اور قرات وہاں سے شروع فرمائی جہاں سے حضرت صدیق اکبرؓ نے ختم کیا تھا اور حضرت صدیق اکبرؓ نے کھڑے ہوکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدار فرمائی۔ اور لوگوں نے حضرت صدیق اکبرؓ کی اقتدار فرمائی۔ تو اس روایت سے صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے قیام کی حالت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدار فرمائی ہے جب کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قعود کی حالت میں تھے۔ لہذا یہی مسلم ہو گا کہ قائمین کا قاعد کی اقتدار جائز ہے۔

اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے دو صحابہ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے

صحابی ۱ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت عائشہؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

حل عبارت

حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ہے

فخرج یهادی بین رجلین ۔ یعنی

حضور صلی اللہ علیہ وسلم دو آدمی پر سہارا لگا کر نکلے۔ فلما احسّ ابو بکر سبحوا به فذهب ابو بکرؓ يتأخر۔ علامہ عینی کے نسخہ میں ہے۔ فلما رآہ الناس سبحوا بابی بکرؓ۔ فذهب يتأخر۔

ان دونوں عبارتوں میں سے موجودہ نسخہ کی عبارت صحیح نہیں ہے اور عینی کی عبارت درست ہے۔ ترجمہ یہ ہے: کہ جب لوگوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا تو حضرت ابو بکرؓ کو تسبیح کے ذریعہ اشارہ فرمایا تو حضرت ابو بکرؓ پیچھے کو ہٹنے لگے۔

فاستتم۔ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں سے شروع کر کے پوری فرمائی جہاں سے ابو بکرؓ نے چھوڑ دیا تھا۔ فما قضیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصلوٰۃ حتی ثقل۔ یعنی جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز پوری فرماتے ہوتے بدن میں بھاری پن آگیا وانّ رجليه لتخطّان بالارض یعنی جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم دو آدمی کا سہارا لے کر تشریف لے چلے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں پیر زمین سے گھسٹتے ہوئے جا رہے تھے یعنی پیر میں طاقت نہ ہونے کی وجہ سے خود نہیں چل پاتے۔ لم یوص۔ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم

وفات پاگئے اور وصیت نہیں فرمائی۔

حضرت عائشہؓ کی روایت نمبر ۲ میں ہے

فان ابابکر رجل اسیف۔ اسیف

بمعنی سریع البکاء۔ بہت جلد رونیوالے

فلما سمع ابو بکر حسّہ ذھب

لیتأخر۔ حسّہ محسوس کرنا۔

اشکال نمبر ۱ ص ۲۳۶ س ۱۳ فقال قائلون لا حجۃ لکم فی ھذا الحدیث

سے تقریباً آٹھ سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ تم نے اپنی دلیل میں جو روایات پیش کی ہیں۔ ان سے تمہارا مدعیٰ ثابت نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اس نماز میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ضرور بیٹھ کر نماز ادا فرمائی ہے لیکن امام نہیں تھے بلکہ امام حضرت صدیق اکبرؓ تھے۔ چنانچہ بہت سی روایات سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت صدیق اکبرؓ کے پیچھے بیٹھ کر نماز ادا فرمائی ہے۔

ان روایات سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا امام نہ ہونا واضح ہوتا ہے۔ اور اس مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے تین صحابہ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ۱ حضرت عائشہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۲۱ حضرت انسؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۲۲ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان کی روایت میں **فانکن صواحب یوسفؑ**۔ یہ سورہ یوسف آیت ۵۱ **اذ راودتن یوسف عن نفسہ الآیۃ** کی طرف اشارہ ہے۔

اس سے ایک مسئلہ یہ معلوم ہوا کہ عورتوں کے مشورہ پر جلدی سے عمل نہ کرنا چاہیئے۔

جوابات

اس اشکال کے دو جوابات دیئے جاتے ہیں

جواب ۱ ص ۲۳۶ س ۱۲ **وکان من الحجۃ علیہم** الخ سے چار سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ جب امام و مقتدی برابر کھڑے ہو جائیں تو امام بائیں جانب، اور مقتدی دائیں جانب کھڑا ہوا کرتا ہے۔ اور یہاں حضرت عائشہؓ کی روایت میں صاف طور پر موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوبکر کی بائیں جانب بیٹھ گئے تھے۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم امام تھے۔ اور حضرت ابوبکر صدیقؓ مقتدی بن گئے تھے۔ اور اگر حضرت

ابو بکرؓ امام ہوتے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابو بکرؓ کی دائیں جانب کھڑے ہوتے۔ اور ایسا نہیں ہوا ہے۔ لہٰذا اس واقعہ میں حضور پاکؐ صلی اللہ علیہ وسلم کو امام تسلیم نہ کرنا صحیح نہیں ہے

جواب ۲ وجہ اخری ان عبد اللہ بن عباسؓ الخ ص ۲۳۶/۲۴

سے تقریباً چھ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ مقتدی و امام میں سے امام ہی قرآت کیا کرتا ہے اور مذکورہ نماز میں جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے آئے تو حضرت ابو بکرؓ نے قرآت روک دی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآت شروع فرمائی اور وہاں سے شروع فرمائی کہ جہاں سے حضرت ابو بکرؓ نے منقطع کر دیا تھا تو یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے امام ہونے کی دلیل ہے۔ اور اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم امام نہ ہوتے تو قرآت نہ کرتے اور یہ نماز بھی جہری تھی۔ اور اگر جہری نہ ہوتی تو وہاں سے شروع کرنا مشکل تھا جہاں سے حضرت ابو بکرؓ نے منقطع کر دیا تھا۔ اور تمام ائمہ اس بات پر متفق ہیں کہ مقتدی امام کے پیچھے قرآت ضم سورت کا نہیں کر سکتا جس طرح امام کیا کرتا ہے لہٰذا ثابت ہوگا کہ مذکورہ نماز میں حضور پاکؐ صلی اللہ علیہ وسلم ہی امام تھے۔

دلیل ۲ ص ۲۳۷ س ۱ واما وجهه من طریق النظر فانا رأینا

الاصلَ المجتمع علیہ الخ سے تقریباً چھ سطروں میں یہ عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ مقتدی کا امام کے ساتھ نماز میں داخل ہونا مقتدی پر ایسی نماز لازم کر دیتا ہے جو اس سے پہلے سے فرض نہیں تھی جیسا کہ جب مسافر مقیم امام کے پیچھے اقتداء کرے گا تو اس پر چار رکعت پوری کرنی ہوتی ہے جو اس پر واجب نہیں تھی۔ اور اگر کسی پر کوئی فرض پہلے ہی سے لازم تھا تو امام کی اقتداء کی وجہ سے اس میں نہ کمی آتی ہے اور نہ وہ ساقط ہوتا ہے۔ جیسا کہ جب مقیم اگر مسافر امام کے پیچھے اقتداء کرے تو مقیم کی چار رکعت میں کمی نہیں آتی بلکہ امام کی فراغت کے بعد کھڑے ہو کر اپنی بقیہ نماز پوری کرنی لازم ہوتی ہے۔

اس سے ایک ضابطہ ہمارے سامنے آتا ہے کہ مقتدی پر اقتداء سے قبل جو فرض اور واجب ہوتا ہے وہ اقتداء کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ اقتداء کی وجہ سے ساقط نہیں ہو سکتا۔ لہذا صحیح و تندرست آدمی پر قیام فرض ہے۔ تو معذور امام کی اقتداء کی وجہ سے فرض قیام مقتدی سے ساقط نہیں ہوگا۔ لہذا تن درست مقتدی کا بیٹھ کر پڑھنے والے معذور امام کے پیچھے کھڑے

ہو کر اقتدار کرنا واجب ہو گا۔

اشکال ۲ ص ۲۳۷ فان قال قائل فانا قد رأینا العبد الذی لا جمعة علیه الخ سے تقریباً ڈیڑھ سطر میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ غلام پر جمعہ فرض نہیں ہے۔ لہٰذا اس پر چار رکعت ظہر پڑھنا فرض ہے۔ اور یہ امام کے ساتھ اقتدار سے پہلے ہی لازم ہے۔ لہٰذا آپ کے اصول کیمطابق امام جمعہ کے ساتھ اقتدار کے بعد بھی چار رکعت کی فرضیت باقی رہنی چاہیئے۔ حالانکہ امام جمعہ کے ساتھ اقتدار کی وجہ سے یہ فرضیت باقی نہیں رہتی ہے لہٰذا آپ کا اصول باطل ہو گا۔

جواب ص ۲۳۷ قیل لہٗ ھذا یؤکد ما قلنا وذالك ان العبد لم یجب علیه الجمعة الخ سے تقریباً سات سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ہم نے دو اصول بیان کئے ہیں۔

اصول ۱: وہی ہے جو اوپر گذرا۔ یعنی جو پہلے سے فرض ہے وہ امام کے ساتھ اقتدار کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا۔

اصول ۲: یہ بیان کیا ہے کہ اگر مقتدی پر پہلے سے فرض نہیں تھا لیکن امام پر فرض ہے تو اقتدار کی وجہ سے مقتدی پر فرض ہو جائے جیساکہ

ہم نے مسافر کی اقتدار مقیم کے ساتھ کی مثال پیش کر دی ہے۔ اور اسی طرح غلام پر جمعہ پہلے سے فرض نہ تھا لیکن امام کے ساتھ اقتدار کی وجہ سے واجب ہو جاتا ہے۔ اور جب امام کے ساتھ دخول کی وجہ سے غلام پر جمعہ فرض ہو جاتا ہے تو یہ ظہر کا بدل بن کر ظہر ساقط ہو جائے گی۔

اب نتیجہ یہ نکلے گا کہ جس پر قیام فرض ہے وہ اگر اس شخص کی اقتدار کرے گا جس پر قیام فرض نہیں ہے تو اس پر سے قیام ساقط نہ ہو گا۔ یہی ہمارے علمار ثلثہ کا قول ہے۔

فریق ثالث کی دلیل ص ۲۳۷ / ۱۵ وکان محمد بن الحسن یقول

لا یجوز الخ سے آخیر باب تک فریق ثالث کی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ مرض الوفات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بیٹھ کے نماز پڑھانا یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات میں سے تھا اسلئے کہ اس نماز کی بعض خصوصیات ایسی ہیں جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی کے لئے جائز نہیں ہیں مثلاً جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں تشریف لے گئے تو حضرت ابو بکرؓ نے قرآت منقطع کر دی۔

اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیماری کی حالت میں قرآت شروع فرمائی ہے اور جماعت کثیر کے باوجود مقتدی کا امام کے بغل میں کھڑا ہونا اور

اس نماز میں بلا عذر ابو بکرؓ کا امامت سے ہٹ کر مقتدی بن جانا۔ یہ سب باتیں حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی کے لئے جائز نہیں ہے اس لئے اس نماز سے استدلال کر کے اقتداء الصحیح بالمریض کو ثابت کرنا ہرگز درست نہیں ہے۔

بَابُ الرَّجل یصلی الفریضة خلف من یصلی تطوعًا

اس باب کے تحت ایک معرکۃ الآراء اختلافی مسئلہ پیش کیا جاتا ہے۔ کہ اقتداء المفترض خلف المتنفل جائز ہے یا نہیں؟ اور ہم اس باب کے مسائل اس ترتیب سے پیش کریں گے۔ کہ

اولاً : ائمہ کے مذاہب۔
ثانیاً : فریق اول کی دلیل۔
ثالثاً : ان کی دلیل کا جواب۔ اور ایک اشکال اور اس کے دو جوابات۔
رابعاً : فریق ثانی کی طرف سے چار دلیلیں، اور تین اشکالات۔

اب سنو تفصیل:

اولاً اقتداء المفترض خلف المتنفل کا کیا حکم ہے؟ تو اس بارے میں بذل المجهود

صفحہ ۳۳۴ سطر ۱ میں دو مذہب نقل کرتے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام شافعیؒ، امام عطاء بن ابی رباحؒ، طاؤس بن کیسانؒ، سلیمان بن حربؒ، داؤد ظاہریؒ وغیرہ کے نزدیک۔ نیز امام احمدؒ کے ایک قول کے مطابق اقتداء المفترض خلف المتنفل جائز ہے یہی لوگ کتاب کے اندر **فذهب قوم الخ** کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرات حنفیہؒ، مالکیہؒ، امام حسن بصریؒ، ابراہیم نخعیؒ، سعید بن المسیبؒ، یحیٰ بن سعید انصاریؒ، ابوقلابہؒ وغیرہ کے نزدیک۔ نیز حضرت امام احمدؒ کے ایک قول کے مطابق اقتداء المفترض خلف المتنفل جائز نہیں ہے۔ اور مقتدیوں کی نماز ہی صحیح نہیں ہوتی ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر **وخالفهم فی ذالك آخرون الخ** کے مصداق ہیں۔

ثانیاً فریق اوّل کی دلیل

حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ حضرت معاذ بن جبلؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشاء کی نماز پڑھ کر پھر اپنے قبیلہ بنی سلمہ میں پہونچکر قبیلہ کے لوگوں کو دوبارہ عشاء کی نماز پڑھایا

کرتے تھے۔ اور جب حضرت معاذ رضؓ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشاء پڑھ لی ہے تو ان کا فرض ادا ہو چکا ہے۔ اور بعد میں جو قبیلہ والوں کے ساتھ پڑھی ہے وہ ان کے حق میں نفل تھی۔ لہذا مفترض کی اقتداء متنفل کے پیچھے اس حدیث سے جائز ثابت ہوتا ہے۔ نیز اسی مضمون کی روایت باب القرأۃ فی صلوٰۃ المغرب کے تحت ص۱۲۶ میں تفصیل کے ساتھ گذر چکی ہے۔

ثالثاً فریق اول کی دلیل کا جواب

ص۲۳۷/۲۴۲ وقالوا لیس فی حدیث معاذ هذا ان ما کان یصلیه بقومه کان نافلة له او فریضة الخ سے تقریباً سات سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت معاذ رضؓ کی وہ نماز جو وہ قبیلہ میں جا کر ادا فرماتے ہیں اس میں دو احتمال ہیں۔

احتمال ۱ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بطور نفل کے شرکت کیا کرتے تھے اور پھر قبیلہ میں جا کر بطور فرض پڑھا کرتے تھے۔

احتمال ۲ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بطور فرض شرکت فرمایا کرتے تھے اور قبیلہ میں جا کر بطور نفل پڑھا کرتے تھے۔

تو احتمال ۱ کے اعتبار سے ہمارا مدعیٰ باطل ہے۔

اس لئے کہ یہاں اقتداء المفترض خلف المتنفل لازم ہی نہیں آتا ہے۔ اور احتمال ۲ کے اعتبار سے تمہارا مدعیٰ صحیح ہو سکتا ہے لیکن حدیث شریف میں دونوں احتمال موجود ہیں تو بغیر دلیل شرعی کے کسی ایک کو ترجیح حاصل نہ ہوگی۔ لہذا حدیث شریف ساقط الاعتبار ہوگی۔ اس سے استدلال درست نہ ہوگا۔

اشکال ص ۲۳۷ س ۲۸ فقال اَھْلُ المقالۃ الاولیٰ فانا قد وجدنا فی بعض الآثار ان ما کان یصلیہ بقومہ ھو تطوع الخ سے تقریباً تین سطروں میں فریق اول کی طرف سے یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ حضرت معاذؓ جو نماز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شرکت میں پڑھتے تھے وہ فرض ہوتی تھی اور جو قبیلہ میں جا کر پڑھتے تھے وہ نفل ہوتی تھی۔ اس پر ہم کو ابن جریج عن عمرو عن جابرؓ کے طریق سے صریح روایت مل گئی کہ جس میں صلوٰۃ ثانیہ جو قبیلہ میں جا کر پڑھا کرتے تھے وہ نفل ہوتی تھی۔ لہذا اقتداء المفترض بالمتنفل جائز ہونا چاہیئے۔

جوابات

اس اشکال کے دو جوابات دیئے جاتے ہیں۔

جواب ۱ ص ۲۳۸ س ۲ فکان من الحجۃ للآخرین علیہم الخ سے

تقریباً آٹھ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ مذکورہ روایت عمرو بن دینار سے جس طرح ابن جریج نے نقل کیا ہے۔ اسی طرح سفیان بن عیینہ نے بھی نقل کیا ہے۔ اوران کی روایت میں پوری حدیث شریف موجود ہے۔ اور سفیان بن عیینہ حفاظ حدیث میں سے ہیں۔ ان کی روایت ابن جریج کی روایت سے عمدہ ہے۔ لیکن سفیان بن عیینہؒ کی روایت میں **ھی لہ تطوع ولھم فریضۃ** کا لفظ نہیں ہے۔ لہذا اس لفظ کا اضافہ یا ابن جریجؒ نے کیا ہے یا عمرو بن دینارؒ نے یا حضرت جابرؓ نے۔ تو تینوں صورتوں میں حضرت معاذؓ کے فعل کی حقیقت پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے کہ صلوٰۃ معاذ نفل تھی یا فرض؟ اس لئے کہ ان میں سے کسی نے حضرت معاذؓ کا قول نقل نہیں کیا ہے۔ نیز اگر بالفرض حضرت معاذؓ سے فرض ثابت بھی ہو جائے تو وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اور نہ ہی یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تبلادیا جاتا تو اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کو اس پر برقرار رکھتے۔ یا اس کے علاوہ کوئی دوسرا حکم فرماتے۔ اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ اس لئے تمہارا مدعیٰ اس سے ثابت

نہیں ہو سکتا۔ نیز حضرت عمرؓ کے دورِ خلافت میں جب حضرات صحابہؓ کے درمیان التقاءِ ختانین پر غسل میں اختلاف ہوا۔ اور حضرت رفاعہ بن رافع رضؓ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بغیر انزال کے غسل نہیں کیا جاتا تھا۔ تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو آپ لوگوں نے اس عمل کی اطلاع دی ہے پھر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر تمہارے لئے رضامندی ظاہر فرمائی ہے؟ تو حضرت رفاعہؓ نے فرمایا کہ ایسا نہیں ہوا۔ تو حضرت عمرؓ حضرت رفاعہؓ کی روایت کو کس لئے حجت قرار نہیں دیا۔ تو ایسا ہی اگر حضرت معاذؓ کا عمل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ثابت بھی ہو جاتا ہے تو یہ اس پر دلیل نہیں بن سکتا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے ہی ایسا کیا کرتے تھے۔ لہٰذا صلوٰۃ معاذؓ سے تمہارا مدعیٰ ثابت نہیں ہو سکتا۔

جوابٌ ۲ ص ۲۳۸ س ۱۰ **وقد رُوِینا عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما یدل علیٰ خلاف ذالک الخ**

سے تقریباً تیرہ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت معاذؓ اپنی قوم میں جا کر نماز لمبی پڑھایا کرتے تھے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی شکایت پہونچی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

کہ اے معاذ کیا تم لوگوں کو فتنہ میں مبتلا کرنا چاہتے ہو؟ چاہے تم میرے ساتھ نماز پڑھو یا اپنی قوم میں جا کر ہلکی نماز پڑھایا کرو۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں حضرت معاذؓ کے فعل کے بارے میں یہی تھا کہ حضرت معاذؓ یا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھتے تھے اور یا اپنی قوم میں جا کر۔ یعنی جس روز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پڑھتے تھے۔ اس روز قوم کو نہیں پڑھاتے تھے۔ اور جس روز قوم کو پڑھاتے تھے اس روز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پڑھے ہوئے نہیں ہوتے تھے۔

اب جب فصل اول کی روایات میں وہ احتمالات ہیں جو ہم نے اوپر ذکر کئے ہیں۔ اور اس روایت میں یہ احتمال ہے۔ لہذا ان میں سے کسی روایت سے استدلال درست نہ ہوگا۔ اور اگر حضرت معاذؓ رات میں دونوں جگہ نماز پڑھتے تھے اور یہ عمل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے تھا۔ تو یہ اس زمانہ کا واقعہ ہے جس میں ایک فرض دو مرتبہ پڑھنا جائز تھا۔ اور یہ اول اسلام میں جائز تھا۔ اور بعد میں اس کی ممانعت وارد ہو گئی ہے اس لئے صلوٰۃ معاذؓ کو منسوخ تسلیم کرنا لازم ہوگا۔

رابعًا فریق ثانی کی دلیل

اور تین اشکالات

دلیل ص ۲۳۸ س ۲۲ واما حکمہ من طریق النظر فانا قد رأینا صلوٰۃ المأمومین مضمنۃ بصلوٰۃ امامھم بصحتھا وفسادھا الخ سے تقریبًا پانچ سطروں میں یہ عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ مقتدی کی نماز اپنی صحت وفساد میں امام کی نماز کے تابع ہوتی ہے۔ اور اسی طرح اگر امام کو سہو ہو جائے تو مقتدیوں پر بھی امام کے ساتھ سجدہ سہو لازم ہو جاتا ہے۔ اور اگر مقتدیوں سے سہو ہو جائے اور امام سے سہو نہ ہو تو نہ امام پر سجدہ سہو لازم ہوا اور نہ ہی مقتدیوں پر۔ لہٰذا جب ثابت ہوا کہ صلوٰۃ المأموم صحت وفساد، اور سہو وغیرہ میں صلوٰۃ امام کے تابع ہوتی ہے۔ تو فرض ہونے اور نفل ہونے میں بھی صلوٰۃ امام کے تابع ہوگی۔ لہٰذا اگر امام کی نماز فرض ہے تو مقتدی کی نماز فرض بن سکتی ہے۔ اور اگر امام کی نماز نفل ہے تو مقتدیوں کی نماز بھی نفل ہی ہوا کرے گی۔ ایسا نہیں ہوسکتا کہ امام کی نماز نفل ہو اور مقتدیوں

کی نماز فرض ہو جاتے۔ نیز نماز فرض قوی ہوتی ہے نماز نفل کے مقابلہ میں۔ اور ضعیف قوی کے تابع ہوا کرتا ہے۔ اور قوی ضعیف کے تابع نہیں ہوا کرتا۔ لہذا صلوٰۃ نفل صلوٰۃ فرض کے تابع ہو کر صحیح ہو سکتی ہے لیکن صلوٰۃ فرض صلوٰۃ نفل کے تابع ہو کر صحیح نہ ہوگی۔ لہذا مقتدیوں کی فرض نماز امام کی نفل نماز کے تابع ہو کر صحیح نہ ہوگی۔ ہاں البتہ مقتدی کی نفل نماز مفترض امام کے تابع ہو کر صحیح ہو سکتی ہے لہذا اقتداء المفترض خلف المتنفل جائز نہ ہوگی۔

مسلسل تین اشکالات

اشکال ۱ ص ۲۳۸ س ۲۷ فان قال قائل فانا رأینا ھم الخ سے

تقریبًا دو سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ جس طرح نفل پڑھنے والے کی نماز فرض پڑھنے والے کے پیچھے صحیح ہو جاتی ہے۔ اسی طرح فرض پڑھنے والے کی نماز بھی نفل پڑھنے والے کے پیچھے صحیح ہو جانی چاہیے۔

جواب ص ۲۳۸ س ۲۹ قیل له ان سبب التطوّع هو بعض سبب الفریضة الخ سے

تقریبًا پانچ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ نوافل کا سبب فرائض کے

سبب کا بعض اور جز رہا کرتا ہے جیسا کہ نوافل محض دخول صلوٰۃ کی نیت سے صحیح ہو جاتی ہیں۔ اگرچہ نفل یا فرض کی نیت نہ کی ہو۔ لیکن فرائض محض دخول صلوٰۃ کی نیت سے صحیح نہیں ہوتے بلکہ ساتھ ساتھ فرض اور وقت کی نیت بھی شرط ہے۔ تو معلوم ہوا کہ دخول فرض کے لئے اس سبب کے ساتھ ساتھ دوسرے اسباب کی بھی ضرورت ہے لہذا جو نفل پڑھتا ہے وہ اگر مفترض کی اقتدار کرتا ہے تو ایسے امام کی اقتدار ثابت ہوتی ہے جو تمام اسباب کو شامل ہے۔ اور جو شخص فرض پڑھتا ہے وہ اگر متنفل کی اقتدار کرتا ہے تو ایسے امام کی اقتدا نہیں ثابت ہوتی ہے جو تمام اسباب کو شامل ہے اور صحت فرض کے لئے تمام اسباب لازم ہیں اور وہ یہاں مفقود ہے لہذا اقتدار المفترض خلف المتنفل کے لئے آپ کا مدعیٰ باطل ہوگا۔

اشکال ۲ فان قال قائل الخ ص ۲۳۹ س ۴ سے ایک سطر میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے حالت جنابت میں نماز پڑھائی تو حضرت عمرؓ نے نماز لوٹائی اور مقتدیوں نے نہیں لوٹائی لہذا مقتدیوں کی نماز صلوٰۃ امام کے تابع نہ ہوگی۔

جواب فقال مخالفهم ص ۲۳۹ س ۵ انما فعل ذالک لانه

لم یتیقن الخ سے تقریباً دس سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ کو قبل الصلوٰۃ جنابت کا یقین نہیں تھا اس لئے اپنے واسطے احتیاط کا پہلو اختیار فرمایا اور غیروں کو اعادہ کا حکم نہیں فرمایا۔ نیز حضرت عمرؓ فرماتے ہیں **ارانی قد احتلمت** یعنی مجھے شبہ ہوا کہ مجھے قبل الصلوٰۃ احتلام ہوا ہے اور مجھے پتہ نہ چلا اور بغیر غسل کے نماز پڑھ لی ہے۔ پھر میں نے جہاں جہاں کپڑے میں نجاست کا اثر دیکھا اس کو دھو دیا۔ اور سورج بلند ہونے پر نماز کا اعادہ کیا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کو قبل الصلوٰۃ جنابت کا یقین نہیں تھا بلکہ شبہ تھا۔ اور قاعدہ ہے:

الیقین لا یزول بالشک۔

نیز اس پر یہ بھی دلیل بن سکتی ہے کہ صلوٰۃِ ماموم فاسد ہوجاتی ہے صلوٰۃ امام کے فساد سے۔ جیسا کہ ایک دفعہ حضرت عمرؓ صلوٰۃ مغرب میں قرأت بھول گئے تو اپنی اور تمام مقتدیوں کی نماز کا اعادہ کرایا ہے کیونکہ ان کی نماز فاسد ہونے کی وجہ سے مقتدیوں کی نماز بھی فاسد ہو چکی ہے اور ترکِ قرأت کی وجہ سے فسادِ صلوٰۃ میں اختلاف ہے اور ترکِ طہارت کی وجہ سے فساد صلوٰۃ متفق علیہ ہے۔ اور جب مسئلہ اختلافی میں اعادہ کرایا ہے تو مسئلہ اتفاقی میں بطریق اولیٰ اعادہ

کرانا چاہئے تھا۔ اور جب حضرت عمرؓ نے مسئلہ جنابت میں اعادہ نہیں کرایا ہے تو قبل الصلوٰۃ جنابت کا یقین نہ ہونا مسلم ہوگا۔

اشکال ۳ ص ۲۳۹ / ۱۵ فان قال قائل الخ سے تقریباً تین سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ سے اس کے خلاف روایت مروی ہے کہ ایک آدمی نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ میں نے نماز میں قرآت بالکل نہیں کی تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ کیا تم نے رکوع وسجود مکمل نہیں کیا؟ تو کہا کہ ہاں مکمل کیا ہے۔ تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اب تمہاری نماز پوری ہوگئی۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز میں قرآت لازم نہیں ہے۔ لہذا آپ نے مسئلہ قرآت سے جو استدلال کیا ہے وہ باطل ہوگا۔

جواب ص ۲۳۹ / ۱۸ قیل لہٗ قد روی ھذا عن عمر من حیث ذکرتم الخ سے تقریباً سات سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ جو روایت ہم نے پیش کی ہے وہ متصل السند ہے اور جو روایت تم نے پیش کی ہے وہ متصل السند نہیں ہے۔ اس لئے ہماری روایت زیادہ اولیٰ ہوگی۔ نیز نظر کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ صلوٰۃ امام کے فساد کی وجہ سے صلوٰۃ مقتدی بھی فاسد

ہوجاتی ہے چاہے مقتدی کو علم ہو یا نہ ہو۔ اور جب حضرت عمرؓ کو یہ مسئلہ معلوم تھا کہ اگر میری نماز فاسد ہوجائے تو مقتدیوں کی نماز بھی فاسد ہوجائے گی۔ اس مسئلہ کے معلوم ہونے کے باوجود حضرت عمرؓ کا مقتدیوں کو لوٹانے کا اعلان نہ کرنا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ حضرت عمرؓ کو قبل الصلوٰۃ احتلام کا یقین نہیں تھا ورنہ ضرور اعادہ کرواتے لہذا صلوٰۃ امام اور صلوٰۃ مقتدی کے درمیان حکم کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے۔ اور یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے۔

مذکورہ جواب کی تائید ص۲۳۹ س۲۵ وقد قال بذالک طاوس ومجاھد الخ

سے آخیر باب تک اجلہ تابعین میں سے پانچ افراد کا فتویٰ مذکورہ جواب کی تائید میں پیش کیا جاتا ہے۔ کہ صلوٰۃ مقتدی صلوٰۃ امام سے حکم کے اعتبار سے ایک نہیں ہوتی ہے۔ تو اگر حضرت عمرؓ کی نماز یقیناً فاسد ہوگئی ہوتی تو مقتدیوں کی نماز بھی لازمی طور پر فاسد ہوچکی ہوتی۔ اور جب حضرت عمرؓ نے مقتدیوں کی نماز لوٹانے کا حکم نہیں فرمایا تو لازمی بات ہے کہ حضرت عمرؓ کی نماز بھی یقینی طور پر فاسد نہیں ہوئی ہوگی۔ لہذا اب کوئی اشکال نہ ہونا چاہیے۔ اور جن کا فتویٰ پیش کیا جارہا ہے وہ حسب ذیل ہیں۔

(۱) حضرت امام طاؤس بن کیسانؒ۔

(۲) امام مجاہد بن جبیرؒ۔

(۳) امام ابراہیم نخعیؒ۔

(۴) حسن بصریؒ۔

(۵) امام محمد بن سیرینؒ۔

نیز حضرت ابن عمرؓ کا عمل بھی یہی تھا کہ اگر اتفاق سے عصر پڑھنے والے کے پیچھے ظہر پڑھ لی ہے تو دوبارہ دونوں نمازوں کو اس طرح لوٹاتے کہ اولاً ظہر پھر عصر پڑھتے تھے اس لئے امام و مقتدی کے درمیان اتحادِ صلوٰۃ شرط ہے اور یہاں ظہر و عصر کے ساتھ افتراق ہو چکا ہے۔ سب کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ اقتداء المفترض خلف المتنفل جائز نہیں ہے۔

وَاللّٰہُ تعالیٰ اعلمُ

باب التوقیت فی القراۃ فی الصلوٰۃ

اس باب کے تحت دو مسئلے زیر غور ہیں۔

(۱) جمعہ و عیدین میں کون کون سی سورتیں پڑھنا مسنون ہیں۔

(۲) جمعہ کی فجر میں کون سی سورت مسنون ہے؟

مسئلہ ۱ مسئلہ زیر بحث یہ ہے کہ جمعہ و عیدین کے لئے کوئی خاص سورت

مخصوص ہے یا نہیں ؟ تو اس سلسلے میں انخب الافکار جلد ثالث، نصف ثانی ص۲۴۳ تا ص۲۴۴، بذل ص۱۷۳/۲، نیل الاوطار ص۱۵۸/۳، میں قدرے فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام شافعیؒ، حضرت امام احمدؒ، امام مالکؒ، ابو ثورؒ وغیرہ کے نزدیک بعض نمازوں کے لئے مخصوص سورتیں مستحب اور مسنون ہیں۔ ان کے بغیر سنیت حاصل نہ ہوگی۔ چنانچہ نماز جمعہ وعیدین میں سورۃ اعلیٰ۔ اور سورہ ہل اتاک حدیث الغاشیہ پڑھنا مسنون ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک سورۃ قٓ اور اقتربت الساعۃ مسنون ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر قال ابو جعفر فذہب قوم الخ کے مصداق ہیں۔ لیکن نیل الاوطار ص۱۵۸/۳ میں امام مالکؒ کا قول بھی نقل کیا گیا ہے کہ ان کے نزدیک تعیین وتخصیص مکروہ ہے۔

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہؒ، حضرت امام ابو یوسفؒ، محمد بن حسن شیبانیؒ، امام سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک تعیین وتخصیص مکروہ تنزیہی ہے۔ اور امام کے لئے مذکورہ سورتیں اور ان کے علاوہ پڑھنا بھی مسنون ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذالک اٰخرون الخ کے مصداق ہیں

فریق اوّل کی دلیل

باب کے شروع کی روایات ہیں کہ جن میں عیدین اور جمعہ میں سورۃ اعلیٰ اور سورۃ غاشیہ پڑھنا ثابت ہے۔ اس مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے تین صحابہ سے سات سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت نعمان بن بشیرؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت سمرہ بن جندبؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

فریق ثانی کی دلیل

صفحہ ۱۷۱/۲ وکان من الحجة لهم في ذالك الخ سے تقریباً سولہ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ فصل اول کی روایات میں جو سورتیں نماز عیدین و نماز جمعہ کے لئے ذکر کی گئی ہیں وہ تعیین وتخصیص پر دال نہیں بن سکتیں۔ اس لئے کہ مذکورہ نمازوں میں فصل اول کی ذکر کردہ سورتوں کے علاوہ دوسری سورتوں کا پڑھنا بھی ثابت ہے۔ اور دوسری سورتوں کی روایات کو صاحب کتاب نے چار صحابہ سے چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے

صحابی ۱ حضرت ابو واقدؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔ ان کی روایت میں نماز عیدین میں سورہ قٓ اور سورہ قمر پڑھنا ثابت ہے

صحابی ۲ حضرت نعمان بن بشیرؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔ انکی روایت میں جمعہ کی نماز میں سورہ جمعہ اور سورہ غاشیہ پڑھنا ثابت ہے۔

صحابی ۳ حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔ ان کی روایت میں نماز جمعہ میں سورۃ جمعہ اور سورۃ منافقون پڑھنا ثابت ہے۔

صحابی ۴ حضرت ابن عباسؓ سے ایک سند کے ساتھ۔ ان کی روایت میں حضرت ابو ہریرہؓ کی طرح ہے۔

اب **قال ابوجعفر** سے امام طحاویؒ نتیجہ مرتب فرماتے ہیں کہ مذکورہ روایات میں نماز عیدین اور نماز جمعہ میں فصل اول کی روایات کے خلاف سورتیں پڑھنا ثابت ہے۔ اور دونوں قسم کی روایات کو تعارض اور اختلاف پر محمول کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ اتفاق اور تطبیق پر محمول کرنا لازم ہوگا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کبھی وہ سورتیں پڑھتے تھے جو فصل اول میں مذکور ہیں

اور کبھی وہ سورتیں پڑھتے تھے جو فصل ثانی میں مذکور ہیں۔ لہذا اب کوئی تعارض لازم نہ ہوگا۔ لہذا اب ثابت ہوگا کہ کسی نماز کے لئے کوئی خاص سورت متعین نہیں ہے۔ امام کو اختیار ہے کہ جو سورت چاہے پڑھے۔ اور جو بھی سورت پڑھے گا اس سے سنیت ثابت ہو جائے گی۔

یوم جمعہ کی صلوٰۃ فجر کی قرأت

مسئلہ جمعہ کے روز فجر کی نماز میں کون سی سورت پڑھنا مسنون ہے؟ تو اس سلسلہ میں بذل المجہود ج۲ ص۱۷۳ المنتخب جلد ثالث نصف ثانی ص۴۴۳ میں قدرے فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام احمد بن حنبلؒ اور حضرت امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک جمعہ کی فجر میں سورہ الم سجدہ اور سورہ دہر پڑھنا اور ان پر مداومت کرنا اور انھیں سورتوں کو مستقل پڑھنا زیادہ افضل اور مسنون ہے۔ اور ان کی دلیل فصل اول کی روایات ہیں جن پر رد کیا جا چکا ہے۔

مذہب ۲ حضرات حنفیہ اور سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک مذکورہ سورتوں کو کبھی کبھار پڑھنا مسنون ہے۔ اور مداومت اور مستقل لازم کر لینا مکروہ ہے۔ ان کی دلیل

صاحب کتاب ص ۱۴۲ ج ۲ وکذالک ماروی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایضاً انہ کان یقرأ بہ فی صلوٰۃ الصبح یوم الجمعۃ الخ سے اخیر باب تک کی عبارت میں پیش فرمائی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کی صبح کی نماز میں سورہ سجدہ اور سورہ دہر پڑھتے تھے۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم ان دونوں کے علاوہ کوئی اور سورت نہیں پڑھتے تھے اس لئے کہ عدم ذکر عدم وجود کو مستلزم نہیں ہوا کرتا ہے۔ نیز دیگر سورتوں کا نہ پڑھنا کسی روایت سے ثابت نہیں ہے بلکہ اس بارے میں بالکل سکوت ہے۔ لہٰذا ان روایات پر عمل کرنا ضروری ہوگا جن میں عمومی حکم موجود ہے کہ کسی نماز کے لئے کسی ایک سورت کو متعین اور مخصوص نہ کیا جائے۔ لہٰذا یہ بات مسلّم ہوگی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کبھی مذکورہ سورتوں کو پڑھتے تھے اور کبھی دوسری سورتوں کو۔ اور ابن عباسؓ نے ایک عمل کو ذکر فرمایا ہے اور دوسری سورتوں پر عمل کو ذکر نہیں فرمایا ہے۔ اور یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا مسلک ہے۔

باب صلوٰۃ المسافر

اس باب کے تحت دو مسئلے زیر غور ہیں

مسئلہ ۱ مدّتِ اقامت

مدت اقامت کے بارے میں بذل المجہود ج۲ ص۲۴۲ میں تین مذہب نقل کیے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرات حنفیہ کے نزدیک پندرہ روز کے قیام کے ارادہ سے مقیم بن جاتا ہے۔ اس سے کم ہو تو مسافر رہتا ہے۔

مذہب ۲ امام مالکؒ، امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک چار یوم کے قیام کے ارادہ سے مقیم بن جاتا ہے۔

مذہب ۳ امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک اکیس ۲۱ نمازوں تک قیام کا ارادہ کرے گا تو مقیم بن سکتا ہے یعنی چار یوم سے کچھ زائد قیام کا ارادہ ہوگا تو مقیم بن سکتا ہے۔ لہ

لہ مدّت سفر کی مقدار کے بارے میں النخب الافکار جلد ثالث نصف ثانی ص۲۶۶ تا ۲۶۸ میں انیس ۱۹ اقوال نقل کیے گئے ہیں۔

(۱) سعید بن جبیرؒ کے نزدیک جب بھی کسی مقام پر

مسئلہ ۲۱ قصر صلوٰۃ کا حکم

اس مسئلہ کے پیش نظر ہم اس بات کے مسائل کو اس ترتیب سے پیش کریں گے۔

اولاً : ائمہ کے مذاہب۔
ثانیاً : فریق اوّل کی دلیل۔
ثالثاً : ان کی دلیل کا جواب۔
رابعاً : فریق ثانی کی تین دلیلیں اور دو اشکالات
خامساً : ایک معرکۃ الآراء اشکال اور اسکے جوابات۔

بقیہ حاشیہ ص ۵۲۰ اترے تو اتمام لازم ہے۔

(۲) امام ربیعۃ الرائےؒ کے نزدیک ایک دن ایک رات کے قیام سے اتمام لازم ہے۔

(۳) امام سعید بن المسیبؒ کے نزدیک تین دن کے قیام سے اتمام لازم ہے۔

(۴) امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام مالکؒ کے نزدیک چار یوم کے قیام سے اتمام لازم ہے۔

(۵) امام داؤد ظاہریؒ اور امام احمدؒ کی ایک روایت میں چار یوم سے زائد کی نیت سے قیام کرتا ہے تو اتمام لازم ہے ورنہ نہیں۔

(۶) ۲۲ ر نمازوں کی مقدار قیام کرتا ہے تو اتمام لازم ہے۔ علامہ موفق الدین ابن قدامہؒ نے اس قول کو امام احمدؒ کی طرف منسوب کیا ہے

اولاً ائمہ کے مذاہب

بحالتِ سفر نماز میں قصر کا حکم عزیمت اور فرض کے درجہ میں ہے یا رخصت و سنت کے درجہ میں؟۔

بقیہ حاشیہ ص۵۲۱

(۷) امام حسن بن صالحؒ، محمد بن علی بن حسینؒ کے نزدیک دس یوم کے قیام کا ارادہ ہے تو اتمام کرے گا

(۸) امام اوزاعیؒ کے نزدیک بارہ یوم کے قیام کا ارادہ ہو تو اتمام لازم ہے۔

(۹) امام اوزاعیؒ کے قول ثانی میں ۱۳ یوم کا قیام ہو تو اتمام ہے۔

(۱۰) حضرت امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک پندرہ یوم کے قیام کا ارادہ ہو تو اتمام ہے۔

(۱۱) امام شافعیؒ کے نزدیک ایک قول میں ۱۶ یوم کے قیام سے اتمام ہے۔

(۱۲) امام شافعیؒ کے قول ثانی میں ۱۸ یوم ہے۔

(۱۳) امام اسحٰق بن ابراہیمؒ کے نزدیک ۱۹ یوم کے قیام سے اتمام ہے۔

(۱۴) علامہ ابن حزم ظاہریؒ کے نزدیک بیس۲۰ یوم کے قیام سے اتمام ہے۔

(۱۵) حسن بن ابی حسنؒ کے نزدیک جب بھی کسی شہر

تو اس سلسلہ میں النخب الافکار جلد ثالث نصف ثانی ص۲۵۳ و ص۲۵۵، معارف السنن ج۴ ص۴۵۴، بذل المجہود ج۲ ص۲۲۹، نیل الاوطار ج۳ ص۷۶، نووی ج۱ ص۲۴۱، اوجز المسالک ج۲ ص۶۳، فیض الباری ج۲ ص۳۹۵ میں قدرے فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کیے گئے ہیں

مذہب ۱ حضرت امام شافعیؒ، حضرت امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ اسحٰق بن راہویہؒ وغیرہ کے نزدیک مسافر کے لیے قصر کا حکم عزیمت اور فرض کے درجہ میں نہیں ہے بلکہ رخصت اور سنت کے درجہ میں ہے یہی لوگ کتاب کے اندر **قال ابو جعفر فذهب قوم** الخ کے مصداق ہیں۔

بقیہ حاشیہ ص۵۲۲ شہر میں اترے تو اتمام کرے گا۔

(۱۶) حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے ایک قول میں ۲۱ نمازوں تک قیام کا ارادہ ہو تو اتمام ہے۔

(۱۷) ابو محمد نصر کے نزدیک ہر حال میں قصر لازم ہے۔

(۱۸) حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت میں پانچ ماہ کے قیام سے اتمام ہے۔

(۱۹) سعد بن مالکؒ کے نزدیک دو ماہ کے قیام سے اتمام ہے۔ ۱۲

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہؒ، حضرت امام ابو یوسفؒ، محمد بن حسن شیبانیؒ، امام سفیان ثوریؒ، حماد بن ابی سلیمانؒ وغیرہ کے نزدیک، نیز امام احمد بن حنبلؒ کے ایک قول کے مطابق مسافر کے لئے قصر صلوٰۃ کا حکم رخصت اور سنت کے درجہ میں نہیں۔ بلکہ عزیمت اور فرض کے درجہ میں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔

ثانیاً۔ فریق اوّل کی دلیلیں

فریق اوّل کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ ان کی طرف سے دلیل ۱ باب کے شروع میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس میں صاف طور سے موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں کبھی قصر اور کبھی تمام فرمایا کرتے تھے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ قصر فرض یا عزیمت ہرگز نہیں ہے بلکہ رخصت ہے۔

دلیل ۲ واحتجوا فی ذالک (ص ۲۴۱ / س ۱۸) بھذا الحدیث وبما حدثنا ابو بکرۃ الخ سے تقریباً چار سطروں میں حضرت یعلی بن منیۃؒ کے طریق سے حضرت

عمرؓ کی روایت ہے جس میں فرمان باری تعالیٰ موجود ہے کہ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ يَّفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا۔ الآیۃ فقد امن الناس الخ سے تقریباً چار سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ یعلی بن منیہؒ نے حضرت عمرؓ سے معلوم کیا کہ قرآن کریم میں آیا ہے کہ اگر تم کو دشمن کا خوف ہو تو نماز میں قصر کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس آیت سے دو باتیں سمجھ میں آتی ہیں

(۱) اگر دشمنوں کا خوف ہو تو قصر کی اجازت ہے اور اب جب دشمنوں سے امن ہے تو قصر کا حکم نہ ہونا چاہیئے۔ تو حضرت عمرؓ کے سوال پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگرچہ دشمنوں سے امن ہے پھر بھی قصر کرسکتے ہو۔ اس لئے کہ یہ اللہ تعالیٰ نے امت محمدیہ پر صدقہ اور انعام فرمایا ہے۔ وہ اب بھی باقی ہے۔

(۲) آیت کریمہ میں لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فرمایا ہے کہ قصر کرنے میں تم پر کوئی حرج نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تم پر لازم بھی ہے۔ لہذا قصر بدرجہ رخصت ہوگا۔ اور بدرجہ فرض اور عزیمت نہ ہوگا۔

ثالثاً فریق اوّل کے دلائل کے جوابات

فریق اول نے دو حدیثیں پیش کی ہیں۔
(۱) حدیث عائشہؓ (۲) یعلی بن منیہ عن عمرؓ ہر ایک کا الگ الگ جواب دیا جاتا ہے۔

حدیث عائشہؓ کا جواب

ص ۱۸۱ / ۲۲ وکان من الحجۃ لھم علی اھل المقالۃ الاولٰی الخ سے تقریباً ساڑھے چھ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت عائشہؓ کی دوسری روایت ہے جس میں اس کی صراحت موجود ہے کہ ہجرت سے قبل علاوہ مغرب کے ہر نماز دو دو رکعت تھی اور جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ ہجرت فرمائی اور دشمنوں سے امن ہوا اور مسلمانوں کا عبادات وطاعات میں شوق بڑھ گیا تو ظہر، عصر، عشاء میں سے ہر ایک پر دو رکعت کا اضافہ فرمایا۔ کما فی حجۃ اللہ البالغہ ص ج ۲ اور سفر میں تنگی اور مشقت لوٹ کر آتی ہے اس لئے ہر نماز اپنی اصل کی طرف۔ یعنی دو رکعت کی طرف لوٹ کر آتی ہے۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں دو دو رکعت پڑھتے تھے اور جب سفر سے لوٹ آتے تو چونکہ مشقت ختم ہو جاتی ہے۔ اس لئے اتمام کیا کرتے تھے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

سفر میں صرف قصر فرمایا کرتے تھے اتمام نہیں فرمایا کرتے تھے۔ اب حضرت عائشہؓ کی دونوں روایات کے درمیان تعارض لازم آیا۔ اس لئے دونوں میں سے کسی پر عمل نہیں کریں گے بلکہ کسی دوسری روایت پر عمل کریں گے جو آئندہ اسی باب میں آنے والی ہے۔

حدیث یعلی بن منیہؓ عن عمرؓ کا جواب

واما حدیث یعلی بن منیۃ فان اهل المقالۃ الاولی احتجوا بالآیۃ الخ سے تقریباً چھ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ لیس علیکم جناحٌ یہ ایسا ہے کہ جیسا کہ فرمایا گیا ہے فمن حج البیت او اعتمر فلا جناح علیہ ان یطوف بھما الآیۃ کہ یہاں طواف بالاتفاق وجوب اور حتمی پر محمول ہے تخییر اور اختیار پر ہرگز محمول نہیں ہے۔ اس لئے کہ حج اور عمرہ بغیر طواف کے جائز نہیں ہے۔ تو اسی طرح مسئلہ قصر میں بھی قصر وجوب و حتمی پر محمول ہوگا اب ثابت ہوا کہ نفی جناح کبھی وجوب پر اور کبھی تخییر و اختیار پر محمول ہوتا ہے۔ اب حدیث مذکور میں دو احتمال ہو گئے۔ اور دونوں میں سے کسی ایک پہلو پر عمل کرنے کے لئے کسی دلیل شرعی کا ہونا لازم ہے۔ لہذا جب تک دلیل شرعی نہ ملے اس وقت تک کسی

ایک پہلو پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور ہم کو ایسی دلیل مل جاتی ہے جو قصر کے حتمی اور وجوبی ہونے پر دال ہے جو آئندہ آنے والی ہے۔

رابعًا۔ فریق ثانی کی تین دلیلیں اور دو اشکالات

دلیل ۱ ص۲۴۲ وقد جاءت الآثار متواترة عن رسول الله صلی الله علیه وسلم بتقصیره فی اسفاره کلها الخ سے تقریبًا ۵۴ سطروں میں متواتر سندوں کے ساتھ وہ روایات پیش کی جاتی ہیں۔ جن میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر سفر میں قصر کرنا ثابت ہے۔ اور ان متواتر روایات کو چھوڑ کر فصل اول کی متعارض روایات پر عمل کرنا ہرگز درست نہ ہوگا۔ صاحب کتاب نے صرف قصر کی روایات کو آٹھ صحابہ سے تیئیس ۲۳ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عمرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے

چھ سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۴: حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے غیر مرتب طریقے سے تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۵: حضرت عمران بن حصینؓ سے ایک سند کے ساتھ

صحابی ۶: حضرت انسؓ سے چھ سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۷: حضرت ابی جحیفہؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۸: حضرت حارثہ بن وہبؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

حلّ عبارت

حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ۱ میں ہے۔ ان تمام روایات میں ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سفر سے لوٹنے تک قصر فرمایا کرتے تھے۔ **فلیت حظی من اربع رکعات رکعتان متقبلتان** شاید میری چار رکعت کا ثواب دو رکعت کی قبولیت سے حاصل ہو جائے۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت ۱ میں ہے:۔ **فاقام تسعة عشر یوما۔** یعنی ستره یوم تک قیام تو فرمایا ہے لیکن نیت و ارادہ اتنے ایام کا نہیں تھا۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ۲ میں ہے کہ حضرت عثمان چھ یا آٹھ سال تک منیٰ میں قصر فرمایا اور اس کے بعد پھر اتمام فرمایا ہے۔ یہ حضرت عثمانؓ کے

عمل پر اشکال ہے۔ اس کا تفصیلی جواب باب کے اخیر میں اشکال کے تحت آنے والا ہے۔ حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کی روایت میں **العوقة** کا لفظ آیا ہے۔ یہ ایک مقام کا نام ہے۔

حضرت ابو جحیفہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے صلّی بھم **بالبطحاء وبين يديه عنزة** بطحاء اس وادی کا نام ہے جو مکہ اور منیٰ کے درمیان راستہ میں پڑتی ہے جس کو شعب ابی طالب بھی کہتے ہیں۔ عنزہ بمعنیٰ چھڑی اور لاٹھی۔

دلیل ۲ ص ۲۴۳ س ۲۲ **ثم قد روی عن اصحابه من بعده انهم كانوا فی اسفارهم يفعلون ذالك** الخ سے تقریباً انتیس ۲۹ سطروں میں اجلہ صحابہ کا قول و عمل پیش کیا جاتا ہے کہ حضرات صحابہ کرام اپنے اسفار میں صرف قصر کیا کرتے تھے اتمام نہیں کرتے تھے۔ صاحب کتاب نے آٹھ صحابہ کے فتویٰ و عمل کو پندرہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فتویٰ و عمل چار سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کا فتویٰ ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۴ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کا فتویٰ دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۵ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا عمل چار سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۶ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۷ حضرت انس رضی اللہ عنہ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۸ حضرت ابو برزہ اسلمی رضی اللہ عنہ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔

ان تمام صحابہ رضی اللہ عنہم نے اپنے اسفار میں قصر فرمایا ہے اور اتمام کرنے والوں پر نکیر فرمائی ہے۔ چنانچہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے جب کہا گیا کہ مسور بن مخرمہ اور عبد الرحمٰن عبد یغوث اپنے اسفار میں اتمام کرتے ہیں تو حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ ہم ان سے زیادہ جانتے ہیں اور ہم کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال کا علم ان سے زیادہ ہے اور ان کا یہ عمل صحیح نہیں ہے۔ نیز حضرت سلمان رضی اللہ عنہ تیرہ صحابہ پر مشتمل ایک جماعت میں تھے اور جب ان میں سے کسی نے چار رکعت نماز پڑھائی تو حضرت سلمان رضی اللہ عنہ نے ان پر نکیر فرمائی کہ قصر لازم تھا اتمام نہیں کرنا چاہئے تھا۔ اور حضرت سلمان رضی اللہ عنہ کی اس نکیر پر کسی نے اعتراض نہیں کیا ہے۔ تو یہ اس بات کی دلیل

ہے کہ اس وقت موجود سب صحابہ حضرت سلمانؓ کی نکیر پر متفق تھے لہٰذا حکم قصر حتمی اور وجوبی ہونا مسلم ہوگا

حل عبارات

حضرت علیؓ کی روایت میں ہے

بین الجسر والقنطرۃ

کوفہ سے صفین کی طرف جاتے وقت راستہ میں دو پل پڑتے ہیں۔ ایک لکڑی اور پتھر سے بنا ہوا ہے جس کو جسور کہا جاتا ہے اور ایک خالص پتھروں سے بنا ہوا ہے جس کو قنطرہ کہا جاتا ہے۔ ان دونوں پلوں کے مابین میں جب قیام فرمایا تھا تو اس وقت حضرت علیؓ نے قصر پڑھائی ہے۔

حضرت انسؓ کی روایت میں ہے **شق سیرین** یہ ایک مقام کا نام ہے۔ حضرت ابو برزہ اسلمیؓ کی روایت میں **اھواز** کا لفظ آیا ہے۔ یہ بھی ایک مقام کا نام ہے۔

اشکال ۱

فان قال قائل ص ۲۴۴ س ۲۲ **فقد أتم ذالك الرجل الخ**

سے ایک سطر میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ جس آدمی کو حضرت سلمانؓ نے نماز کے لئے آگے بڑھایا ہے وہ اور حضرت مسور بن مخرمہؓ دونوں صحابی ہیں۔ لہٰذا ان دونوں صحابہ اور حضرت سلمان فارسیؓ۔ اور حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے درمیان اختلاف اور تضاد لازم آرہا ہے کہ ان دونوں حضرات نے سفر میں اتمام فرمایا ہے۔

جواب ص ۲۴۴ س ۲۳ قیل لہ ما فی ھذا دلیل علی ما ذکرتم الخ سے

تقریباً سات سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت مسور بن مخرمہؓ اور وہ آدمی۔ دونوں ہر سفر میں قصر کو مشروع نہیں سمجھتے تھے۔ بلکہ سفر حج، سفر عمرہ، سفر غزوات میں قصر کو مشروع سمجھتے تھے۔ اور ان کے علاوہ باقی کسی اور سفر میں قصر کو مشروع نہیں سمجھتے تھے۔ اور اس کے قائل اور بھی صحابہؓ ہیں۔ اور حضرت سعد بن ابی وقاصؓ اور حضرت سلمان فارسیؓ وغیرہ ہر قسم کے اسفار میں قصر کو مشروع سمجھتے ہیں۔ لہذا اب کوئی اشکال باقی نہیں رہے گا۔ حضرت عثمانؓ نے جو منیٰ میں چار رکعت ادا فرمائی ہے اس پر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے نکیر فرمائی ہے۔ اور حضرت عثمانؓ کے ساتھ جو دیگر صحابہ موجود تھے انہوں نے بھی انکار فرمایا ہے۔ اس لئے اس سے اشکال نہ کرنا چاہیے نیز یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حضرت عثمانؓ نے اپنے اجتہاد سے ایسا عمل فرمایا ہے۔ اور اس کی تفصیل باب کے اخیر میں آنے والی ہے۔ اب حاصل یہ نکلے گا کہ سفر میں قصر لازم اور اتمام جائز نہ ہوگا۔

اشکال ۲ ص ۲۴۴ س ۲۹ فان قال قائل فھل رویتم عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شیئاً الخ سے

تقریباً ایک سطر میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے

کہ کیا کوئی ایسی روایت بھی موجود ہے جو اس بات پر دال ہو کہ حالتِ سفر میں فرائض صلوٰۃ صرف دو ہی رکعت ہیں؟ یا بغیر دلیل کے آپ جواب دے رہے ہیں؟

جواب ص ۲۴۵ س ۱ قلنا نعم الخ سے تقریباً اڑتیس ۳۸ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ جی ہاں ہمارے پاس فرائض صلوٰۃ کے اسفار میں دو رکعت ہو جانے کے ثبوت میں بیشمار روایات متواتر سندوں کے ساتھ موجود ہیں۔ چنانچہ ہم یہاں پر نو صحابہ کی روایات کو بائیس ۲۲ سندوں کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے غیر مرتب طریقے سے تین سندوں کے ساتھ۔

ان کی روایت میں صاف لفظوں میں موجود ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے نبیؐ کی زبان سے حضر میں چار رکعت اور سفر میں دو رکعت نماز فرض فرمایا ہے۔

صحابی ۲ حضرت عمرؓ سے غیر مرتب طور پر سات سندوں کے ساتھ۔ انکی روایت میں ہے جمعہ، عیدین اور سفر کی نماز ۲ دو ۲ دو رکعت ہیں۔ تو جس طرح جمعہ و عیدین میں دو رکعت سے زائد جائز نہیں ہے۔ اسی طرح سفر میں بھی دو رکعت سے زائد جائز نہیں ہوگی۔

صحابی ۳ حضرت جابرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۴	حضرت اسامہؓ بن زیدؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۵	حضرت عائشہؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۶	قبیلۂ بنو عامرؒ کے ایک شخصؒ سے تین سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۷	حضرت ابو قلابہؓ سے ایک سند کے ساتھ
صحابی ۸	حضرت انسؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۹	حضرت ابو امیہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

فھذہ الآثار الخ سے نتیجہ مرتب فرماتے ہیں کہ مسافر کی نماز میں صرف دو رکعت فرض ہیں کہ جس طرح مقیم کی نماز میں چار رکعت فرض ہیں اور جس طرح مقیم کی نماز میں چار رکعت پر اضافہ جائز نہیں ہے اسی طرح مسافر کی نماز میں دو رکعت پر اضافہ کرنا جائز نہ ہوگا۔

حل عبارات قبیلہ بنو عامر کے شخص مذکور کی روایت میں **ھلم** بمعنی آؤ۔ تشریف لاؤ۔ یعنی کھانے میں شرکت کے لئے بلانا حضرت انسؓ کی روایت میں بلوپشؔ۔ یہ ایک قبیلہ کا نام ہے۔

دلیل ۳، نظر طحاوی

ص۲۴۶ س۱۰ وکان النظر عندنا فی ذالک انا رأینا الفروض المجتمع علیہا الخ

سے تقریباً سات سطروں میں یہ دلیل پیش کیجاتی ہے کہ یہ متفق علیہ بات ہے کہ فرض نماز اس کو کہتے ہیں کہ جس شخص پر فرض ہے اس پر اس فرض کا ادا کرنا بالاتفاق لازم ہے۔ اور اس فرض کی مقدار میں کمی و زیادتی بھی بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ اور نفل نماز بالاتفاق اس کو کہتے ہیں جس کی ادائیگی میں مکلف کو اختیار ہے چاہے ادا کرے اور چاہے نہ ادا کرے۔ یہ تطوع اور نفل کی صفت ہے اور جس کی ادائیگی لازم ہوتی ہے اس کو فرض کہتے ہیں۔ اور مسافر کے لئے دو رکعت کا ادا کرنا بالاتفاق لازم ہے۔

اور اختلاف دو رکعت کے بعد زائد دو رکعت کے بارے میں ہے۔ تو جماعت یعنی حنفیہؒ کہتے ہیں کہ اس زائد کا پڑھنا جائز نہیں ہے۔ اور دوسری جماعت یعنی شافعیہؒ وغیرہ کہتے ہیں کہ اس زائد کے پڑھنے میں نمازی کو اختیار ہے چاہے پڑھے اور چاہے نہ پڑھے۔

تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ مسافر پر در حقیقت دو رکعت فرض ہیں اور اس پر جو زائد ہو وہ فرض میں داخل نہ ہو گی۔ کیونکہ وہ تطوع کی صفت کے

ساتھ متصف ہے۔ اور جن نمازوں میں مسافر کا فرض دو رکعت ہیں ان نمازوں میں مقیم کا فرض چار رکعت ہیں تو جس طرح مقیم پر سلام سے قبل اپنی چار رکعت پر اضافہ جائز نہیں ہے اسی طرح مسافر پر بھی اپنی دو رکعت پر بغیر سلام کے اضافہ کرنا جائز نہ ہوگا۔ یہی نظر کا تقاضہ ہے۔ اور یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا قول ہے۔

ایک معرکۃ الآراء اشکال

ص ۲۴۶ / ۱ فان قال قائل فقد روی عن جماعۃ من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ سے تقریباً چودہ (۱۴) سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ صحابہؓ کی ایک بڑی جماعت نے سفر میں قصر نہیں کیا بلکہ اتمام کیا ہے اور لوگوں کو اتمام کی اجازت دی ہے۔ بطور مثال چار صحابہ کا عمل ہم پیش کرتے ہیں۔

صحابی ۱ حضرت عثمان بن عفانؓ نے مقام منیٰ میں اتمام فرمایا ہے۔

صحابی ۲ حضرت عائشہؓ اتمام کیا کرتی تھیں۔ اور اتمام کا فتویٰ دیا کرتی تھیں

صحابی ۳ حضرت حذیفہؓ نے اتمام کا فتویٰ دیا ہے۔ ان کا فتویٰ یوں ہے۔

حضرت ابراہیم تیمی کے والد یزید بن شریک فرماتے

ہیں کہ میں حضرت حذیفہؓ کے ساتھ کوفہ سے مدائن جا رہا تھا تو اثنائے سفر میں نے ان سے صوم رمضان کی اجازت چاہی تو انہوں نے فرمایا کہ میں تم کو روزہ رکھنے اور اتمام کی اجازت دیتا ہوں اور قصر نہ کرنے اور افطار کرنے پر ذمہ داری اور کفالت میں اپنے اوپر لیتا ہوں۔

صحابی ۴ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا فتویٰ ہے۔ حبان البارقیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہا کہ میں عراقی لشکر کا ایک فرد ہوں تو میں نماز کس طرح ادا کروں؟ تو حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا کہ تم اثنائے سفر اگر شہر میں ہو تو چار رکعت پڑھا کرو۔ اور اگر شہر سے باہر حالت سیر میں ہو تو دو رکعت پڑھا کرو اور حالتِ سفر میں کسی بھی شہر میں داخل ہو جائے تو اتمام کا حکم ہے۔

تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اتمام و قصر دونوں فی الجملہ جائز ہیں لہذا اتمام کو ناجائز اور اور قصر کو عزیمت کہنا درست نہ ہوگا۔

جواب ولکل واحد منهم (ص ۲۴۶ س ۲۹) فی مذهبه الذی ذهب الیه معنی سنبینه فی هذا الباب الخ

سے علی الترتیب ہر ایک کا جواب پیش کیا جاتا ہے کہ نظر و فکر کے تقاضہ سے کیا حکم اور کس پر واجب ہے؟

حضرت عثمانؓ کا جواب

ص ۲۴۷ س ۲ فاما عثمان بن عفانؓ فالذی ذکرنا عنہ من ذالک ھو اتمام الصلوٰۃ بمنیٰ الخ سے اکتیس ۳۱ سطروں میں حضرت عثمانؓ کے عمل کا جواب دیا جاتا ہے کہ ماقبل میں ص ۲۴۲ پر کتنی سندوں کے ساتھ روایات گذر چکی ہیں کہ جن میں حضرت عثمانؓ کا عمل موجود ہے کہ حضرت عثمانؓ نے مقامِ منیٰ میں اتمام فرمایا ہے

اب ان روایات کا جواب اس طرح دیا جاتا ہے کہ حضرت عثمانؓ نے منیٰ میں قصر کرنے سے انکار فرمایا ہے۔ اور یہ حضرت عثمانؓ سے ہرگز توقع نہیں ہو سکتی ہے کہ حالتِ سفر میں قصر کے حکم میں آیتِ قرآنی نازل ہوئی پھر حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے قصر کا وجوبی حکم صادر فرمایا اگرچہ دشمنوں سے کوئی خوف نہ ہو۔ پھر خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں قصر فرمایا ہے۔ ان تمام حالات میں حضرت عثمانؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے اور حضرت عثمانؓ کو ان تمام احکامات کا علم تھا۔ پھر حضرت عثمانؓ کا منیٰ میں نماز کو طول دینا اور قصر کا انکار کرنا کیسے ممکن ہو سکتا ہے اس لئے غور کرکے دیکھنے کی ضرورت ہے کہ کسی خاص علت اور وجہ کی بناء پر حضرت عثمانؓ نے منیٰ میں قصر

نہیں فرمایا ہے۔ البتہ اس علت کی تعیین میں علماء میں اختلاف ہوا ہے اور اس بارے میں تین اقوال نقل کیے جاتے ہیں۔

قول ۱ حضرت امام زہریؒ کا قول جو معمر کے طریق سے ثابت ہے کہ حضرت عثمان رضؓ نے منیٰ میں اس لئے اتمام فرمایا تھا کہ حضرت عثمان رضؓ نے اقامت کی نیت کر لی تھی۔ لہذا حضرت عثمانؓ کے عمل سے اشکال نہ ہوگا۔ کیونکہ حضرت عثمانؓ اس وقت مسافر ہی نہیں تھے۔

قول ۲ یہ بھی امام ابن شہاب زہریؒ کا قول جو ایوب سختیانیؒ کے طریق سے ثابت ہے کہ اس سال جزیرۃ العرب کے ہر گوشہ سے لوگ آئے تھے اور بہت سے لوگ ایسے تھے جنھیں احکامِ صلوٰۃ کا علم نہ تھا۔ تو حضرت عثمان نے تعلیماً اتمام فرمایا ہے۔

ان دونوں اقوال میں سے قول اول زیادہ قوی ہے اور قول ثانی بہت کمزور ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ حضرت عثمانؓ کے زمانہ کے مقابلہ میں جاہلیت سے زیادہ قریب تھا۔ اور زیادہ تر لوگ مسائل سے ناواقف تھے اس کے باوجود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اتمام نہیں فرمایا۔ اور حضرت عثمانؓ کے زمانہ میں ضرورت کم ہونے کے باوجود ان کا اتمام فرمانا محل اشکال ہے۔ نیز خود قصر کر کے زبانی صلوٰۃ

حصر کا حکم بیان فرما سکتے تھے۔

قول ۳ ص ۲۴۷ س ۱۹ وقد قال آخرون انما اتم الصلوٰۃ لانہ کان یذھب الی انہ لا یقصرھا الا من حل وارتحل الخ

سے تقریباً نو سطروں میں یہ توجیہ پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عثمان رضؓ نے اس لئے اتمام فرمایا تھا کہ وہ اس بات کے قائل تھے کہ قصر صرف وہ شخص کر سکتا ہے۔ جو کسی منزل پر اتر کر وہاں سے چل پڑے، اپنا زاد راہ ساتھ لے کر چلے اور وہ شخص قصر نہ کرے جو خراج وغیرہ وصول کرنے کے لئے جاتا ہے یا تجارت کے لئے یا کسی دوسرے کام کے لئے دور دراز کا سفر کرتا ہے۔ یا دور دراز علاقہ میں جانور چرانے جاتا ہے بلکہ وہی قصر کر سکتا ہے جو دشمن کے سامنے ہو۔ یا زادِ سفر لیے کر روانہ ہوتا ہے۔ اور حضرتِ عثمان رضؓ منیٰ میں زاد ساتھ لیکر روانہ ہونے والوں میں سے نہیں تھے۔

مذکورہ قول پر رد

ص ۲۴۷ س ۲ وھذا المذھب عندنا فاسد الخ

سے اس قول پر یوں رد کیا جاتا ہے کہ مقامِ منیٰ حضرت عثمان رضؓ کے زمانہ میں مکہ سے زیادہ آباد شدہ نہیں تھا بلکہ جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں مکہ منیٰ سے بڑا تھا اسی طرح حضرت عثمان رضؓ کے زمانہ میں بھی مکہ کے مقابلہ میں منیٰ کی آبادی صفر کے درجہ میں تھی۔

اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور ابو بکرؓ و عمرؓ سب نے منیٰ میں قصر فرمایا ہے اور جب مکہ میں قیام کے باوجود حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور شیخین نے قصر فرمایا ہے تو مکہ کے علاوہ جو چھوٹے چھوٹے شہر و قصبات و دیہات ہیں ان میں زیادہ اہم طریقے سے قصر ہونا چاہئے۔ لہذا مذکورہ تینوں اقوال میں قول اول ہی زیادہ بہتر اور معتبر ہوگا۔

حل عبارات

حضرت امام زہریؒ کی روایت میں **ازمع** کا لفظ آیا ہے یہ بمعنی **اجمع** کے ہے۔ **من حل وارتحل** بمعنی جو شخص کسی منزل پر اترتا ہے اور زاد سفر لے کر روانہ ہوتا ہے۔ **زاد** توشہ سفر کو کہا جاتا ہے۔ **مزاد** پانی کا مشکیزہ جو سفر میں رکھا جاتا ہے۔ **جبایہ** خراج وصول کرنا۔ **حشی** بمعنی آبادی سے بہت دور کی چراگاہ۔ **شاخصًا**۔ پراگندہ حالت میں سفر کرنا۔

حدیث حذیفہؓ کا جواب

صفحہ ۲۴۸ **واما ماروینا ہ عن حذیفۃ فلیس فیہ دلیل ایضًا علی الاتمام الخ** سے تقریبًا پانچ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت حذیفہؓ کے نزدیک صرف سفر طاعت میں قصر مشروع ہے اور سفر غیر طاعت میں قصر مشروع نہیں ہے جو شخص حج یا عمرہ یا جہاد یا طلب علم کے لئے سفر کرتا ہے وہ

قصر کر سکتا ہے۔ اور جہاں حضرت حذیفہؓ نے اتمام کا حکم فرمایا ہے وہاں یزید بن شریک التیمی کا سفر غیر طاعت کا تھا۔ لہٰذا حضرت حذیفہؓ کی روایت سے مطلقاً ہر سفر میں جواز اتمام کا حکم کرنا درست نہ ہوگا۔

حدیث ابن عمرؓ کا جواب

واما ماروینا عن ابن عمر فی ذالک الخ

سے تقریباً پانچ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے دو طرح کی روایات ہیں۔

(۱) حضرت حبان البارقیؒ کے طریق سے جس میں شہر میں اتمام اور حالت سیر میں قصر کا حکم فرمایا ہے۔

(۲) صفوان بن محرزؒ کے طریق سے جس میں حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا ہے کہ مسافر کی نماز صرف دو رکعت ہے اور جو اس حکم شرعی کی مخالفت کرے گا اس کے کفر کا خطرہ ہے

تو دونوں روایتوں میں یوں تطبیق ہوگی کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا مسلک یہ ہے کہ حالتِ سیر میں قصر ضروری ہے اور جب اثنائِ سفر کسی شہر یا قصبہ میں پہونچ جاتے تو وہاں قصر نہیں کریگا جب تک وہاں سے روانہ نہ ہوجاتے۔ تو حضرت حبان البارقیؒ کی روایت میں حالتِ قیام فی المصر کا حکم بیان کیا گیا ہے۔ اور حضرت صفوان بن محرزؒ کی روایت میں حالتِ سیر کا حکم بیان کیا گیا ہے۔ لہٰذا حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے مطلق جواز اتمام پر استدلال درست نہ ہوگا۔

حدیث عائشہ رضؓ کا جواب

ص۲۴۸ س۱۴ واما ماروی عن عائشۃ رضؓ فی ذالک الخ سے تقریباً گیارہ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے۔ حدیث حضرت عائشہ رضؓ کا جواب بھی حدیث عثمان رضؓ کی طرح ہوگا کہ حضرت عائشہ رضؓ اقامت کی نیت کر لینے کی وجہ سے اتمام کیا کرتی تھیں۔ تو جہاں بھی اترتی تھیں وہاں اقامت کی نیت کر لیا کرتی تھیں لہذا وہ مقیمین کے حکم میں ہوتی تھیں اس لئے ان کی روایت سے اتمام پر استدلال ہرگز درست نہ ہوگا۔ تو بعض لوگ یعنی ابو عمر حفص بن عمر رضؓ وغیرہ کہتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضؓ کہا کرتی تھیں کہ ہر وہ مقام جہاں میں اترتی ہوں وہ میری منزل ہے جس میں کچھ دیر ہوتی ہے تو ٹھہرنے اور قیام کرنے کی وجہ سے اس کو اپنی منزل شمار کر کے اتمام کرتی تھیں۔ یہاں عبارت ہے **کل موضع انزل فھو منزل بعض** نے اس میں بعض بنی صحیح نہیں ہے بلکہ بَعِضَ بنا صحیح ہے یعنی جس جگہ اتر کر ہم کو کچھ تاخیر ہو جائے۔

لیکن یہ توجیہ ہماری معلومات کے اعتبار سے فاسد ہے۔ اس لئے کہ اگر حضرت عائشہ رضؓ ام المومنین ہیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ابو المومنین ہیں۔ اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کسی منزل پر اترنے اور ٹھہرنے کی وجہ سے وہاں اتمام نہیں فرمایا کرتے تھے۔ اور بعض لوگ یعنی

حضرت عطاء بن ابی رباحؒ، اور محمد بن سیرینؒ وغیرہ نے یہ توجیہ کی ہے کہ حضرت عائشہؓ کا مسلک یہ تھا کہ قصر وہی کرسکتا ہے جو زاد راہ ساتھ لے کر روانہ ہوتا ہے۔

فلما تکافأت هذه التاویلات یعنی جب یہ تمام تاویلات تساوی کے درجہ میں ہیں تو ہمیں نظر و فکر سے کام لینے کی ضرورت ہے۔

خلاصہ اور نظر طحاوی

ص ۲۴۸/۲۴۴ فکان الاصل فی ذالک الخ سے اخیر باب تک یہ نتیجہ مرتب فرماتے ہیں کہ ہم نے دیکھا کہ جب کوئی شخص اپنے گھر پر رہتا ہے چاہے طاعت میں ہو یا معصیت میں ہر حال میں اس پر اتمام لازم ہے تو علت اتمام صرف اقامت ہے اور جب سفر کرتا ہے تو حکم اقامت سے خارج ہو جاتا ہے۔ لیکن اس میں قصر کے بارے میں بعض لوگوں نے کہا کہ اگر سفرِ طاعت ہے تو قصر لازم ہے اور اگر سفر معصیت ہے تو قصر جائز نہیں۔ اور بعض نے ہر حال میں قصر کو لازم قرار دیا ہے۔ تو قیاس و نظر ان لوگوں کی تائید کرتی ہے جو ہر حال میں قصر کے قائل ہیں کیونکہ علتِ قصر تو صرف سفر ہے۔ اس کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں ہے۔ لہٰذا جب تک سفر کے حکم میں رہے گا اس وقت تک قصر لازم ہوگا۔ اور اس میں شہر و غیر شہر و حالت سیر سب کا حکم یکساں ہے کیونکہ علت قصر سب میں موجود ہے۔ یہی ہمارے علماء ثلثہ کا مسلک ہے۔

بابُ الوترهل یصلی فی السفر علی الراحلة ام لا؟

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر بحث ہے کہ بحالتِ سفر سواری پر وتر پڑھنا جائز ہے یا نہیں ؟ تو اس سلسلے میں المنتخب الافکار جلد ثالث نصف ثانی ص۳۲۹ بذل المجہود ص۲۴۱/ج۲ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام مالکؒ، حضرت امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اسحٰق بن راہویہؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، حسن بصریؒ، سالم بن عبداللہؒ وغیرہ کے نزدیک وتر کی نماز حالتِ سفر میں سواری پر اشارے سے پڑھنا جائز ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک وتر واجب نہیں ہے بلکہ نفل ہے۔ اور نفل نماز سواری پر اشارہ سے پڑھنا جائز ہے یہی لوگ کتاب کے اندر **فذهب قوم الی هذا** الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہ، ابو یوسفؒ محمد بن حسن شیبانیؒ، محمد بن سیرینؒ ابراہیم نخعیؒ، عروہ بن زبیرؒ وغیرہ کے نزدیک وتر کی نماز سواری پر پڑھنا مسافر کے لئے بھی جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک وتر کی نماز واجب ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر **وخالفهم فی ذالك**

"آخرون الخ" کے مصداق ہیں۔

فریق اول کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع کی روایات ہیں جن میں سواری پر وتر کی مشروعیت ثابت ہے۔ اور جدھر سواری متوجہ ہو ادھر اشارہ سے پڑھنا ثابت ہے۔ اور اس مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

جواب

ص ۲۴۹/۱۴۷ واحتجوا فی ذالك بما حدثنا یزید بن سنان الخ

سے تقریباً آٹھ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حنظلہ بن ابی سفیانؒ کے طریق سے حضرت ابن عمرؓ کی روایت پیش کی جاتی ہے کہ انہوں نے خود زمین پر وتر پڑھ کر فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایسے ہی کیا کرتے تھے۔

نیز امام مجاہد بن جبرؒ کے طریق سے مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سواری پر نماز پڑھا کرتے تھے اور جب رات کا آخری حصہ ہو جاتا تو سواری سے اتر کر وتر کی نماز ادا فرمایا کرتے تھے۔

تو فصل اول کی روایت اور فصل ثانی کی روایات کے درمیان تعارض لازم آرہا ہے اس لئے حضرت ابن عمرؓ کی کوئی بھی روایت اس بارے میں حجت نہیں بن سکتی۔

اشکال فریق اول کی طرف سے یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ فصل اول کی روایت اور فصل ثانی کی روایت کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے کہ جس طرح نفل نماز سواری پر جائز ہونے کے ساتھ زمین پر جواز کی نفی نہیں ہوتی ہے اسی طرح وتر کی نماز بھی زمین میں سواری پر پڑھنے کے منافی نہیں ہوگی۔ جیسا کہ محمد بن اسحٰق کی روایت میں موجود ہے۔ کہ حضرت ابن عمرؓ کبھی سواری پر وتر پڑھتے تھے اور کبھی زمین پر۔ لہٰذا امام مجاھدؒ وغیرہ کی روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ انہوں نے زمین پر پڑھتے ہوئے دیکھا اور سواری پر پڑھنے کا حکم ان کو معلوم نہ ہوسکا۔ لہٰذا یہ سواری پر پڑھنے کے منافی نہ ہوگی۔ جیسا کہ سالم بن عبداللہؒ، امام نافعؒ، ابوالحبابؒ وغیرہ نے سواری پر پڑھنے کی روایت نقل کی ہے۔

جواب ص ۲۴۹ / س ۲۸ والوجه عندنا في ذالك الخ نے ڈیڑھ سطر میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس زمانہ میں وتر کی نماز سواری پر ادا فرمائی ہے کہ جس میں وتر کا باقاعدہ حکم نازل ہوا تھا۔ اور اس کی پابندی پر شدت نازل نہیں ہوئی تھی۔ پھر بعد میں وتر کا حکم مستحکم ہوگیا اور رخصت کا حکم ختم ہوچکا۔ لہٰذا حضرت ابن عمرؓ نے زمانۂ رخصت کے مطابق عمل فرمایا ہے اور ان کو استحکام کی اطلاع نہیں ہوئی تھی

اس لئے ان کی روایت سے استدلال درست نہ ہوگا۔

جواب مذکور کی تائید
ص ۲۴۹ / س ۲۹ فروی عنہ فی ذالک ماحدثنا احمد بن عبد الرحمٰن بن وہبؒ الخ

سے تقریباً چودہ سطروں میں یہ تائید پیش کیجاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے متعدد سندوں کے ساتھ وتر کے وجوبی ہونے پر روایات مروی ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر صلوٰۃ پنجگانہ کے علاوہ مزید ایک نماز کا اضافہ فرمایا ہے۔ اور وہ وتر ہے۔ اس مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے تین صحابہؓ سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت علیؓ سے دو سندوں کے ساتھ

صحابی ۲ حضرت خارجہ بن حذافہ العدویؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت ابو بصرہؓ سے تاکیدی الفاظ کے ساتھ ایک سند سے مروی ہے

اور مذکورہ روایات میں وتر کی تاکید بہت شدت سے آئی ہے۔ اور نوافل کے لئے کوئی تاکید نہیں ہوا کرتی ہے۔ لہذا یہ بات مسلّم ہوگی کہ وتر کی نماز واجب ہے، اور حضرت ابن عمرؓ کا زمانہ تاکید سے پہلے کا ہے۔ اور تاکید کے بعد رخصت کا حکم منسوخ ہوچکا ہے۔ لہذا وتر

واجب ہو گی۔ اور واجب نماز کو سواری پر پڑھنا حالتِ سفر میں بھی جائز نہیں ہے۔

فریق ثانی کی دلیل اور نظر طحاوی

ص ۲۵۱ س ۱۵ وقد رأینا الاصل المجتمع علیہ ان الصلوٰۃ المفروضۃ الخ سے اخیر باب تک یہ دلیل پیش کی جاتی ہے۔ متفق علیہ ضابطہ یہ ہے کہ فرض نماز وہ ہے کہ جسکو قیام پر قدرت ہوتے ہوئے بیٹھ کر پڑھنا جائز نہیں ہے اور نہ ہی اس کو حالتِ سفر میں سواری پر اشارہ سے پڑھنا جائز ہے۔

اور نفل نماز وہ ہے جس کو قیام پر قدرت ہوتے ہوتے بیٹھ کر پڑھنا جائز ہے اور حالتِ سفر میں سواری پر اشارہ سے پڑھنا جائز ہے۔

پھر ہم نے وتر پر غور کیا ہے کہ بالاتفاق وتر کی نماز قیام پر قدرت ہوتے ہوئے بیٹھ کر پڑھنا جائز نہیں ہے۔ اور جو نماز قیام پر قدرت ہوتے ہوئے بیٹھ کر پڑھنا جائز نہیں ہے اس کو سواری پر پڑھنا جائز نہیں ہے۔ لہٰذا اسی قاعدہ کی رو سے وتر کی نماز بھی سواری پر جائز نہیں ہے۔ اور یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے۔

بَابُ الرَّجُلِ يَشُكُّ فِيْ صَلٰوتِهٖ فَلَا يَدْرِيْ اَثَلٰثًا صَلّٰى اَمْ اَرْبَعًا؟

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ اگر نمازی اثنائے صلوٰۃ شک کرے کہ کتنی رکعتیں ہوئیں۔؟ مثلاً صلوٰۃ رباعیہ میں تین رکعت اور چار رکعت میں شک واقع ہوجائے تو کیا کیا جائے؟ تو اس سلسلہ میں بذل المجہود ج۲ صـ۱۴۸، نووی ج۱ صـ۲۱۱، النخب الافکار جلد ثالث نصف ثانی صـ۲۴۹ تا صـ۲۵۷ میں قدرے فرق کے ساتھ تین مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱

حضرت امام حسن بصریؒ، حضرت سعید بن المسیبؒ، قتادہؒ عطاء بن ابی رباحؒ، معمر بن المثنیٰؒ وغیرہ کے نزدیک اگر کسی کو نماز کے درمیان شک واقع ہوجائے کہ تین رکعت پڑھی ہیں یا چار رکعت؟ تو وہ صرف سجدہ سہو کرلے تو نماز صحیح ہوجائے گی۔ یہی لوگ کتاب کے اندر **فَذَهَبَ قَوْمٌ** الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲

حضرت امام مالکؒ، حضرت امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ امام عامر شعبیؒ، سعید بن جبیرؒ، امام سفیان ثوریؒ، امام طحاویؒ اسحٰق بن راہویہؒ، سالم بن عبداللہؒ وغیرہ کے نزدیک صرف سجدہ سہو سے نماز درست نہ ہوگی بلکہ اقل پر محمول

کر کے مزید ایک رکعت پڑھ کر سجدہ سہو کرے گا۔ تو نماز درست ہو سکتی ہے ورنہ واجب الاعادہ ہو گی۔ اس لئے کہ تین رکعت شمار کرنے میں یقین پر عمل ہو جاتا ہے۔ اور چار پر یقین نہیں ہے۔ اخیر میں امام طحاویؒ اسی قول کو مدلل کر کے ترجیح دیں گے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذالک اٰخرون الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۳

حضرت امام ابو حنیفہؒ، حضرت امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام زُفر بن ہذیلؒ وغیرہ کے نزدیک نہ صرف سجدہ سہو سے نماز ہو گی اور نہ ہی اقل پر محمول کر کے ایک رکعت مزید پڑھ کر سجدہ سہو سے نماز درست ہو گی بلکہ غالب ظن پر عمل کرنا لازم ہو گا کہ اگر تین رکعت کا ظن غالب ہے تو ایک مزید پڑھ لی جائے اور اگر چار رکعت کا ظن غالب ہے تو چار ہی شمار کر لے اور سجدہ سہو کر لے تو نماز درست ہو جائے گی۔ اور اگر کسی ایک طرف رجحان نہیں ہے تو اقل پر بنا کرے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وقال اٰخرون الحکم فی ذالک ان ینظر المصلے الی اکبر رایہ فی ذالک الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اوّل کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع کی روایات ہیں جن میں محض سجدہ سہو کر لینے کا حکم موجود ہے۔ ان میں کوئی

مزید تفصیل نہیں ہے۔ اس مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے دو صحابہ سے نو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ۱ حضرت ابو ہریرۃؓ سے آٹھ سندوں کے ساتھ۔ ان کی روایت نمبر ۸ میں ہے کہ:

ان الشیطٰن اذا ثوّب بالصلوٰۃ ولی وله ضراط فاذا اقیمت الصّلوٰۃ یلتمس الخلاط فاذا اتی احدکم مناه وذکره من حاجته مالم یکن یذکر حتی لا یدری کم صلّٰے الخ۔ اس میں ثُوّبَ بمعنی چنگا مارنا یعنی جب شیطان اذان میں حیّ علی الصلوٰۃ کے ذریعہ چنگا مارا جاتا ہے۔ **وَلّٰی** بمعنی پشت پھیر کر بھاگنا۔ **ضراط** خروج ریح یعنی پشت پھیر کر بھاگتا ہے اور بھاگتے ہوتے اس سے ریح خارج ہو جاتی ہے۔

یلتمس الخلاط یعنی نمازی کے دل میں خلط اور وسوسے ڈالنے کی کوشش کرتا ہے۔ **فاذا اتی احدکم منّاه وذکره۔ منّاه** نمازی کے دل میں طرح طرح کی تمنائیں پیدا کرتا ہے اور اس کی بہت سی ایسی ضروریات کو یاد دلاتا ہے جن کی طرف نمازی کا دل منتقل نہ تھا اس کو یاد دلاتا ہے۔ یہاں تک کہ نمازی کو یہ یاد نہیں رہتا کہ کتنی رکعتیں پڑھی گئیں۔

صحابی ۲ حضرت ابو سعید خدریؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

جواب ص ۲۵۱ س ۱۰ وقالوا الیس فی ھذا الحدیث دلیل الخ سے دو سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ مذکورہ روایات میں صرف سجدہ سہو کا ذکر ہے۔ اور اقل پر عمل کرنے یا کسی دوسری قیودات کا ذکر نہیں ہے لیکن عدم ذکر عدم وجود کو مستلزم نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان کے علاوہ دوسری روایات میں بناء علی الیقین کا حکم موجود ہے۔ لہذا فصل اول کی روایات سے سجدہ سہو کا حکم ثابت ہوتا ہے اور دوسری روایات کے ذریعہ سے سجدہ سہو کے ساتھ بناء الیقین بھی ثابت ہوتا ہے۔ اور اقل پر عمل کرنے میں بناء علی الیقین پر عمل ہوتا ہے اس لئے اقل پر عمل کرنا لازم ہوگا۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔ ایک دلیل یہاں سے پیش کی جاتی ہے اور دوسری دلیل اخیر میں نظر طحاوی کے تحت آئے گی۔

دلیل ۱ ص ۲۵۱ س ۱۲ فمما روی عنہ فی ذالک الخ سے تقریباً اٹھارہ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی روایات مروی ہیں جن میں اقل پر عمل کرنے کا حکم

موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر ایک رکعت اور دو رکعت میں شک واقع ہو تو اس کو ایک رکعت قرار دے۔ اور اگر تین رکعت اور چار رکعت میں شک واقع ہو جائے تو تین رکعت قرار دے اور مزید ایک رکعت پڑھ کر سجدہ سہو کر لیا جائے۔ اس مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے دو صحابہ سے چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت ابو سعید خدریؓ سے چار سندوں کے ساتھ۔

تو ثابت ہوا کہ فصل اول کی روایات مختصر ہیں اور فصل ثانی کی روایات مفصل ہیں۔ اور روایت مختصر کے مقابلہ میں روایت مفصل پر عمل کرنا زیادہ اولیٰ ہوا کرتا ہے۔

فریق ثالث کے دلائل

ان کی طرف سے تین دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ ص ۲۵۲ س ۲ واحتجوا فی ذالک الخ سے تقریباً چودہ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر کسی کو نماز میں سہو اور شک واقع ہو جائے تو چاہئے کہ وہ تحری کر کے ظن غالب پر عمل کرے۔

اس مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے دو صحابہ سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے چار سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

تو اگر بغیر تحری کے اقل پر عمل کیا جائے تو ان روایات پر عمل ہو سکے گا۔ اور اگر اولاً تحری کی جائے تو تینوں قسم کی روایات پر عمل کرنا ثابت ہو جائے گا۔ اور تمام روایات پر اگر عمل ہو سکتا ہے تو بعض کو چھوڑ کر بعض پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔ اور تمام روایات پر عمل اس وقت ہو سکتا ہے کہ جب بناء علی الاقل سے پہلے تحری کی جائے۔ لہذا فریق ثالث کا مدعیٰ زیادہ صحیح اور درست ہوگا۔

نیز حضرت ابو ہریرہؓ فصل اول کی روایات کے راوی ہیں اور پھر ان سے فصل ثالث کی روایات بھی مروی ہیں۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ فصل اول کی روایات اور فصل ثالث کی روایات کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے لہذا دونوں پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔ اور یہ اس وقت صحیح ہو سکتا ہے کہ جب فریق ثالث کے مدعیٰ کو تسلیم کیا جائے۔

دلیل ۲ وقد روی عن ابن سعید مثل ذالک الخ سے (ص ۲۵۲ س ۱۲)

تقریباً سات سطروں حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت پیش کی جاتی ہے کہ حضرت ابو سعید خدریؓ فصل ثانی کی روایات کے راوی ہیں اور پھر فصل ثالث کے ہم مضمون روایات بھی ان سے مروی ہیں اور دونوں قسم کی روایات پر جب ہی عمل ہو سکتا ہے کہ فریق ثالث کا مدعیٰ تسلیم کیا جائے۔

دلیل ۳ ص۲۵۲ س۲۴ وقد روی ایضاً عن انس بن مالکؓ فی التحری

مثلہ سے تقریباً سات سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت انسؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے فریق ثالث کی تائید میں روایات مروی ہیں کہ جن میں تحری کا حکم موجود ہے۔ صاحب کتاب نے تحری کی روایات حضرت انسؓ سے چار سندوں کے ساتھ اور حضرت ابن عمرؓ سے ایک سند کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور حضرت انسؓ کی روایت میں فلیتوخ الذی یظن انہ نسی من صلوتہ۔ فلیتوخ بمعنی فلیتحری کے ہیں۔

فریق ثانی کی دلیل ۲، نظر طحاوی

ص۲۵۳ س۱ وامّا وجہ ذالک من طریق النظر الخ سے تقریباً چار سطروں میں فریق ثانی کی طرف سے عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ یہ بات متفق علیہ ہے کہ دخول صلوٰۃ سے قبل نمازی پر چار

رکعت پڑھنا فرض تھا اور دخول صلوٰۃ کے بعد بھی چار رکعت لازم رہیں گی۔ اور اثناء صلوٰۃ شک پیدا ہو گیا تو اس کا حکم نظر و فکر کے ذریعہ معلوم کرنیکی ضرورت ہے کہ اس کو کیا کرنا چاہیئے۔ تو ہم نے ایک جزئیہ پر غور کر کے دیکھا کہ اگر نماز پڑھنے اور نہ پڑھنے میں شک پیدا ہو جائے تو حکم یہی ہے کہ وہ نماز دوبارہ پڑھ لے تاکہ اداءِ صلوٰۃ پر یقین حاصل ہو جائے اور تحری سے کام لینا جائز نہیں ہے۔ تو اس پر نظر کا تقاضہ یہ ہے کہ نماز کے ہر جزء پر یہی حکم جاری ہو جائے تاکہ ہر جزء پر یقین حاصل ہو جائے لہذا اقل پر عمل کرنا لازم ہوگا۔ اور تحری جائز نہ ہوگی۔ اس قول کی طرف حضرت امام طحاویؒ کا رجحان بھی ہے۔

اشکال ص۲۵۳ س۵ فان قال قائل ان الفرض علیہ غیر واجب حتی یعلم یقیناً انہ واجب علیہ۔

اس عبارت سے یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ نفس نماز کی فرضیت کا علم ہونا علم الیقین کی حد تک نمازی پر واجب نہیں ہے تو جزء نماز کے بارے میں بھی یہی حکم ہونا چاہیئے کہ علم الیقین حاصل ہونا لازم نہیں ہے لہذا تحری جائز ہونی چاہیئے۔

جواب ص۲۵۳ س۵ قیل لہ لیس ھکذا وجدنا العبادات کلھا الخ سے تقریباً پانچ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ؛

فرضیت عبادات کا علم ہونا ہر قسم کی عبادات میں ضروری نہیں ہے بلکہ امر تعبدی کے طور پر لازم ہے۔ اور بعض عبادات میں علم الیقین لازم ہوتا ہے جیسا کہ رویت ہلال کا مسئلہ ہے کہ اس میں علم الیقین حاصل ہونا ضروری ہے کہ اگر ۲۹ شعبان کو بادل کی وجہ سے چاند نظر نہ آئے تو تیس کی تعداد پوری کرنی ضروری ہے روزہ رکھنا لازم نہیں ہے۔ اور اسی طرح اگر ۲۹ رمضان کو بادل وغیرہ کی وجہ سے چاند نظر نہ آئے تو تیس روزہ کی تعداد پوری کرنی واجب ہے اور افطار جائز نہ ہو گا بلکہ اقل پر بناء کرتے ہوئے مزید ایک روزہ رکھ کر تیس مکمل کرنے کا حکم ہے۔

تو اسی طرح تعدادِ رکعت کا مسئلہ ہے کہ اگر تین اور چار رکعت میں شک واقع ہو تو اقل پر بنا کرتے ہوئے ایک رکعت مزید پڑھ کر چار پوری کر لیجائے

مذکورہ جواب کی تائید

وقد جاء مما (ص ۲۵۳ س ۱۱) استشهدنا به من حكم الاغمار في شعبان وشهر رمضان عن النبي صلى الله عليه وسلم متواترا كما ذكرناه الخ سے اخیر باب تک تقریباً اکتیس سطروں میں مذکورہ جواب کی تائید پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تعجب ہے ایسے لوگوں پر جو ثبوتِ رمضان سے قبل روزہ رکھتے ہیں۔ آپ لوگ جب چاند دیکھو تب روزہ رکھو۔ ورنہ

شعبان کے تیس۳۰ ایام مکمل کر کے روزہ رکھو۔ اسیطرح ہلال شوال کا بھی حکم ہے۔ اس مضمون کی روایات کو صاحب کتابؒ نے سات صحابہ سے سترہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے

صحابی ۱ حضرت ابن عباسؓ سے پانچ سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے پانچ سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت جابرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۴ حضرت عدی بن حاتمؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۵ حضرت ابو ہریرہؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۶ حضرت طلق بن علیؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۷ ایک مجہول صحابیؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

کہ جس طرح صوم رمضان شروع کرنے سے پہلے رمضان کا یقین ہونا شرط ہے اور ہلال شوال کے یقین ہونے سے پہلے افطار ناجائز ہے۔ اسی طرح نماز شروع کرنے سے قبل تعداد رکعت کی فرضیت کا علم ہونا۔ اور دخول صلوٰۃ کے چار رکعت ہونے کا یقین

حاصل ہونے سے پہلے خروج عن الصلوٰۃ جائز نہیں ہوگا۔ اور یقین بناء علی الاقل سے حاصل ہوگا۔ تحری سے نہیں ہوتا ہے۔

باب سجود السهو في الصلوٰة هل هو قبل التسليم او بعده

اس باب کے تحت مسئلہ زیر بحث یہ ہے کہ سجدہ سہو سلام کے بعد کرنا چاہیئے یا سلام سے قبل؟ تو اس سلسلہ میں بذل المجہود صفحہ ۱۴۲/۲، النخب الافکار جلد ثالث نصف ثانی ص ۳۷۸ تا ص ۳۸۱ میں تین مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام شافعیؒ، امام اوزاعیؒ ابن شہاب زہریؒ، لیث بن سعدؒ، یحییٰ بن سعید انصاریؒ، امام ربیعۃ الرائےؒ وغیرہ کے نزدیک۔ نیز امام احمد بن حنبلؒ کے ایک قول کے مطابق سجدہ سہو قبل السلام مشروع ہے اور بعد السلام مشروع نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذهب الی هذه الآثار قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام مالکؒ، امام ابو ثورؒ وغیرہ کے نزدیک جو سجدہ سہو نماز کے اندر کسی نقصان اور کمی کی وجہ سے واجب ہو جائے تو وہ سجدہ قبل السلام لازم ہے۔ اور جو سجدہ

سہو نماز میں کسی زیادتی کی وجہ سے واجب ہو جائے تو وہ بعد السلام لازم ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذالک اٰخرون کے مصداق ہیں۔ اور اس باب میں دو مرتبہ خالفھم کا لفظ آیا ہے۔ اور یہ پہلی مرتبہ ہے۔

مذہب ۳ حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام سفیان ثوریؒ، حسن بصریؒ، امام ابراہیم نخعیؒ، امام عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰؒ وغیرہ کے نزدیک نیز امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ایک قول کے مطابق ہر سجدہ سہو بعد السلام مشروع ہے۔ چاہے نقصان کی وجہ سے لازم ہوا ہو یا زیادتی کی وجہ سے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذالک اٰخرون کے مصداق ہیں۔ یہ دوسری مرتبہ خالفھم کا لفظ آیا ہے۔

فریق اول کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع کی روایات ہیں جن میں اس کی صراحت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ارکانِ صلوٰۃ سے فراغت کے بعد قبل السلام سجدہ سہو فرمایا کرتے تھے۔ لہٰذا ہر حال میں سجدہ سہو قبل السلام لازم ہوگا۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے دو صحابہؓ سے آٹھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن مالک ابن بحینہ رضؓ سے چھ سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت معاویہ بن ابی سفیان رضؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

ان سب روایات کا ماحصل یہی ہے کہ قبل السلام سجدہ سہو لازم ہے۔

فریق ثانی کی دلیل ص ۲۵۵/۲ **فقالوا ما کان من سجود سہو نقصان کان فی الصّلوٰۃ الخ** سے تقریباً ساڑھے پانچ سطروں میں ان کی طرف سے یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ فصل اول میں حضرت عبداللہ بن مالک ابن بحینہ اور حضرت معاویہ رضؓ کی روایات میں نقصان اور کمی کی وجہ سے قبل السلام سجدہ سہو فرمایا لہٰذا ان روایات سے قبل السلام سجدہ سہو کا ثبوت ہوتا ہے۔

اس باب کے بعد **بابُ الکلام فی الصّلوٰۃ** آرہا ہے۔ اس میں حضرت ابو ہریرہ رضؓ کی روایت حدیث ذوالیدین کے تحت۔ اور حضرت عمران بن حصین رضؓ کی روایت حدیث الخرباق کے تحت اور حضرت عبداللہ بن عمر رضؓ کی روایت سجود رسول ﷺ کے تحت تفصیلی طور پر آنے والی ہے۔ اور ان سب میں زیادۃ فی الصلوٰۃ کی وجہ سے بعد السلام سجدہ سہو فرمایا ہے۔ لہٰذا دونوں طرح کی روایات پر عمل کرنے کی یہی

شکل ہے کہ نقصان فی الصلوٰۃ سے قبل السلام۔ اور زیادۃ فی الصلوٰۃ سے بعد السلام سہوہ سہو لازم ہوا کرے گا۔

فریق ثالث کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ ص ۲۵۵ س ۸ واحتجوا فی ذالک الخ سے تقریباً پندرہ سطروں میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کمی کی وجہ سے بھی بعد السلام سجدہ سہو فرمایا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قعدہ اولی سہواً اترک فرمایا اور بعد السلام سجدہ سہو فرمایا ہے۔ اس مضمون کی روایات کو حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے سات سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

مذکورہ تینوں قسم کی روایات کا ماحصل

ص ۲۵۵ س ۲۳ وھذہ الاحادیث قد تحتمل وجوھا الخ سے تقریباً پچیس ۲۵ سطروں میں مذکورہ تینوں فصلوں کی روایات کا ماحصل پیش کیا جاتا ہے کہ مذکورہ تینوں فصلوں کی روایات میں چار احتمالات ہیں۔

احتمال ۱ فصل اول میں حضرت عبداللہ بن بحینہؓ اور حضرت معاویہؓ کی

روایت میں قبل السلام سجدہ کا ذکر ہے اور وہ ہر صورت پر محمول ہے چاہے نقصان کی وجہ سے لازم ہوا ہو۔ یا زیادتی کی وجہ سے۔

احتمال ۲: فصل ثالث میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت میں زیادتی و نقصان ہر صورت میں بعد السلام سجدہ سہو پر محمول ہے۔

احتمال ۳: فصل ثانی میں حضرت عمران بن حصینؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایات میں بعد السلام سجدہ سہو سے مراد ہر صورت میں بعد السلام سجدہ کرنا ہے۔ اس میں کمی اور زیادتی کی وجہ سے کوئی فرق نہیں آتا ہے۔

احتمال ۴: فصل ثانی کی روایات میں تفصیل اور تفرقہ مراد ہے کہ کمی کی وجہ سے قبل السلام اور زیادتی کی وجہ سے بعد السلام سجدہ سہو مراد ہو۔

اب جب تینوں فصلوں کی روایات میں چار احتمالات ہیں تو ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کے لئے دلیل شرعی کی ضرورت ہے۔ چنانچہ ہم نے غور و فکر کرکے دیکھا تو اجلہ صحابہؓ کی ایک بڑی جماعت کا عمل ہر حال میں بعد السلام سجدہ سہو کرنے پر رہا ہے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں صاحب کتاب نے سات صحابہ کے عمل کو بارہ سندوں کے

ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱

حضرت عمرؓ کا عمل دو سندوں کے ساتھ کہ حضرت عمرؓ یوم ذوالیدین میں حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حاضر تھے اور حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے زیادتی کی وجہ سے بعد السلام سجدہ سہو فرمایا ہے۔ پھر حضرت عمرؓ نے زمانہ نبوت کے بعد کمی کی وجہ سے بھی بعد السلام سجدہ فرمایا ہے۔

صحابی ۲ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ یعنی حضرت سعد بن مالکؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۴ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۵ عبداللہ بن زبیرؓ کا عمل تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۶ حضرت انسؓ کا عمل تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۷ حضرت عمران بن حصینؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔

اور حضرت عمرانؓ کی روایت جو اگلے باب

حدیث الخرباق کے تحت آنے والی ہے اس میں زیادتی کی وجہ سے بعد السلام سجدہ کا ذکر ہے۔ لیکن حضرت عمران کا عمل بلاتفصیل ہرحال بعد السلام سجدہ کرنے پر ہے۔ روایت اور راوی کے عمل میں سے عمل راوی کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ لہذا ان تمام صحابہ کرامؓ کے عمل سے زیادتی اور کمی دونوں صورتوں میں بعد السلام سجدہ سہو کا حکم واضح ہوتاہے لہذا اسی پر عمل کرنا لازم ہوگا۔ نیز جب حضرت امام ابن شہاب زہریؒ نے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے قبل السلام سجدہ کا ذکر فرمایا تو حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے اس پر رد فرمایاہے۔

نیز جن روایات میں قبل السلام سجدہ کا ذکر ہے وہ سب مجمل ہیں کہ سلام اول سے قبل سجدہ ہے یا سلام ثانی سے قبل۔؟ تو مجمل روایات ترک کرکے مفصل اور ناطق روایات پر عمل کرنا ضروری ہوتاہے۔

دلیل ۲ نظر طحاوی

ص۲۵۶/۲۷ واما وجهه من طريق النظر فانا رأينا الرجل اذا سها في صلوته الخ سے آخیر باب تک نظر کے تحت عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ جب نماز میں کسی کو سہو ہوجائے تو علی الفور سجدہ کا حکم نہیں ہے بلکہ تاخیر کا حکم

ہے لیکن کب تاخیر کی جائے اس میں اختلاف ہے بعض لوگ یعنی حنفیہ حضرات کہتے ہیں کہ بعد السلام تک تاخیر کی جائے۔ اور بعض لوگ یعنی فریق اول وثانی کہتے ہیں کہ قبل السلام تک تاخیر کی جائے اور پھر ہم نے سجدہ تلاوت پر غور کیا تو معلوم ہوا کہ موضع تلاوت سے تاخیر جائز نہیں بلکہ اسی وقت سجدہ کا حکم ہے۔ اور اگر بھول جائے تو اثنار صلوٰۃ جب بھی یاد آجائے فوراً سجدہ کر لینے کا حکم ہے۔ اور سجدہ سہو کے بارے میں تمام علمار کا اتفاق ہے کہ علی الفور جائز نہیں ہے بلکہ تمام افعال صلوٰۃ سے تاخیر کا حکم ہے۔ ہاں البتہ افعالِ صلوٰۃ میں سلام سے تاخیر کی جائے یا نہیں؟ اس میں اختلاف واقع ہوا ہے۔ اور سلام کے علاوہ باقی تمام افعال کو سجدہ پر مقدم کرنا متفق علیہ ہے۔ اور سلام مختلف فیہ ہے۔ تو مختلف فیہ کو متفق علیہ پر قیاس کرنا لازم ہوگا۔ لہٰذا جسطرح تمام افعالِ صلوٰۃ کو سجدہ پر مقدم کرنا لازم ہے۔ اسی طرح سلام کو بھی سجدہ سہو پر مقدم کرنا لازم ہوگا۔ یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا مسلک ہے۔

باب الكلام فى الصّلوٰة بما يحدث فيها من السّهو

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر بحث ہے کہ

دورانِ صلوٰۃ اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے مقتدی کا اپنے امام سے یا امام کا اپنے مقتدی سے کلام کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اسی طرح امام و مقتدی سے علی سبیل السہو کلام صادر ہو جائے تو نماز فاسد ہوتی ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں بذل ص۱۳۷ ج۲، النخب الافکار ص۱۷ ج۴ تا ص۲۰ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱: حضرت امام شافعیؒ، حضرت امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اسحٰق بن راہویہؒ، ربیعۃ الرائیؒ وغیرہ کے نزدیک اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے امام کا مقتدی سے اور مقتدی کا امام سے اثنائے صلوٰۃ کلام کرنا مفسد صلوٰۃ نہیں ہے اور اسی طرح علی سبیل السہو اگر امام و مقتدی میں سے کوئی کلام کرتا ہے تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ یہی لوگ کتاب کے اندر **قال ابو جعفر فذھب قوم** الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲: حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام ابراہیم نخعیؒ، امام قتادہؒ، امام حماد بن ابی سلیمانؒ، عبد اللہ بن وہبؒ، ابن نافع مالکی، وغیرہ کے نزدیک اثنائے صلوٰۃ مقتدی و امام میں سے کسی کے لئے بھی اس قسم کا کلام کرنا جائز نہیں ہے چاہے اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے ہو یا سہو وغیرہ کی وجہ سے۔ کسی بھی طرح کا کلام کرنا ہر حال میں ناجائز اور

مفسد صلوٰۃ ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذالك آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اول کی دلیل

باب کے شروع میں حدیث ذوالیدین ہے جس میں اس کی صراحت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ ظہر کی نماز تین رکعت پڑھا کر تشریف لے گئے تو حضرت ذوالیدینؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر فرمایا کہ یا رسول اللہ! آج آپ نے ظہر کی تین رکعت پڑھائی ہے کیا بالقصد مختصر فرمایا ہے یا آپ بھول گئے؟ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ تشریف لا کر مزید ایک رکعت پڑھا کر سلام پھیر دیا۔ اس کے بعد سجدہ سہو فرما کر سلام پھیر کر نماز سے فراغت حاصل کی ہے۔

اس حدیث میں دو مسئلے ذکر کئے گئے ہیں۔

(۱) سجدہ سہو سلام کے بعد ہے۔

(۲) اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے کلام فی الصلوٰۃ جائز ہے

اور مسئلہ ثانیہ یہاں پر زیر بحث ہے۔ اور حدیث ذی الیدین کو صاحب کتاب نے تین صحابہ سے سولہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عمران بن حصینؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۲۱ حضرت ابو ہریرہؓ سے بارہ سندوں کے ساتھ۔

ان تمام روایات سے اصلاحِ صلوٰۃ یا سہو کی وجہ سے اثناءِ صلوٰۃ کلام کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

حضرت ذوالیدینؓ

حضرت ذوالیدین۔ انکا نام خرباق بن عبد عمرو السلمیؓ ہے ان کو ذوالشمالین بھی کہا جاتا ہے۔ اور ذوالشمالین دو گذرے ہیں۔

(۱) ذوالشمالین خرباق بن عبد عمرو السلمیؓ۔

(۲) ذوالشمالین خزاعیؓ ہیں۔ اور ذوالشمالین خزاعی بدر میں شہید ہو گئے تھے اور یہاں پر ذوالشمالین خزاعی مراد نہیں ہیں بلکہ ذوالشمالین سلمیؓ مراد ہیں اور ان کو ذوالیدین اور ذوالشمالین اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان کے دونوں ہاتھ بہت لمبے تھے۔ جیسا کہ حضرت عمرانؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں اس کی صراحت ہے۔ اور علامہ سمعانیؒ نے کتاب الانساب میں نقل فرمایا ہے کہ ان کو ذوالیدین اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ ہر کام دونوں ہاتھ لگا کر کرتے تھے۔ پہلی توجیہ زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے۔

اس واقعہ کی حدیث کو **حدیث الخرباق** اور **حدیث ذی الیدین** اور **حدیث ذی الشمالین** سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اور اس واقعہ کے دن کو **یوم ذی الیدین**۔ اور

یوم خرباق کہا جاتا ہے۔ کیونکہ واقعہ میں جرأت مندی سے حضورؐ سے سوال کرنے والے یہی تھے۔

حل عبارات

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ۱ میں ثم قام الی خشبۃ فی مقدم المسجد فوضع یدیہ علیہا احدیہما علی الاخری یعرف فی وجھہ الغضب۔ یعنی مسجد کے دروازہ کے سامنے ایک ستون تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کچھ غصّہ کی حالت میں اس ستون پر ایک ہاتھ کو دوسرے ہاتھ پر رکھ کر ٹیک لگا لیا۔ سرعان الناس۔ یعنی لوگوں میں ایک جماعت جلدی سے جاکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی۔ ھابا ہ ان یکلماہ۔ یعنی حضرت حضرت صدیق اکبرؓ اور حضرت عمرؓ نے حضرت ذوالیدینؓ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کلام کرنے میں خوف دلایا۔ لم تقصر الصلوٰۃ۔ یعنی نماز مختصر نہیں کی گئی۔ صیغہ مجہول کا ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

اب ہم فریق ثانی کی طرف سے سات دلیلیں اور دوران اثناء تین اشکالات وجوابات پیش کریں گے۔

دلیل ۱ ص ۲۵۸ س ۱۹ واحتجوا فی ذالک بما حدثنا محمد بن

عبد اللہ بن میمون الخ سے تقریباً چھبیس ۲۶ سطروں میں یہ دلیل پیش کیجاتی ہے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز کلام ناس کی بالکل صلاحیت نہیں رکھتی ہے۔ اور نماز میں اگر اصلاح صلوٰۃ کے لئے لقمہ دینا ہے تو مرد تسبیح، تہلیل، اور تلاوتِ قرآن کے ذریعہ سے دے سکتا ہے۔ اور عورت تصفیح یعنی تالی بجانے کے ذریعہ دے سکتی ہے۔ اس کے علاوہ باقی کسی قسم کے کلام کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے اور صلاحیت نہ رکھنے کا مطلب یہ ہے کہ کلام سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحبِ کتاب نے تین صحابہ رضی اللہ عنہم سے دس سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت معاویہ بن الحکم سلمی رضی اللہ عنہ سے ۲ دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ سے چار سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے چار سندوں کے ساتھ۔

لہٰذا ان تمام روایات سے واضح ہوتا ہے کہ اگر امام سے کوئی رکن فعلی یا قولی ترک ہو جائے تو بطور نیابت تسبیح، تہلیل، تلاوتِ قرآن کے ذریعہ سے لقمہ دیا جا سکتا ہے۔ اسکے علاوہ کلام ناس وغیرہ کا استعمال جائز نہیں ہے۔ اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔

اور فصل اول کی حدیث ذوالیدین تحریم کلام سے پہلے پر محمول ہوگی کیونکہ حدیث ذی الیدین فصل ثانی کی روایات کے ذریعہ سے منسوخ ہوچکی ہے۔ اس لئے اس سے استدلال درست نہ ہوگا۔

حل عبارات

حضرت معاویہ بن حکم کی روایت ۱ میں فحدقنی القوم بابصارھم کے الفاظ آئے ہیں۔ یعنی لوگوں نے اپنی آنکھوں سے مجھے اشارہ کیا۔ واشکل اماہ مالکم تنظرون الیّ۔ شکل بمعنی عورت کا اپنے بچہ کو گم کردینا اور بچہ کا گم ہونے کی وجہ سے پریشان ہونا۔ ولاکھرنی بمعنی قھرنی یعنی مجھے ڈانٹ ڈپٹ نہیں کیا۔

حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت ۲ میں فابی ابوبکر حتی نکص یعنی حضرت ابوبکرؓ نے امامت پر قائم رہنے سے انکار اور معذرت فرمایا حتی کہ ابوبکرؓ پیچھے ہٹ گئے۔ فانتم مالکم صفحتم قالوا لنؤذن ابابکر۔ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں سے کہا کہ تم نے تالی کیوں بجائی۔ تو لوگوں نے کہا کہ تالی کے ذریعہ ابوبکرؓ کو اطلاع دی گئی ہے۔ التصفیق بمعنی تالی بجانا۔

دلیل ۲

ص ۲۵۹ س ۱۶ وممّا یدل علی ذالک ایضاً الخ سے تقریباً نو سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت معاویہؓ

بن حدیج رضؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ نماز پڑھائی اور ایک رکعت بھول سے رہ گئی تو حضرت طلحہ بن عبید اللہ رضؓ نے آکر فرمایا کہ یا رسول اللہ! ایک رکعت باقی رہ گئی ہے۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال کو دوبارہ اذان واقامت کا حکم فرمایا۔ اس کے بعد بقیہ کا تدارک فرمایا۔

تو اس واقعہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک رکعت چھوڑ کر نماز سے فراغت حاصل کر کے باہر تشریف لے جانا، حضرات صحابہ کرام کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جاکر مطلع کرنا۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت بلال رضؓ کو اذان واقامت کا حکم کرنا اور حضرت بلال رضؓ کا اذان واقامت کہنا۔ یہ سب ایسے امور ہیں کہ جن کی وجہ سے تمام ائمہ کے نزدیک نماز فاسد ہو جاتی ہے اس لئے یہ بات مسلم ہو گی کہ حضرت معاویہ بن حدیج رضؓ کی یہ روایت اور فصل اول میں حضرت عمران بن حصین رضؓ، اور حضرت ابو ہریرہ رضؓ، اور حضرت عبد اللہ بن عمر رضؓ کی روایات سب اس زمانہ کی ہیں کہ جس میں کلام فی الصلوٰۃ مباح تھا۔ اور یہ سب روایات بعد میں منسوخ ہو چکی ہیں۔ اور بعد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو اصلاح صلوٰۃ کے لئے تسبیح وتہلیل وغیرہ کی تلقین فرمائی ہے۔ لہذا فصل ثانی میں حضرت معاویہ بن الحکم رضؓ۔ حضرت سہل بن سعد رضؓ، حضرت ابو ہریرہ رضؓ کی روایات ممانعت کے بعد کی ہیں۔ اور یہ روایات

فصل اول کی روایات کے لئے ناسخ ہیں۔ لہذا اب اصلاح صلوٰۃ کے لئے بھی کلام فی الصلوٰۃ جائز نہیں ہے

دلیل ۳ ومما یدل علی ذالک ان عمر بن الخطاب رضؓ

صـ۲۵۹/۲۵۵

سے تقریباً ساڑھے نو سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عمرؓ نے واقعہ ذی الیدین کو از خود دیکھا ہے۔ اور زمانۂ نبوت کے بعد حضرت عمرؓ کے ساتھ ایسا واقعہ پیش آیا کہ دو رکعت پر سلام پھیر لیا پھر اطلاع ہونے پر نماز از سر نو دوبارہ ادا فرمائی ہے۔ یوم ذی الیدین میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح صرف مافات کی تلافی نہیں کی ہے۔ تو حضرت عمرؓ کا واقعہ ذی الیدین کا خوب علم رکھتے ہوئے اس کے خلاف عمل کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ حدیث ذی الیدین منسوخ ہو چکی ہے۔ نیز حضرت عمرؓ کا یہ عمل ایسے صحابہ کرام کی موجودگی میں پیش آیا ہے جنھوں نے یوم ذی الیدین میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو خوب اچھی طرح دیکھ چکے ہیں۔

پھر حضرت عمرؓ کے عمل پر کسی کا انکار نہ کرنا اس بات پر دال ہے کہ حدیث ذی الیدین منسوخ ہو چکی ہے۔

دلیل ۴ ومما یدل ایضاً علی ان ذالک منسوخ الخ

صـ۲۶۰/۲۵۶

سے تقریباً ساڑھے چھ سطروں میں یہ دلیل پیش

کی جاتی ہے کہ تمام امت کا اجماع اس بات پر ہے کہ اگر امام سے کوئی بات ترک ہو جائے تو مقتدی کو تسبیح کے ذریعہ سے لقمہ دینے کا حکم ہے۔ اور واقعہ ذوی الیدین میں حضرت ذوالیدین خرباقی عبد عمرو رضؓ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو تسبیح کے ذریعہ سے لقمہ نہیں دیا بلکہ صاف کلام ناس کے ذریعہ سے اطلاع کی ہے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ذی الیدینؓ پر کوئی نکیر نہیں فرمائی۔ نہ کلام سے ممانعت فرمائی اور نہ ہی تسبیح وغیرہ کی تلقین فرمائی۔ تو یہ اس بات پر دال ہے کہ کلام سے ممانعت اور تسبیح وتہلیل کی تلقین کی روایات بعد کی ہیں اور حدیث ذی الیدین پہلے کی ہے لہذا حدیث ذی الیدین منسوخ ہوگی۔

نیز حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت میں اس کی صراحت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسجد سے نکل کر حجرہ میں تشریف لے گئے تھے۔ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے باہر نکل کر کسی درخت یا لکڑی پر ٹیک لگا لیا تھا۔ تو اس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے سینہ اور چہرہ کو قبلہ سے پھیر لیا تھا۔ نیز مصلیٰ سے چل کر باہر تشریف لے جانا۔ ان سب عمل کثیر کے ساتھ کیا کوئی آج کل یہ کہہ سکتا ہے کہ نمازی کی نماز باقی ہے فاسد نہیں ہوئی؟ ہرگز ایسا نہیں ہے۔ اس لئے یہ بات مسلم ہوگی کہ

حدیث ذی الیدین منسوخ ہو چکی ہے

مسلسل دو اشکالات

اشکال ۱ ص۲۶ س۱ فان قال قائل نعم لا یخرجہ ذالک عن الصلوٰۃ الخ سے تقریباً ایک سطر میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ نماز کا بعض حصہ چھوڑنے کے بعد باہر آنا اور سینہ کو قبلہ سے پھیر لینا۔ اور تتابع مشی یہ سب امور نمازی کو نماز سے خارج نہیں کرتے ہیں اس لئے کہ یہ امور داخل صلوٰۃ نہیں ہوتے بلکہ خارج صلوٰۃ پیش آتے ہیں

جوابات

مذکورہ اشکال کے دو جوابات دیئے جاتے ہیں

جواب ۱ ص۲۶ س۱۱ لزمہ ان یقول لو طعم ایضاً او شرب و ھذہ حالتہ لا یخرجہ ذالک عن الصلوٰۃ الخ سے تقریباً چھ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ تم پر لازم ہے کہ اس کے قائل ہو جاؤ کہ اگر کوئی اس حالت میں خرید و فروخت کرے یا کھاتے پیتے یا اپنی بیوی سے جماع کرے تو یہ سب امور بھی مفسد صلوٰۃ نہ ہوں اس لئے کہ خارج صلوٰۃ پیش آتے ہیں۔ حالانکہ اس حالت میں

مذکورہ امور کی وجہ سے تم فساد صلوٰۃ کے قائل ہیں تو اگر مذکورہ امور کی وجہ سے نماز فاسد ہوتی ہے تو کلام اور تتابع مشی ، اور قبلہ سے سینہ پھیرنے وغیرہ اور مفسد صلوٰۃ ہوں گے۔ لہٰذا حدیث ذی الیدین قابل استدلال نہیں ہوسکتی۔

ایک ضمنی مسئلہ ص ۲۶۰ س ۱۴ وقد زعم القائل بحدیث ذی الیدین الخ سے ایک ضمنی اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت امام شافعیؒ ، امام مالکؒ امام احمدؒ وغیرہ حدیث ذوالیدین سے خبر واحد کے معتبر اور مستدل ہونے کے قائل ہیں۔ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہ صحابی کی خبر تھی جو جھوٹ سے مامون تھے۔ اس سے عام لوگوں کی خبر واحد پر استدلال درست نہ ہوگا نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے صحابہ سے دوبارہ دریافت کیا ہے کہ ذوالیدین صحیح کہہ رہا ہے یا نہیں؟ تو یہ خبر واحد کے مستدل نہ ہونے کی دلیل ہے۔ اب حاصل جواب یہ ہوگا کہ جب کھانا پینا اور خرید وفروخت اور جماع وغیرہ جائز نہیں ہیں۔ تو کلام وغیرہ بھی جائز نہیں۔ اور نہ جائز ہونے کے باوجود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ حدیث ذی الیدین کلام فی الصلوٰۃ کے منسوخ ہونے سے پہلے کی ہے۔

جواب ۲ ص ۲۶۰ س ۱۷ وجہ آخری الخ سے تقریباً ڈھائی سطروں میں

یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ذوالیدین (خرباق بن عبدعمرو) کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مطلع کرنیکے بعد پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ سے زبانی دریافت فرمایا۔ اور سب نے حضرت ذوالیدین کی تصدیق کی ہے۔ حالانکہ اشارہ سے بھی معلوم کر سکتے تھے۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا زبانی دریافت کرنا۔ اور صحابہ کا زبانی جواب دینا۔ اور ان کو اعادہ کا حکم نہ کرنا۔ یہ سب امور اس بات پر دال ہیں کہ یہ واقعہ کلام فی الصلوٰۃ کے منسوخ ہونے سے پہلے کا ہے۔ اس لئے اس سے استدلال درست نہ ہوگا۔

اشکال ۲ ص ۲۶۰ س ۲۰ فان قال قائل وکیف یجوز ان یکون ھذا قبل نسخ الکلام الخ

سے تقریباً ساڑھے پانچ سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حدیث ذی الیدین کا نسخ کلام سے پہلے ہونا کیسے ممکن ہے۔ جب کہ واقعہ ذی الیدین میں حضرت ابو ہریرہؓ خود حاضر تھے۔ اور حضرت ابو ہریرہؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے تین سال قبل ۷ھ کے اوائل میں اسلام قبول فرمایا ہے۔ لہذا واقعہ ذی الیدین ۷ھ کے بعد پیش آیا ہے۔ اور کلام فی الصلوٰۃ مکہ مکرمہ میں منسوخ ہو چکا ہے۔ لہذا حدیث ذی الیدین منسوخ نہیں ہے۔ کیونکہ متاخر کو مقدم کے ذریعہ سے

منسوخ کرنا ممکن نہیں ہے۔

جواب مذکورہ اشکال کا جواب تین طریقے سے دیا جاسکتا ہے۔

طریقہ ۱ ص۲۶ سطر ۲۵ قیل لہ اما ماذکرت من وقت اسلام ابی ہریرۃ سے تقریباً سات سطروں میں اس طریقہ سے جواب دیا جاتا ہے کہ تمہارا یہ کہنا ہم کو مسلم ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے مدینہ منورہ میں ۷ھ میں اسلام قبول فرمایا ہے۔ اور واقعہ ذی الیدین میں حاضر نہیں تھے لیکن یہ مسلم نہیں ہے کہ کلام فی الصلوٰۃ مکہ مکرمہ میں منسوخ ہوا ہے۔ اور یہ بے دلیل اور بے سند بات ہے۔ اس لئے کہ کلام فی الصلوٰۃ کا مدینہ منورہ میں منسوخ ہونا صریح روایت سے ثابت ہے جیسا کہ طحاوی شریف باب الصلوٰۃ الوسطیٰ ص۱۰۱ج۱ میں حضرت زید بن ارقمؓ انصاری کی روایت میں گذر چکی ہے اور حضرت زید بن ارقم انصاریؓ نے مدینہ منورہ میں اسلام قبول فرمایا ہے۔

طریقہ ۲ ص۲۶۱ سطر ۳ وقد روی عن عبد اللہ بن عمرؓ مایوافق ذالک الخ سے تقریباً پندرہ۱۵ سطروں میں اس طریقے سے جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ابوھریرہؓ کا واقعہ ذی الیدین میں شرکت نہ کرنے کے باوجود یہ کہنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو

یوم ذی الیدین میں نماز پڑھائی ہے۔ اس تعارض کا جواب اور اس کا دفعیہ یوں ہے کہ ہم عام طور پر محاورہ میں صیغہ جمع متکلم بول کر جماعت مسلم مراد لی جاتی ہے۔ لہذا حضرت ابوہریرہؓ کا صلّٰی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہنا صلی بالمسلمین کے مرادف ہے۔ اور ایسا بولا جانا بالکل شائع ذائع ہے۔ اور حضرت ابن عمرؓ نے اسی کی صراحت کی ہے۔

نیز حضرت نزال بن سبرہؒ نے حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا نہیں ہے پھر ان کا یہ کہنا کہ قال لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے کہا۔ اس سے مراد قال لقومنا یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہماری قوم و قبیلہ سے کہا۔

نیز حضرت طاؤس بن کیسانؒ نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو نہیں دیکھا ہے۔ پھر ان کا یہ کہنا قدم علینا معاذ بن جبل۔ اس سے مراد قدم بلدنا۔ نیز حضرت عتبہ بن غزوانؓ نے واقعہ صفین سے ایک سال قبل بصرہ تشریف لاکر بصرہ والوں کو ایک خطبہ پیش کیا ہے۔ جب کہ حسن بصریؒ اس وقت تک بصرہ تشریف نہیں لاتے تھے۔ اور حضرت حسن بصریؒ مدینہ منورہ سے زمانہ صفین میں بصرہ تشریف لائے تھے۔ اب حضرت

حسن بصریؒ کا یہ کہنا خطبنا عتبة ۔ یہ خطب بلدنا کے مرادف ہوگا۔

مذکورہ نظائر کا ماحصل

ص۲۶۱ س۱۳ فکان معنی قول النزال الخ سے تقریباً چار سطروں میں یہ نتیجہ مرتب فرماتے ہیں کہ مذکورہ نظائر میں حضرت نزال بن سبرہ، حضرت طاؤس بن کیسانؒ، حضرت حسن بصریؒ ۔ ان سب حضرات نے صیغہ جمع متکلم سے اپنے اہل شہر اور اپنی قوم کو مراد لیا ہے ۔ اور یہ لوگ از خود نہ حاضر ہوئے اور نہ ہی مشاہدہ کیا ہے ۔ تو اسی طرح حضرت ابو ہریرہؓ نے بھی صلّٰی بنا بول کر صلّٰی بالمسلمین مراد لیا ہے ۔ لہٰذا حضرت ابو ہریرہؓ کے الفاظ صلّٰی بنا الخ کے ذریعہ اشکال کر کے الجھانے سے کوئی فائدہ نہیں ہے ۔ اور نہ ہی اس سے یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ کلام فی الصلوٰۃ کے نسخ کے بعد واقعہ ذوالیدین پیش آیا ہے ۔

طریقہ ۳ مذکورہ دونوں طریقوں کو اسوقت اختیار کرنا پڑتا ہے کہ جب حضرت ذوالیدین کا بدر میں شہید ہونا تسلیم کیا جائے لیکن اگر غور کیا جائے تو ان اشکالات وجوابات کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی ہے ۔ کیونکہ ذوالیدین دو گذرے ہیں ۔

(۱) حضرت ذوالیدین خزاعیؓ جو بنو زہرہ کے حلیف تھے

وہ بدر میں شہید ہو گئے تھے۔ ان سے حضرت ابو ہریرہؓ کی ملاقات نہیں ہو سکی تھی۔

(۲) حضرت ذوالیدین سلمیؓ یہ حضرت معاویہؓ کی دور امارت تک زندہ رہے ہیں۔ اب اگر یہاں حضرت ذوالیدینؓ ثانی مراد لیا جائے تو حضرت ابو ہریرہؓ کی حاضری اور عدم حاضری میں۔ نیز نسخ کلام کے مسئلہ میں کوئی اشکال لازم نہ ہوگا۔

فریق ثانی کی دلیل ۵

ص ۲۶۱/۱ وممّا یدل علی ما ذکرنا ان نسخ الکلام فی الصلوٰۃ کان بالمدینۃ الخ

سے تقریباً ساڑھے تین سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت زید بن ارقم انصاریؓ خود اصاغر صحابہ میں سے تھے اور حضرت ابو سعید خدریؓ، حضرت زید بن ارقم انصاریؓ سے بہت چھوٹے تھے۔ اس کے باوجود حضرت ابو سعید خدریؓ نے اباحتِ کلام کا زمانہ پایا ہے۔ اور پھر جب کلام فی الصلوٰۃ سے ممانعت کی گئی ہے تو وہ زمانہ بھی حضرت ابو سعید خدریؓ نے پایا ہے۔ جب حضرت ابو سعید خدریؓ نے وہ زمانہ پایا ہے تو یہ لامحالہ حضرت ابو ہریرہؓ کے اسلام کے بعد کا واقعہ ہوگا۔ لہٰذا واقعہ ذی الیدین میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حاضری کو تسلیم کرتے ہوئے حدیث ذی الیدین کو منسوخ قرار دیا جائے

تو کوئی اشکال نہ ہونا چاہئے۔ اور یہاں پر **وھو کذالک فھا ھوذا یخبران قد ادرک** کے الفاظ آتے ہیں۔ یعنی واقعہ ایسا ہی ہے کہ آگاہ ہوجاؤ کہ حضرت ابو سعیدؓ خود ہی اس کی خبر دیتے ہیں کہ انہوں نے اباحتِ کلام کا زمانہ پایا ہے۔

دلیل ۶ ص۲۶۶ س۱۲ **وقد روی فی ذالک ایضاً عن ابن مسعودؓ الخ**

سے تقریباً ساڑھے چھ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ شروع اسلام میں اثنائے صلوٰۃ کلام کی ممانعت نہیں تھی اور جب ہم حبشہ سے مدینہ حاضر ہوئے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اثنائے صلوٰۃ میں نے سلام کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی جواب نہیں دیا۔ اور میں اپنے جی میں کہہ رہا تھا کہ کیا بات پیش آئی۔ اور کیا نیا حکم نازل ہوا ہے۔ اور فراغت کے بعد میں نے دریافت کیا کہ کوئی نیا حکم نازل ہوا ہے؟ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا نہیں۔ لیکن کلام فی الصلوٰۃ سے اللہ تعالیٰ کی طرف سے ممانعت نازل ہو چکی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ جب چاہتے ہیں نیا حکم نازل فرماتے ہیں۔ اس مضمون کی روایت کو صاحبِ کتاب نے حضرت ابن مسعودؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور ان کی روایت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ہر قسم کا کلام نماز میں ناجائز ہے

یہاں تک کہ سلام و دعاء تک ممنوع ہے۔ لہٰذا آپ کا اصلاحِ صلوٰۃ وغیرہ کے لئے کلام کو جائز کہنا باطل ہوگا۔

حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں ہے کہ:
قلت یارسول اللہ نزل فی شیئ۔ اسمیں نزل کے بجائے انزل ہونا چاہئے جیسا کہ اگلے باب میں آرہا ہے۔

دلیلِ نظرِ طحاوی

ص ۲۶۱ س ۲۷ واما وجہ ذالک من طریق النظر الخ سے تقریباً نو سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے۔ ہم نے تمام عبارت کا مطالعہ کر کے دیکھا کہ ہر قسم کی عبادات میں داخل ہوجانا بعض اشیاء کو مانع ہوا کرتا ہے مثلاً دخول صلوٰۃ کلام اور ہر منافی صلوٰۃ افعال کو مانع ہے اور دخول صوم اکل، شرب و جماع کو مانع ہے اور دخول حج وعمرہ جماع طیب اور مخصوص لباس کو مانع ہے۔ اور دخول اعتکاف جماع اور تجارت وغیرہ کو مانع ہے۔

اب ہم پھر غور کرتے ہیں تو روزہ کو عباداتِ ترکی میں سے پاتے ہیں اور بقیہ کو عباداتِ وجودیہ میں سے پاتے ہیں۔ اور صوم میں اگر مذکورہ اشیاء ممنوعہ عمداً پیش آجائیں تو بالاتفاق روزہ فاسد ہوجاتا ہے اور اگر ناسیاً پیش آجائیں تو بعض کے نزدیک مفسد۔ اور بعض لوگوں کے نزدیک مفسد

نہیں ہے۔ [1]

اور حج وعمرہ واعتکاف میں اگر جماع کیا جائے تو عمداً او نسیاناً دونوں صورتوں میں بالاتفاق مفسد ہے اور ان اشیاء کی طرح صلوٰۃ بھی عبادات وجودیہ میں سے ہے۔ لہذا جب بلاوجہ اور بلا عذر کلام فی الصلوٰۃ بالاتفاق مفسد ہے تو عذر اور سہو وغیرہ کی صورت میں بھی کلام فی الصلوٰۃ مفسد ہوگا۔ جیسا کہ دیگر عبادات وجودیہ میں عمد ونسیان دونوں صورتوں میں یکساں حکم ہے۔ ایسے ہی صلوٰۃ میں بھی حکم یکساں ہوگا۔ لہذا اصلاح صلوٰۃ اور سہو وغیرہ کے عذر کی وجہ سے کلام فی الصلوٰۃ جائز نہ ہوگا۔ اور یہی ہمارے علماء ثلثہ کا مسلک ہے۔

اشکال ص ۲۶۲ فان سأل سائلٌ عن المعنی الذی لہ لم یأمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] امام مالکؒ، عطاء بن ابی رباحؒ وغیرہ کے نزدیک ہر حال میں مفسد صوم ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام اوزاعیؒ، امام سفیان ثوریؒ کے نزدیک۔ نیز حضرت امام احمد کے ایک قول کے مطابق نسیاناً کی صورت میں مفسدِ صوم نہیں ہے۔ کما فی المنتخب ص ۵۹ ج ۴

معاویہ بن الحکم باعادۃ الصلوٰۃ لما تکلم فیھا الخ۔ اس عبارت سے یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے۔ ص ۲۵۸ میں حضرت معاویہؓ بن الحکم کی روایت گذری ہے۔ اس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاویہ بن الحکمؓ کو کلام فی الصلوٰۃ سے ممانعت فرمائی ہے لیکن اعادہ کا حکم کیوں نہیں فرمایا ہے۔

جواب ص ۲۶۲/۸ **قیل لہٗ ذالک لان الحجۃ الخ** سے تقریباً تین سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اعادہ اسوقت لازم ہوا کرتا ہے کہ جب اس سے پہلے ممانعت کا حکم صادر ہو چکا ہو۔ اور جس واقعہ میں ممانعت نازل ہو، اسی میں اعادہ لازم نہیں ہوتا ہے۔ اور حضرت معاویہؓ کو جس وقت ممانعت فرمائی ہے اس سے پہلے ممانعت صادر نہیں ہوئی ہے۔ بلکہ اسی وقت حجت قائم ہوئی ہے۔ اس لئے حضرت معاویہؓ کو اعادہ کا حکم نہیں فرمایا ہے۔ اور جو شخص حجت قائم ہو جانے کے بعد مفسدِ صلوٰۃ کا ارتکاب کرے گا اس پر اعادہ لازم ہوا کرے گا۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاویہ بن الحکمؓ کو اعادہ کا حکم فرمایا ہو جس کو ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ اور عدم ذکر عدم وجود کو مستلزم نہیں ہوا کرتا۔

مسئلہ سجدہ سہو

ص۲۶۲ س۱۱ وَقَدْ قَالَ قَوْمٌ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يسجد يوم ذی اليدين الخ سے اخیر باب تک سجدہ سہو کا مسئلہ چھیڑتے ہیں اور یہ محض امام زہریؒ پر رد کرنے کے لئے پیش فرماتے ہیں۔ امام زہریؒ فرماتے ہیں کہ یوم ذی الیدین میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدہ سہو نہیں فرمایا ہے۔ اور مدینہ منورہ کے بہت سے علماء صحابہ سے معلوم کیا تو کسی نے سجدہ سہو کو ثابت نہیں فرمایا ہے۔ اور سجدہ سہو اس لئے نہیں کیا ہوگا کہ سجدہ اثناء صلوٰۃ سہو کی وجہ سے لازم ہوا کرتا ہے۔ اور یوم ذی الیدین میں کلام وغیرہ منافیٔ صلوٰۃ افعال ممنوع نہیں تھے بلکہ مباح تھے۔ تو امر مباح کے اختیار کرنے کی وجہ سے سجدہ سہو لازم نہیں ہوا کرتا۔ اور یہی امام زہریؒ وغیرہ کا مسلک ہے۔ اس پر اس طرح رد کیا جاتا ہے کہ اگرچہ اس زمانے میں کلام فی الصلوٰۃ مباح تھا لیکن نماز کے بعض اجزاء کا ترک کرنا مباح نہیں تھا۔ اور نماز کی ایک رکعت باقی رہ گئی تھی۔ اور اس کے تدارک کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدہ سہو بھی کیا ہے۔ جیسا کہ بہت سی صحیح روایات سے ثابت ہے۔ مثلاً اسی باب میں حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت میں سجدہ سہو کرنے

کا ذکر صاف لفظوں میں موجود ہے۔ یہی جمہور کا مسلک ہے،

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

بَابُ الاشَارَةِ فِی الصَّلٰوۃ

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ اشارہ صلوٰۃ سلام اور دیگر امور کے لئے اشارہ کرنا کہ جس سے مخاطب کو مافی الضمیر اور مقصد اشارہ سمجھ میں آجائے مفسد صلوٰۃ ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں النخب الافکار ج ۴ ص ۶۳ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مَذہب ۱: بعض اہل ظاہر کے نزدیک اس طرح اشارہ کرنا کلام فی الصلوٰۃ کے حکم میں ہے۔ اور اس کی وجہ سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذہب قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲: ائمہ اربعہؒ اور سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ، اسحٰق بن راہویہؒ اور جمہور کے نزدیک اس طرح اشارہ سے نماز فاسد نہیں ہوتی ہے۔ ہاں البتہ نماز مکروہ ہو جاتی ہے یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذالک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اوّل کی دلیل

باب کے شروع میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس طرح سے اشارہ کرنا کہ جس سے مقصد اشارہ سمجھ میں آجائے تو اس کی وجہ سے نماز کا اعادہ کیا جائے لہٰذا یہ فسادِ صلوٰۃ کی واضح دلیل ہے۔

فریق ثانی کے دلائل و اشکالات

اب فریق ثانی کی طرف سے تین دلیلیں اور تین اشکالات پیش کریں گے۔ اور ان میں ترتیب یوں ہوگی کہ اوّلاً ایک دلیل اس کے بعد دو اشکال و جواب۔ پھر دوسری دلیل۔ اور اس کے بعد ایک اشکال پھر تیسری دلیل پر باب ختم کیا جائے گا۔

دلیل ۱ ص ۲۶۲ س ۲ واحتجوا فی ذالک الخ

سے تقریباً ـــــ بارہ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم قباء میں حالت نماز میں تھے۔ اور حضرات انصار آکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کرنے لگے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہاتھ کے اشارہ سے جواب دیتے رہے۔ نیز اصاغر صحابہ سے بھی ہاتھ کے اشارہ سے جواب دینا ثابت ہے۔ اور اس

مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے دو صحابہ سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ۱ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے چار سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۲ حضرت ابو سعید خدریؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان روایات سے واضح ہوتا ہے کہ اشارہ فی الصلوٰۃ مفسد صلوٰۃ نہیں ہے۔ اور فصل اول کی روایت صرف ایک سند سے مروی ہے۔ اور فصل ثانی کی روایت متعدد سندوں کے ساتھ مروی ہے۔ اور تعدد اسناد کی وجہ سے فصل ثانی کی روایت میں قوت آگئی ہے اس لئے یہ فصل اول کے مقابلہ میں زیادہ اولیٰ اور معتبر ہو گی۔ نیز اشارہ کلام کے مرادف کبھی نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ اشارہ حرکت عضو ہے۔ اور حرکت ید کے علاوہ باقی کسی بھی عضو کی حرکت مفسد صلوٰۃ نہیں ہے تو اسی طرح حرکتِ ید بھی مفسد صلوٰۃ نہ ہو گی۔

مسلسل ۲ دو اشکالات

اشکال نمبر ۱ ص ۲۶۳ س ۹ فان قال قائل فاذا کانت الاشارۃ فی الصلوٰۃ عندکم الخ سے تقریباً ساڑھے تین سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ تم

نے مذکورہ روایات کے ذریعہ سے یہ ثابت کردیا ہے کہ اشارہ فی الصلوٰۃ کلام فی الصلوٰۃ کے حکم میں نہیں ہوسکتا ہے۔ لہٰذا اگر کلام فی الصلوٰۃ کی وجہ سے نماز فاسد ہوجاتی ہے تو اشارہ فی الصلوٰۃ کیوجہ سے نماز فاسد نہ ہوگی۔ تو تم جواب سلام کے لئے اشارہ فی الصلوٰۃ کو مکروہ کیوں کہتے ہو، جبکہ تمہاری پیش کردہ روایات سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جواب سلام کے لئے اشارہ کرنا ثابت ہے۔ لہٰذا اگر مذکورہ روایات اشارہ فی الصلوٰۃ کے مفسد صلوٰۃ نہ ہونے کے لئے حجت بن سکتی ہے تو مذکورہ روایات عدم کراہت کے لئے بھی حجت بن جائے گی۔ لہٰذا کراہت ثابت کرنا تمہارے لئے درست نہ ہوگا۔

جواب ص ۲۶۳ س ۱۳ قیل لہ اما ما احتججنا بھذہ الآثار الخ سے تقریباً چھ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ جس مقصد کی وجہ سے مذکورہ روایات سے استدلال کیا ہے وہ صرف اشارہ فی الصلوٰۃ کا مفسد صلوٰۃ نہ ہونا ہے اور یہ بات ثابت بھی ہوچکی ہے اور تم نے جو کہا ہے کہ بلاکراہت جواب سلام مباح ہونا چاہئے تو اس کے لئے مذکورہ روایات میں کوئی دلیل نہیں ہے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اشارہ فرمایا ہے اس کا جواب سلام کے لئے ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ

اس میں دو احتمالات ہیں۔

احتمال ۱ اس اشارہ سے لوگوں کو اثنائِ صلوٰۃ سلام کرنے سے منع فرمایا ہے۔

احتمال ۲ اس اشارہ سے حضور پاکؐ صلی اللہ علیہ وسلم نے ردِ سلام کا ارادہ فرمایا تھا۔

اب فعل رسولؐ میں دو احتمالات ہیں۔ تو ان دونوں میں سے کسی ایک کو کتاب اللہ و سنت رسولؐ اور اجماع امت میں سے کسی ایک سی دلیل قائم کئے بغیر ترجیح دینا ہرگز درست نہیں ہو سکتا اور بعض روایات و آثار سے ردِ سلام کی نفی ثابت ہوتی ہے۔ اس لئے کم از کم کراہت کے درجہ میں قرار دینا ضروری ہے۔

اشکال ۲ ص ۲۶۳ س ۱۹ فان قال قائلٌ فما دلیلکم علی کراھۃ ذالک الخ اس عبارت سے یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ تم نے اشارہ فی الصلوٰۃ کو مکروہ قرار دیا ہے۔ تمہارے پاس اس کی دلیل کیا ہے؟

جواب ص ۲۶۳ س ۱۹ قیل لہ حدثنا ابوبکرۃ قال ثنا مؤمل الخ سے تقریباً تینتیس ۳۳ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ہمارے پاس اشارہ فی الصلوٰۃ کی کراہت

کے ثبوت میں بہت سی روایات موجود ہیں۔ ہم یہاں پر دو صحابہ کی روایات کو اس دعوی پر چھ سندوں کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایات چار سندوں کے ساتھ۔ اور ان کی روایات تین طریقوں سے مروی ہے۔

طریقہ ۱ وہ روایت جو ابوبکرہ عن مؤمل کے طریق سے مروی ہے۔ اس میں صاف طور پر صراحت کے ساتھ موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام کا جواب نہیں دیا ہے۔ نہ زبان سے اور نہ ہاتھ کے اشارہ سے۔ تو اس سے رد سلام کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔ تو اسی مضمون کی روایت **حدثنا فهد عن الحمانی** کے طریق سے ثابت ہے۔

طریقہ ۲ وہ روایت جو **ابوبکرة عن ابی داؤد** کے طریق سے مروی ہے۔ اس میں فراغت کے بعد جواب دینا ثابت ہے۔ اور فراغت کے بعد جواب دینا اس کی دلیل ہے کہ اثنا رِ صلوٰۃ جواب نہیں دیا ہے۔ اب اس روایت سے اثنا رِ صلوٰۃ جواب سلام کم از کم مکروہ ہوگا۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ اثنا رِ صلوٰۃ سلام کرنے والا مستحق جواب نہیں ہوتا ہے۔

طریقہ ۳ وہ روایت جو علی بن شیبہ کے طریق سے مروی ہے

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان فی الصلوٰۃ شغلاً کہ نماز میں ایسی مشغولیت ہوتی ہے کہ جس کی وجہ سے سلام وغیرہ کی طرف متوجہ نہیں ہوسکتا ہے۔ اس وجہ سے نمازی کو سلام نہ کیا جائے۔ اب ان تمام روایات کا ماحصل یہی نکلتا ہے کہ اثنا صلوٰۃ نہ سلام کرنا مشروع ہے اور نہ ہی سلام کا جواب۔ نیز حضرت ابن مسعودؓ کا فتویٰ بھی کراہت کا ہے۔ اس لئے اشارہ فی الصلوٰۃ کو کراہت کا درجہ حاصل ہوگا۔

صحابی ۲ حضرت جابر بن عبداللہ کی روایت دو سندوں کے ساتھ مروی ہے

اور ان کی روایت کا ماحصل یہ ہے کہ سلام کرنیوالے کو حضورؐ نے اثنا صلوٰۃ کسی طرح بھی جواب نہیں دیا ہے بلکہ فراغت کے بعد جواب دیا ہے۔ اور ساتھ ساتھ نماز کا عذر بھی اس طرح فرمایا کہ میں نماز کی وجہ سے جواب نہ دے سکا۔ تو معلوم ہوا کہ نماز سلام وجواب سلام کا محل نہیں ہے۔ اس لئے کم از کم مکروہ ہوگا۔

فریق ثانی کی دلیل ۲

حدثنا ابن مرزوق ... عن ... ص ۲۶۴ / ۲۳

سے تقریباً ساڑھے پانچ سطروں میں حضرت جابرؓ کا فتویٰ پیش کیا جاتا ہے کہ اشارہ فی الصلوٰۃ مفسد صلوٰۃ نہیں ہے بلکہ مکروہ ہے۔ اور حضرت جابرؓ کا فتویٰ صاحب کتاب نے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

اشکال ص ۲۶۴ س ۲۸ فان قال قائل الخ سے تقریباً نصف سطر میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت جابرؓ کا یہ کہنا کہ اگر کوئی مجھے اثناء صلوٰۃ سلام کرے گا تو میں اس کو سلام کا جواب دے دوں گا۔ تو اس سے تو اباحت ثابت ہوتی ہے پھر تم مکروہ کیسے کہتے ہو۔؟

جواب ص ۲۶۴ س ۲۸ قیل لہ انما قال جابر لرددت فی الصلوٰۃ الخ سے تقریباً چار سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت جابرؓ نے لرددت فرمایا ہے اور لرددت فی الصلوٰۃ نہیں فرمایا ہے۔ تو حضرت جابرؓ کا مقصد یہ تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح فراغت کے بعد سلام کا جواب دوں گا۔ لہٰذا انکی روایت اور قول کے درمیان کوئی تعارض نہ ہوگا۔

دلیل ۳ ص ۲۶۵ س ۱ وقد روی عن ابن عباس فی ھذا نحو من ذالک الخ سے اخیر باب تک یہ دلیل پیش

کی جاتی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ نے اثنائے صلوٰۃ سلام کرنے والے کو جواب نہیں دیا اور ہاتھ سے کراہتہً اشارہ فرمایا ہے۔ نیز حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ۔ اور حضرت جابرؓ کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اثنائے صلوٰۃ سلام کرنا۔ اور زمانہ نبوت کے بعد کراہت کا فتویٰ دینا۔ یہ کلام وسلام فی الصلوٰۃ کے منسوخ ہونے پر دال ہے۔ اور پھر ممانعت کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ہاتھ سے اشارہ فرمانا رد سلام کے لئے نہیں تھا بلکہ برائے ممانعت تھا کہ نماز موضع سلام نہیں ہے کیوں کہ سلام بھی ایک قسم کا کلام ہے۔ اور اثنائے صلوٰۃ کلام جائز نہیں ہے۔ تو سلام بھی جائز نہ ہوگا۔ اور جس طرح کلام مفسد صلوٰۃ ہے اسی طرح سلام بھی مفسدِ صلوٰۃ ہوگا۔ اور جب سلام ممنوع ہے تو جوابِ سلام بھی ممنوع ہوگا۔ ہاں البتہ اشارہ بالید مفسد صلوٰۃ نہ ہوگا اس لئے کہ اس میں مختلف احتمالات ہیں۔ جو ماقبل میں گذر چکے ہیں۔

نیز حضرت جابر بن سمرہؓ کی روایت میں تسکین اطراف کی تلقین اور اشارہ کی ممانعت موجود ہے۔ لہذا اشارہ فی الصلوٰۃ اگر مفسد نہیں ہے تو کم از کم مکروہ ہوگا۔ اور حضرت جابر بن سمرہؓ کی روایت میں خیل شمسٍ کا لفظ آیا ہے۔ اس کے معنے بے چینی سے دُم ہلانے والے اونٹ کے ہیں۔ اور

حنفیہ کا مفتی بہ قول یہی ہے کہ ایسا اشارہ کہ جس سے عمل کثیر لازم آجائے اس سے نماز فاسد ہوجاتی ہے۔ یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے

باب المرور بین یدی المصلی هل یقطع علیہ ذالك صلوته ام لا؟

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر بحث ہے کہ کلب اسود، خنزیر، حمار، حائضہ عورت اور کافر کے مصلی کے سامنے سے گذرنے کی وجہ سے نماز فاسد ہوگی یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں نووی ص۱۹۷ ج۱، بذل المجہود ص۳۷۱ ج۱، النخب الافکار ص۸۳ ج۴ تا ص۸۵ ج۴ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱: حضرت امام احمد بن حنبلؒ اصحاب ظواہر، امام اسحاق بن راہویہؒ، حسن بصریؒ، عکرمہؒ، عطاء بن ابی رباحؒ ابوالاحوصؒ وغیرہ کے نزدیک مذکورہ حیوانات کے مصلی کے سامنے سے گذرنے سے نماز فاسد ہوجائے گی۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذهب قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲: حضرت امام ابوحنیفہؒ، حضرت امام مالک، امام شافعیؒ

امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، سفیان ثوریؒ، عامر شعبیؒ، ابراہیم نخعیؒ، محمد بن سیرینؒ وغیرہ کے نزدیک مذکورہ حیوانات کے گذرنے سے نماز فاسد نہیں ہوگی۔ یہی لوگ کتاب کے اندر **وخالفهم في ذالك آخرون** الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اوّل کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع کی روایات ہیں جن میں مذکورہ حیوانات کا گذرنا مفسد صلوٰۃ قرار دیا گیا ہے۔ اور اس مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے چار صحابہ سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت ابوذر غفاریؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت سہل بن ابی حثمہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۴ حضرت عبد اللہ بن مغفلؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان تمام روایات سے فریق اول کا مدعیٰ مبرہن ہو جاتا ہے۔

حل عبارات

حضرت ابوذرؓ کی روایت میں ہے "اٰخرۃ الرّحل۔ یعنی کجاوہ کے پیچھے کی لکڑی جو ایک ذراع کی مقدار ہوتی ہے۔ اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت جو عکرمہؓ کے طریق سے مروی ہے۔ اس میں ہے قدر رمیۃ بمعنی ایک تیر کے بقدر۔

فریق ثانی کے دلائل

اب اخیر باب تک فریق ثانی کی طرف سے پانچ دلیلیں اور فریق اول کی دلیل کا جواب۔ اور ایک اشکال پیش کریں گے۔ اور ان میں ترتیب یوں ہوگی کہ اوّلاً ایک دلیل پھر فریق اول کی دلیل کا جواب پھر دو دلیلیں پھر ایک اشکال پھر دو دلیلوں پر باب ختم کیا جائے گا۔

اب سنو تفصیل فریق ثانی کی دلیل ۱

ص ۲۶۵ س ۲۹ واحتجوا فی ذالك بما حدّثنا یونس الخ سے تقریباً آٹھ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم میدانِ عرفات میں لوگوں کو نماز پڑھا رہے تھے۔ اسی اثناء میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت فضل بن عباسؓ حمار پر سوار ہو کر صفوں کے اندر سے گذرے۔ اسی طرح میدان منیٰ میں نماز

پڑھا رہے تھے۔ اسی اثناء میں حمار پر سوار ہو کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے سے گذرے۔ لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر نہ تنبیہ فرمائی اور نہ ہی نماز کا اعادہ فرمایا۔

تو ان روایات سے واضح ہوتا ہے کہ مذکورہ حیوانات کا گذرنا مفسد صلوٰۃ نہیں ہے۔ اس مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے تین سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔ انمیں سے دو سندیں یونس کے طریق سے اور ایک سند ابوبکرہ کے طریق سے مروی ہے۔ اور یونس کی روایت سے مقتدیوں کے سامنے سے گذرنا ثابت ہے۔ تو اس سے مقتدیوں کی نماز کا مفسد نہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور ابوبکرہؓ کی روایت میں امام کے سامنے سے گذرنا مذکور ہے۔ تو اس سے امام کی نماز کا مفسد نہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔

فریق اوّل کی دلیل کا جواب

ص ۲۶۶ / ۸ وقد روی عن ابن عباسؓ فی الحدیث الذی ذکرناہ عنہ فی الفصل الاول الخ سے تقریباً سترہ ۱۷ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مفسد صلوٰۃ اور غیر مفسدِ صلوٰۃ دونوں طرح کی روایات مروی ہیں۔ تو ان میں سے کس کو ترجیح حاصل ہو گی۔ نظر و فکر سے دیکھنے کی ضرورت ہے

چنانچہ ہم کو حضرت عکرمہؒ کے طریق سے حضرت ابن عباسؓ کا فتویٰ مل گیا کہ مذکورہ حیوانات کے گذرنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی ہے۔ ہاں البتہ مکروہ ہوتی ہے۔ اور حضرت ابن عباسؓ کا فتویٰ روایت سے موخر ہے۔ نیز حضرت فضل بن عباسؓ کی روایت میں بھی صراحت سے مفسد صلوٰۃ نہ ہونے کا ذکر موجود ہے۔ تو یہ سب فصل اوّل کی روایات کے منسوخ ہونے پر واضح دلیل ہیں۔ لہذا فصل اول کی روایات سے استدلال درست نہ ہوگا۔

حضرت ابوذر غفاریؓ کی روایت کا مستقل جواب

ص ۲۶۶ س ۲۵ غیر ان اباذرٍ روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ سے تقریباً تیرہ ۱۳ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کلب اسود کا گذرنا مفسد بتلایا ہے۔ اور ساتھ ساتھ یہ بھی فرمایا ہے کہ الکلبُ الاسود شیطانٌ تو اس میں کلب اسود، اور دیگر حیوانات سب کا حکم یکساں ہوگا۔ اس لئے کہ ہر گذرنے والے کو دوسری روایات میں شیطان بتایا گیا ہے۔ چنانچہ جن روایات میں ہر گذرنے والے کو شیطان بتایا گیا ہے ان کو صاحب کتاب نے دو صحابہ سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱۱ حضرت ابو سعید خدریؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۱۲ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

اب ان روایات کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر گذرنے والے کا ساتھی شیطان ہوتا ہے چاہے گذرنیوالا انسان ہو یا غیر انسان۔ سب اس میں داخل ہیں لہذا حضرت ابوذرؓ کی روایت میں کلب اسود کی قید کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔

حل عبارات حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ۱ میں **فلا یدعن احدًا** کا لفظ آیا ہے۔ یہ **فلا یترکن** کے معنی میں ہے نون تاکید کے ساتھ۔ یعنی کسی کو نمازی اپنے سامنے سے گذرنے میں ہر گز نہ چھوڑے۔ **ولیدرأہ** بمعنی ولیدفعہ کے ہے یعنی حسب طاقت اس کو دفعہ کرے۔

فریق ثانی کی دلیل ۲

ص ۲۶۷/۹ **ثم قد اجمع علی ان مرور بنی آدم بعضہم ببعض فی صلوتہم لا یقطعہا** الخ سے تقریبًا تیس ۳۰ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ متواتر سندوں کے ساتھ روایات اس پر مروی ہیں کہ بنی آدم کا گذرنا

مفسد صلوٰۃ نہیں ہے۔ اس مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے چار صحابہؓ سے بارہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت مطلب بن ابی وداعہؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

ان کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حرم شریف میں نماز پڑھ رہے تھے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے سے طواف کرنے والے گذرتے رہے ہیں۔ اور اس سے حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز میں کوئی فرق نہیں آیا ہو۔

صحابی ۲ حضرت عائشہؓ سے سات سندوں کے ساتھ۔

اور ان کی روایت میں حضرت عائشہؓ کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نوافل پڑھتے وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے لیٹے رہنا ثابت ہے۔ اس سے مرور مار کا مفسد صلوٰۃ نہ ہونا ثابت ہوتا ہے چاہے عورت حائضہ ہو یا غیر حائضہ۔

صحابی ۳ حضرت ام سلمہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۴ حضرت میمونہؓ سے ایک سند کے ساتھ

ان تمام روایات سے مرور بنی آدم کا مفسد صلوٰۃ نہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور حضرت ابو سعید خدریؓ

اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت میں گذرنے والے کو شیطان سے تعبیر کیا گیا۔ اور حضرت ابوذرؓ کی روایت میں کلب اسود کی قید لگائی گئی ہے۔ یعنی گذرنے والے کے ساتھ شیطان ہوا کرتا ہے اور اس میں بنی آدم اور غیر بنی آدم سب داخل ہیں لہذا جب مذکورہ متواتر روایات سے مرور بنی آدم کا مفسد صلوٰۃ نہ ہونا ثابت ہوا تو دیگر حیوانات کے مرور سے نماز فاسد نہ ہوگی

حل عبارات

حضرت عائشہؓ کی روایت ۱۲ میں لقد عدلتمونا بالکلاب والحمیر یعنی تم ہم کو کتوں اور گدھوں کے برابر قرار دیتے ہو؟۔ فاکرہ ان اجلس بین یدیہ فاوذیہ فانسل من رجلی انسلالاً۔ یعنی میں اپنی ضرورت کے لئے وہاں سے جانا چاہتی تھی لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے بیٹھنے کو پسند نہیں کرتی تھی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو میری طرف سے ایذاء پہونچ جائے تو میں اپنے پیروں کی طرف سے کھسکتی ہوئی نکل جاتی تھی۔ انسلال بمعنی کھسکنا۔

فاذا اراد ان یوتر غمزھا برجلہ فقال تنحی۔ یعنی جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو وتر پڑھنی ہوتی تو اپنے پیر سے اشارہ فرماتے اور کہتے تھے کہ ایک طرف ہو جاؤ۔

حضرت ام سلمہ رضؓ کی روایت میں حیالہ کا لفظ آیا ہے۔ حیال بمعنی روبرو۔ وانی حیالہ یہ اصل میں وانا حیالہ ہے۔ یعنی میں حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے تھی۔

دلیل ۳ ص ۲۶۸ س ۱۰ **والدلیل علی صحۃ ماذکرنا ایضًا** الخ سے تقریبًا چھ سطروں میں حضرت عبداللہ بن عمر رضؓ کا فتویٰ پیش کیا جاتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں مذکورہ حیوانات کے گذرنے کی وجہ سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ ہاں البتہ حسبِ استطاعت دفعہ کرنے کی کوشش کیجائے اور حضرت ابن عمر رضؓ سے ماقبل میں ایسی روایت گذری ہے۔ جس میں گذرنے والے سے مقاتلہ اور مقابلہ کا حکم کیا گیا ہے۔ اور یہاں پر ان کے فتویٰ میں کہا جارہا ہے کہ مسلمان کی نماز کو کوئی شئے فاسد نہیں کرسکتی تو ان کی روایت میں جو شدت ہے وہ ان کے فتویٰ میں نہیں ہے اور فتویٰ روایت سے مؤخر ہے۔ اس لئے فتویٰ پر عمل کرنا زیادہ اولیٰ ہوگا۔ اور روایت کو منسوخ مانا جائے گا۔

اشکال اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمر رضؓ اور حضرت ابو سعید خدری رضؓ کی روایت میں نمازی کو گذرنے والے کے ساتھ قتال کا حکم کیا گیا ہے۔ حالانکہ قتال مفسد صلوٰۃ ہے تو یہ کیسے ممکن ہے۔؟

جواب ص ۲۶۸/۱۶ وَ اَمَّا القتال المذکور فی حدیث ابن عمرؓ و ابی

سعید الخ سے سوا دو سطروں میں مذکورہ سوال مقدّر کا جواب دیا جاتا ہے کہ قتال کی روایت اس زمانہ کی ہے کہ جس میں نمازی کے لئے عمل کثیر اور کلام ناس وغیرہ جائز تھے۔ اور بعد میں یہ سب منسوخ ہو چکے ہیں۔

دلیل ۴ نظر طحاوی

ص ۲۶۸/۱۹ وَ اَمَّا وجهه من طریق

النظر الخ سے تقریباً آٹھ سطروں میں یہ عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ ہم نے کلب اسود غیر اسود کے بارے میں دیکھا کہ اس کی وجہ سے نماز فاسد نہیں ہوتی ہے۔ اور کلب اسود وغیر اسود سب یکساں طور پر حرام ہیں۔ اور حرمت کی علت ان کا لون و رنگ نہیں ہے بلکہ ان کی ماہیت میں حرمت کی علت موجود ہے۔ اسی طرح تمام غیر ماکول اللحم کا حکم ہے کہ ان میں الوان کی وجہ سے حرمت میں کوئی فرق نہیں آتا ہے۔ نیز اسی طرح اہلی گدھوں کے بارے میں حکم ہے کہ الوان کی وجہ سے کسی حکم میں کوئی فرق نہیں آتا ہے۔ تو جس طرح کلب اسود وغیر اسود سب کا حکم باب حرمت میں یکساں ہے۔ اسی طرح مرود بین یدی المصلی میں بھی یکساں حکم ہونا چاہئے۔

کہ جس طرح کلب غیر اسود کے مرور سے نماز فاسد نہیں ہوتی ہے اسی طرح کلب اسود کے مرور سے بھی نماز فاسد نہ ہوگی۔ نیز جب مرور کلب کی وجہ سے فساد نماز نہیں ہے تو مرور حمار کی وجہ سے بھی فساد نماز نہ ہوگا۔ یہی ہمارے علماء ثلثہ کا مسلک ہے۔

دلیل ۵ ص ۲۶۸ / ۲۶ وقد روی ذالک ایضاً عن نفر من اصحب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم

سے اخیر باب تک اجلہ صحابہ کا عمل پیش کیا جاتا ہے کہ کسی بھی شئے کا نمازی کے سامنے سے گذرنا مفسد صلوٰۃ نہیں ہے۔ ہاں البتہ حسب طاقت سامنے سے دفعہ کرنے کی کوشش کرنی چاہئے۔ اس مضمون کے فتویٰ کو صاحب کتاب نے تین صحابہ سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت علیؓ کا فتویٰ ایک سند کے ساتھ۔

ان کے فتویٰ میں صاف طور پر موجود ہے کہ مسلمان کی نماز کو حمار، کلب اسود، حائضہ عورت وغیرہ کوئی چیز فاسد نہیں کر سکتی

صحابی ۲ حضرت عثمانؓ کا فتویٰ دو سندوں کے ساتھ۔ کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کے صاحبزادے حضرت ابراھیمؒ نماز پڑھ رہے تھے۔ تو ان کے سامنے سے حضرت سلیطؒ بن ابی سلیط

گذرے تو حضرت ابراہیمؓ نے حضرت سلیطؓ کو کھینچ کر گرادیا اور سر پھوڑ دیا۔ اور حضرت عثمانؓ کے یہاں یہ مقدمہ پہونچا۔ اور حضرت عثمانؓ، ابراہیمؓ سے معلوم کیا کہ تم نے ایسا کیوں کیا؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ نماز کی حالت میں میرے سامنے سے گذر رہا تھا تو حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ اور اس میں سند ۱؎ میں **خال ابنہ** کا لفظ آیا ہے۔ یہ صحیح نہیں ہے بلکہ **خال ابیہ** صحیح ہے یعنی حضرت عثمانؓ ابراہیم بن عبد الرحمٰن بن عوفؓ کے ماموں تھے۔ اور ابراہیمؒ کی والدہ حضرت ام کلثوم بنت عقبہ بن ابی معیطؓ ہیں جو حضرت عثمانؓ کی اخیافی بہن ہیں۔

صحابی ۳ حضرت حذیفہؓ کا فتویٰ ہے۔ تو ان تمام صحابہ کے فتوے اور ما قبل کے تمام دلائل سے ثابت ہوتا ہے کہ کسی بھی شئی کا مرور بین یدی المصلی مفسد صلوٰۃ نہیں ہوگا۔

بَابُ الرَّجُلِ يَنَامُ عَنِ الصَّلٰوةِ اَوْ يَنْسٰهَا كَيْفَ يَقْضِيْهَا؟

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر بحث ہے کہ اگر کوئی شخص سو جائے اور نماز کا وقت نکل جائے اور یا

نماز کو بھول جائے اور نماز کا وقت فوت ہو جائے تو کیا کرے گا؟ تو اس سلسلہ میں النخب الافکار ص ۱۱۶/۲ ۴ تا ص ۱۱۷/۲ ۴ میں تین مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱: اکثر اہل ظواہر اور بعض غیر مقلدین کے نزدیک ایک فوت شدہ نماز کو دو مرتبہ پڑھنا واجب ہے۔ ایک مرتبہ جس وقت نماز یاد آجائے۔ اور دوسری مرتبہ جب اگلے روز اسی نماز کا وقت آجائے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذہب قوم کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲: بعض اہل ظاہر اور بعض محدثین کے نزدیک ایک مرتبہ پڑھنا واجب ہے لیکن جس وقت یاد آجائے اس وقت نہیں پڑھے گا بلکہ اس کے متصلاً جو فرض نماز کا وقت آرہا ہے اس میں اس فرض کے ساتھ اس کی قضا کرے گا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔ اور اس باب میں خالفہم کے الفاظ دو مرتبہ آئے ہیں۔ اور یہ پہلی مرتبہ ہے۔

مذہب ۳: ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک ایک مرتبہ پڑھنا واجب ہے، وہ بھی جس وقت یاد آجائے اسی وقت علی الفور پڑھنا ضروری ہے۔ آئندہ کسی نماز کا وقت آنے کا انتظار نہیں کیا جائے گا۔ نیز ائمہ ثلثہ

کے نزدیک اگر اوقات ممنوعہ میں یاد آجائے تو اوقات ممنوعہ میں پڑھنا ہوگا۔ اور حضرات حنفیہ کے نزدیک اوقات ممنوعہ میں نہیں پڑھے گا بلکہ اوقات مشروع کا انتظار کرنا لازم ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر **وخالفھم فی ذالک آخرون** کے مصداق ہیں۔ اور یہ اس باب میں وخالفھم کے الفاظ دوسری مرتبہ آئے ہیں۔

نوٹ: حضرت شیخ مولانا محمد زکریا صاحب نور اللہ مرقدہ نے اوجز المسالک ص۲۱ ج۱ امام نووی نے شرح مسلم ص۲۳۸ ج۱ میں نقل فرمایا ہے کہ داؤد ظاہری۔ اور ابن حزم ظاہری وغیرہ کے نزدیک جس شخص سے بالقصد نماز فوت ہو جائے اس کے لئے اس نماز کا قضا کرنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ **من نسی او نام** والی حدیث شریف کی مخالفت لازم آتی ہے۔

فریق اوّل کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع کی روایات ہیں جن میں اس کی صراحت ہے کہ جب یاد آجائے تو فوراً پڑھ لی جائے اور پھر جب یوم ثانی میں اس نماز کا وقت یاد آجائے تو دوبارہ پڑھنا ثابت ہے اور یہ دو مرتبہ پڑھنے کی صراحت ہے اس لئے اس پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔ اور اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے دو صحابہ سے تین سندوں

کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت شاہ نجاشی کے بھتیجے حضرت ذو مخبرہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

اور ان کی روایت میں **بزغ الشمس**۔ بمعنی **طلع الشمس** کے ہیں۔

صحابی ۲ حضرت سمرۃ بن جندبؓ سے دو دو سندوں کے ساتھ۔

فریق ثانی کی دلیل

ص ۲۶۹ / س ۱۸ **واحتجوا فی ذالك بما حدثنا ابن ابی داؤد** الخ سے تین سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت سمرۃ بن جندبؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص سو جائے یا نماز کو بھول جائے یہاں تک کہ وقت نکل جائے تو اس کے بعد متصلا جو صلوٰۃ مکتوبہ آرہی ہے اس کے ساتھ فوت شدہ کو قضا کرے۔

اب اس روایت کا تقاضا یہی ہے کہ یاد آنے پر علی الفور ادا نہیں کرے گا بلکہ دوسری نماز کے وقت کا انتظار کرنا لازم ہے۔

فریق ثالث کے دلائل

ان کی طرف سے پانچ دلیلیں پیش کی جاتی ہیں

دلیل ۱ ص ۲۶۹ / س ۲۳ **واحتجوا فی ذالك بحدیث ابی قتادةؓ و**

عمران وابی ھریرۃؓ الخ سے ساڑھے آٹھ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جب لیلۃ التعریس میں صبح کی نماز فوت ہوچکی تھی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہونے پر اس جگہ سے روانہ ہوگئے اور سورج بلند ہونیکے بعد باقاعدہ اذان واقامت کے ساتھ سنت فجر کے بعد باجماعت نماز ادا فرمائی ہے اور ظہر کے وقت کا انتظار نہیں فرمایا۔ نیز حضرت یزید بن ابی مریم عن ابیہ کے طریق سے۔ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی اس مضمون کی روایت مروی ہے۔ اور حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں غزوۂ تبوک کا واقعہ نقل کیا گیا ہے۔ بعض روایات میں غزوہ حدیبیہ کا واقعہ نقل کیا گیا ہے۔ اور بعض میں خیبر کا واقعہ نقل کیا گیا ہے۔ اور ان کی روایت میں **دھاس من الارض** کا لفظ آیا ہے۔ **دھاس** ایسی زمین کو کہا جاتا ہے جس میں ریت زیادہ نہ ہو۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ ریتیلی زمین کو دھاس کہا جاتا ہے۔ **کلاء یکلاء** بمعنی **حفظ یحفظ** کے ہیں۔ **فاستیقظ فلان فلان**۔ ان بیدار ہونے والوں میں حضرت عمرؓ بھی تھے۔ **تکلموا حتی یستیقظ** لوگ گفتگو کرنے لگے تاکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہوجائیں۔ **افعلوا ما کنتم تفعلون** یعنی طہارت، ستر عورت اور استقبال قبلہ وغیرہ سب

پہلے کی طرح کرو۔

دلیل ۲ ص۲۷ س۲ وقد روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ذالك الخ سے تقریباً چھ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عام حکم فرمایا کہ اگر نماز بھول جائے تو یاد آتے ہی فوراً پڑھ لی جائے اور دوسری نماز کے وقت تک انتظار کا حکم نہیں فرمایا ہے۔ اور اس مضمون کی روایت کو حضرت انسؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل ۳ ص۲۷ س۸ وقد روی عنہ ایضاً فی ذالك فی غیر ھذا الحدیث الخ سے تقریباً پانچ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت انسؓ سے مزید وضاحت کے ساتھ روایت مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب یاد آجائے تو فوراً پڑھ لی جائے اور اسکے بعد پھر کوئی کفارہ اس کا نہیں ہے۔ لہٰذا یوم ثانی میں اسی وقت دوبارہ پڑھنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر یوم ثانی میں اسی وقت قضا کا حکم ہوتا تو لا کفارۃ لہا الا ذالك نہیں فرماتے۔

دلیل ۴ ص۲۷ س۱۳ وقد روی الحسن عن عمران بن حصینؓ فی حدیث النوم عن الصلوٰۃ الخ سے تقریباً

پانچ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ماقبل میں باب الرّجل یدخل فی صلوٰۃ الغداۃ کے تحت ص۲۳۳ میں حضرت حسن بصریؒ کے طریق سے حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت گذری ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ کے ساتھ لیلۃ التعریس کے واقعہ میں فجر کی نماز ادا فرمائی تو صحابہؓ نے عرض کیا کہ ہم آئندہ کل اس نماز کو اپنے وقت پر دوبارہ قضا نہ کریں ؟ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا اللہ تعالیٰ نے تم کو مقرّرہ فرض پر اضافہ سے ممانعت نہیں کی ؟ کیا اللہ تعالیٰ امر ممنوع کے ارتکاب کو قبول فرمائیں گے ؟ ہرگز نہیں ۔ اور یوم ثانی میں قضاء کرنا شروع میں تھا اسی وجہ سے صحابہؓ نے قضاء سے متعلق سوال کیا تھا ۔ لیکن یوم ثانی میں قضاء کا حکم بعد میں منسوخ ہو چکا ہے جیسا کہ حضرت حسن بصریؒ کے طریق سے حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت سے ثابت ہوتا ہے ۔ تو اسی طرح حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت سے فصل اوّل و فصل ثانی میں حضرت ذو مخبر بن اخی النجاشیؓ ۔ اور حضرت سمرۃ بن جندبؓ کی روایت منسوخ ہو چکی ہے

دلیل ۵ ، نظر طحاوی

ص۲۷ س۱۸ واما من طریق النظر فانا رأینا اللہ عزّ وجلّ الخ سے تقریباً ساڑھے چار سطروں

میں عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نماز کو اپنے وقت کے لئے مقرر فرمایا ہے۔ اور صیام کو شہر رمضان میں اپنے وقت کے لئے مقرر فرمایا ہے۔ لہذا اگر کوئی شخص مکلف ہونے کی شرائط کے ساتھ نماز یا صوم کا وقت نہ پاسکے تو اس پر لازم نہیں ہے۔

اب اگر کوئی شخص شہر رمضان میں روزہ نہ رکھ سکے تو غیر رمضان میں اتنے ایام کے روزے رکھنا اس پر لازم ہے لہذا قضا کرنا اپنے وقت سے ہٹ کر دوسرے ایام میں لازم ہے۔ اور اس قضا کے بعد پھر دوبارہ اتنے ایام کا اسی طریقہ سے قضا کو مشروع نہیں کیا گیا ہے۔ تو اس پر نظر اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ نماز کا حکم بھی ایسا ہی ہو کہ اگر فوت ہو جائے تو جب بھی یاد آجاتے تو فوراً قضا کرلے۔ اگرچہ یوم ثانی میں اس نماز کا وقت نہ آیا ہو۔ اور جیسا کہ صوم میں دوبارہ قضا مشروع نہیں ہے۔ اسی طرح صلوٰۃ میں بھی دوبارہ یوم ثانی میں اس نماز کے وقت میں قضا مشروع نہ ہوگی۔ نیز اسی طرح یوم اول میں صلوٰۃ مکتوبہ کے وقت کا انتظار بھی لازم نہ ہوگا۔

ایک ضمنی مسئلہ

ص ۲۷ س ۲۲ وقد روی ذالك عن جماعة من المتقدمین الخ سے تقریباً اخیر باب تک ایک ضمنی مسئلہ بیان کیا جاتا ہے کہ مسئلہ یہ ہے

کہ اگر کوئی شخص اپنی نماز بھول جائے۔ اور دوسرے وقت میں وقتیہ نماز باجماعت پڑھتے ہوئے فوت شدہ نماز یاد آجائے۔ تو وہ کیا کرے۔؟ تو اس مسئلہ کے لئے صاحب کتاب نے صحابہ واجلہ تابعین میں سے تین افراد کی روایات اور فتاوے نقل فرماتے ہیں۔

۱۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت اور فتوی یہ ہے کہ جس نماز میں داخل ہو چکا ہے اس کو امام کے ساتھ پوری کرلے پھر اسکے بعد فوت شدہ قضا کرے۔ پھر امام کے ساتھ شرکت شدہ نماز کو دوبارہ پڑھ لے تاکہ صاحبِ ترتیب کی ترتیب باقی رہے۔ اور ان کی روایت کو تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

۲۔ حضرت ابراہیم نخعیؒ کا فتویٰ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص صلوٰۃ عصر میں داخل ہو چکا ہے اور اسی اثناء میں فوت شدہ ظہر یاد آجائے تو وہ اولاً فوت شدہ ظہر پڑھ لے اور پھر عصر ادا کرے۔

۳۔ حضرت امام حسن بصریؒ کا فتوی یہ ہے کہ وہ شخص اولاً عصر کی نماز امام کے ساتھ پوری کرلے پھر اس کے بعد ظہر کی قضا کرلے۔

اور ان تینوں روایات میں اوّل الذکر دونوں سے صاحبِ ترتیب کی ترتیب کا وجوب ثابت ہے۔

اور یہی حضرات حنفیہ، سفیان ثوریؒ، امام مالکؒ لیث بن سعد وغیرہ کا مسلک ہے۔ اور حضرت حسن بصریؒ کا فتویٰ مجمل ہے۔ اس سے حضرت امام شافعیؒ اور حضرت امام احمد بن حنبلؒ وغیرہ صاحب ترتیب کی ترتیب کے عدم وجوب ثابت کرتے ہیں۔ لیکن ہم کہتے ہیں۔ اگر حضرت حسن بصریؒ کے فتویٰ میں غور کیا جائے تو حنفیہ کا مسلک ثابت ہوتا ہے کہ ثم یصلی الظہر بعد ذالک کے بعد یہ عبارت بھی محذوف ہے ثم بعد العصر۔ لہذا حضرت حسن بصریؒ کا فتویٰ وجوب ترتیب کے خلاف نہ ہوگا۔ کما فی النخب صـ۱۲۸ ج ۴ تا صـ۱۲۹ ج ۴

باب دباغ المیتۃ هل یطهرها ام لا؟

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر بحث ہے کہ مردار کی کھال کو اگر دباغت دی جائے تو پاک ہوسکتی ہے یا نہیں۔؟ تو اس سلسلہ میں النخب الافکار صـ۱۳۱ ج ۴ تا صـ۱۳۲ ج ۴، بدایۃ المجتہد صـ۷۸ ج ۱ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں

مذہب ۱ حضرت امام مالکؒ کی ایک روایت کے مطابق۔ اور امام احمد بن حنبلؒ، عبداللہ بن مبارکؒ، امام اوزاعیؒ یزید بن ہارونؒ وغیرہ کے نزدیک مردار کی کھال

اور پٹھے وغیرہ دباغت کے بعد بھی پاک نہیں ہوسکتے یہی لوگ کتاب کے اندر **فذھب قوم** کے مصداق ہیں۔ نیز ان لوگوں کے نزدیک مردار کی ہڈی اور بال اور سینگ وغیرہ ناپاک ہوتے ہیں اور صرف امام مالکؒ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ ہڈی ناپاک اور بال اور سینگ پاک ہوتے ہیں۔ کما فی البدایۃ المجتہد ص۵۷ ج۱۔

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہؒ، حضرت امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام شافعیؒ، امام ابراہیم نخعیؒ، محمد بن سیرینؒ، سفیان ثوریؒ، لیث بن سعدؒ، سعید بن جبیرؒ، عمر بن عبد العزیزؒ وغیرہ کے نزدیک مردار کی کھال و پٹھے وغیرہ دباغت سے پاک ہو جاتے ہیں۔ ان کی خرید و فروخت، ان پر نماز پڑھنا وغیرہ سب جائز ہے یہی لوگ کتاب کے اندر و خالفھم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں نیز حضرات حنفیہ کے نزدیک مردار کی ہڈی وبال، سینگ وغیرہ بلا دباغت کے پاک ہیں البتہ شافعیہ وغیرہ کے نزدیک یہ سب چیزیں ناپاک ہوتی ہیں۔ اور ان میں موت سرایت کرجاتی ہے۔ کما فی البدایۃ المجتہد ص۵۷ ج۱۔

فریق اول کی دلیل اُن کی دلیل باب کے شروع میں حضرت عبد اللہ بن عکیمؓ کی روایت ہے کہ جس میں مردار کی

کھال و پٹھے سے کسی قسم کا انتفاع حاصل کرنے سے ممانعت ثابت ہے لہذا دباغت کے بعد بھی نہ پاک ہو سکتے ہیں اور نہ ہی منتفع بہ ہو سکتے ہیں۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے حضرت عبداللہ بن عکیمؓ سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ ان کی روایت ۴ میں **اشیاخ جہینۃ** کا لفظ آیا ہے یعنی قبیلہ جہینہ کے شیوخ اور بوڑھے لوگ۔

جواب ص ۲/۱۰۱ **وکان من الحجۃ لھم علی اھل المقالۃ الاولی** الخ سے تقریباً ساڑھے سات سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ فصل اوّل کی روایات میں جو میتہ سے انتفاع حاصل کرنے سے ممانعت کی گئی ہے وہ مطلقاً نہیں ہے بلکہ یہ ممانعت بغیر دباغت کے چربی وغیرہ لگے رہنے کی حالت پر محمول ہے جیساکہ حضرت جابرؓ کی روایت سے واضح ہوتا ہے کہ کچھ لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ ہماری کشتی ٹوٹ گئی ہے اور ایک چربی دار مردہ اونٹنی ہے اس کی چربی لے کر ہم کشتی کے سوراخ بند کرنا چاہتے ہیں؟ تو اس موقع پر حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا **لا تنتفعوا بشئی من المیتۃ**۔ لہذا فصل اول کی روایات دباغت سے پہلے انتفاع اور چربی سے انتفاع کی ممانعت پر

محمول ہوں گی۔ اور چربی و رطوبت چھڑا لینے کے بعد اور دباغت کے بعد ہر قسم کا انتفاع جائز ہوگا۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے تین دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ ص ۲/۱۷۱، ۱۸ وقد جاءت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آثار متواترۃ صحیحۃ المجیٔ مفسدۃ المعنی تخبر عن طہارت ذالک الخ سے تقریباً تینتیس ۳۳ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ صحیح اور متواتر سندوں کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے قولی اور مرفوع روایات بعد دباغت طہارت کے ثبوت میں موجود ہیں کہ دباغت سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے۔

اور اس مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے چار صحابہؓ سے سترہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے دس ۱۰ سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت عائشہؓ سے چار سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت میمونہؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۱۴ حضرت سلمہ بن المحبق رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

اب ان متواتر روایات کے مقابلہ میں حضرت عبداللہ بن عکیم رضؓ کی روایت قابلِ اعتبار نہیں ہو سکتی۔ نیز ان کی روایت غیر مدرک بالقیاس ہے۔ اور ایسی روایات کے خلاف جب دوسری روایات موجود ہوتی ہیں تو ایسی روایات کو ناقابل استدلال قرار دیا جاتا ہے

اشکال ص ۲۷۲ س ۲۲ فان قال قائل الخ سے تقریباً ایک سطر میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ جلود میتہ کی دباغت کی اباحت اور دباغت کی وجہ سے حصول طہارت یہ تحریم میتہ سے پہلے تھی۔ اور تحریم میتہ کے وقت میتہ کو بجمیع اجزائہ ناپاک اور نجس قرار دیا گیا ہے۔ لہٰذا اب دباغت کے بعد بھی پاک نہ ہوں گے۔

جواب ص ۲۷۲ س ۲۳ فان الحجۃ علیہ فی ذالک والدلیل علیٰ ان ذالک الخ سے تقریباً ساڑھے بارہ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ جب تحریم میتہ کا حکم نازل ہوا تو اس حکم میں صرف لحم میتہ اور ہر وہ اجزاء داخل ہوتے ہیں جو کھائے جا سکتے ہیں۔ اور اجزاء ماکولہ کے علاوہ باقی اجزاء اپنے اصل حکم میں باقی رہ گئے ہیں۔ لہٰذا جس طرح تحریم میتہ سے قبل جلد، عصب وغیرہ دباغت سے پاک ہو جایا کرتے تھے، اسی طرح

تحریم کے بعد بھی پاک ہوا کریں گے۔ جیسا کہ آیت تحریم میتہ عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُہٗ اِلَّا اَنْ یَّکُوْنَ میتۃ الآیۃ (سورہ بقرہ آیت ۱۷۳) میں میتہ کا مستثنیٰ منہ اجزاء ماکولہ کو قرار دیا گیا ہے۔ لہٰذا مستثنیٰ میں بھی اجزاء ماکولہ ہی کی حرمت ثابت ہو گی۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم آیت کریمہ کا مطلب اور مفہوم زیادہ جانتے ہیں۔

پھر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد دباغت پاک ہونے پر اسی آیت کریمہ کو پڑھ کر سنایا ہے۔ لہٰذا آیت کریمہ سے نجس العین کا ثبوت صرف اجزاء ماکولہ میں ہو گا۔ بقیہ اس حکم سے خارج ہوں گے۔

نیز حضرت میمونہؓ کی باندی کو صدقہ کی کوئی بکری ملی تھی اور وہ مرگئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو یوں ہی دفن مت کرو بلکہ اس کی کھال سے فائدہ اٹھاؤ۔ تو لوگوں نے کہا کہ یہ تو مردار ہے؟ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کا گوشت کھانا حرام ہے۔ یعنی اس کی جلد وغیرہ سے انتفاع حرام نہیں ہے۔

دلیل ۲، نظر طحاوی

ص۲۷۳ س۶ وَاَمَّا وَجْہُہٗ مِنْ طَرِیْقِ النَّظَرِ الخ سے تقریباً پانچ سطروں میں یہ عقلی

دلیل پیش کی جاتی ہے کہ متفق علیہ ضابطہ یہ ہے کہ اشیاء کا حکم تبدل صفات کی وجہ سے تبدیل ہوتا رہتا ہے۔ کہ بعض صفات کی وجہ سے کبھی حرام ہو جاتا ہے۔ اور اس میں تغیر کی وجہ سے پھر حلال بھی ہو جاتا ہے۔ اگرچہ عین اور ماہیت ایک ہی کیوں نہ ہو۔ جیسا کہ انگور وغیرہ کا رس۔ کہ اس کا پینا اس وقت تک حلال رہتا ہے کہ جب تک اس میں خمر کے صفات پیدا نہ ہوں۔ اور جب خمر کے صفات پیدا ہو جائیں تو اس وقت تک حرام رہے گا کہ جب تک اس میں خل اور سرکہ کے صفات پیدا نہ ہو جائیں اور جب سرکہ کے صفات پیدا ہو جائیں تو پھر حرمت سے حلت کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ تو اسی طرح جلود میتہ کا حال ہے کہ جب اس میں موت کے صفات داخل ہو جائیں تو حرام اور نجس ہو جاتی ہیں اور جب دباغت کے ذریعہ تبدل صفات پیدا کر لیا جائے اور سامان کی شکل میں ہو جائے تو حرمت و نجاست ختم ہو کر طہارت کا حکم اختیار کر لیتی ہے۔ لہٰذا دباغت کے بعد پاک نہ ہونے کا سوال پیدا ہی نہیں ہو سکتا۔

دلیل ۳ نظر طحاوی

ص ۲۷۳ س ۱۱ وحجة اخرٰى انا قد رأينا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ سے آخر باب تک یہ دلیل پیش

کی جاتی ہے کہ مشرکین اور کفار کا ذبیحہ اہل اسلام کے لئے میتۃ کے حکم میں ہوتا ہے تو ان کا ذبیحہ اور میتۃ دونوں یکساں طور پر مردار کے حکم میں ہوں گے۔ تو انہوں نے میتۃ اور اپنے ذبیحہ کی کھال سے جو موزے اور جوتے اور فرش وغیرہ بنایا ہے وہ سب فریق اول کے دعویٰ کے مطابق اہلِ اسلام کے نزدیک ناپاک اور نجس ہونا چاہئے۔ حالانکہ جن مشرکین اور کفار نے اپنے جوتوں اور موزوں وغیرہ کے ساتھ اسلام قبول کرلیا ہے، ان کو اپنے جوتے اور موزے وغیرہ کو چھوڑنے اور ترکِ انتفاع کا حکم نہیں فرمایا ہے۔ تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ وہ اشیاء دباغت کی وجہ سے میتۃ اور نجاست کے حکم سے خارج ہو کر طاہر اور پاک ہو چکی ہیں۔

نیز اسی طرح جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مشرکین کے شہروں کو فتح فرمایا اور وہاں قیام فرمایا ہے۔ تو ان کے جوتے موزے۔ چمڑے کے فرش وغیرہ سے احتیاط اور بچنے کا حکم فرمایا ہے۔ تو یہ سب وجوہات دباغت کے سبب طہارت ہونیکے لئے واضح دلیل ہیں نیز حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوات میں جاتے تھے اور ہم کو مال غنیمت میں مشرکین کے مشکیزے وغیرہ حاصل ہو جاتے تھے۔ اور ہم ان اشیاء سے انتفاع حاصل کرتے تھے۔

حکم نہیں فرمایا ہے

اور حضرت جابرؓ سے ما قبل میں میتہ سے عدم انتفاع کی روایت نقل کی گئی ہے۔ تو دونوں روایات میں یوں تعارض نہ ہوگا کہ ممانعت کی روایت میں بغیر دباغت انتفاع مراد ہے۔ اور جواز کی روایت میں بعد دباغت انتفاع مراد ہے۔ تو ایسا ہی حضرت عبداللہ بن عکیمؓ کی روایت میں بھی قبل دباغت انتفاع سے ممانعت مراد ہوگی۔ لہذا بعد دباغت پاک ہونے میں اب کوئی اشکال نہ رہے گا۔ یہی ہمارے علماء ثلثہ کا مسلک ہے۔

بَابُ الفخذ هَل هو مِنَ العَوْرَة اَمْ لَا ؟

اَلْفَخْذُ۔ بفتح الفاء وسکون الخاء۔ اَلْفَخِذُ بفتح الفاء وکسر الخاء۔ اَلْفِخْذُ بکسر الفاء وسکون الخاء۔ یہ لغات ہیں سب کے معنے ران کے ہیں۔ اور اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر بحث ہے کہ ران ستر میں داخل ہے یا نہیں؟

تو اس بارے میں النخب الافکار ج۴ ص۱۵۲ و ص۱۵۳ ج۴، عمدۃ القاری شرح بخاری ج۴ ص۸۳ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ امام داؤد ظاہریؒ، ابن جریر طبریؒ، اسمعیل بن علیہؒ
ابوجعفر اصطخریؒ، محمد بن عبدالرحمن بن ابی ذئبؒ کے نزدیک۔ نیز امام احمد بن حنبلؒ۔ اور امام مالکؒ کی ایک روایت کے مطابق ران ستر میں داخل نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر **فذهب قوم** الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، حضرت امام ابویوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، حضرت امام زفر بن ہذیلؒ کے نزدیک۔ نیز احمد بن حنبلؒ کے قول اصح۔ اور امام مالکؒ کی ایک روایت کے مطابق ران ستر میں داخل ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر **وخالفهم في ذالك اخرون** کے مصداق ہیں۔

فریق اوّل کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت ام المومنین حفصہ بنت عمرؓ کی روایت ہے کہ ایک روز حضور صلی اللہ علیہ وسلم حجرہ حفصہؓ میں اپنے کپڑے سمیٹ کر ران مبارک کھول کر تشریف فرما تھے تو حضرت صدیق اکبرؓ تشریف لاکر اجازت چاہی تو حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی ہیئت میں اندر

آنے کی اجازت دی۔ پھر حضرت عمرؓ تشریف لائے تو ان کو بھی اسی ہیئت میں رہتے ہوتے اندر آنے کی اجازت دی۔ پھر اسی حالت میں اور بھی بہت سے لوگ آگئے۔ پھر جب حضرت عثمانؓ نے حاضر ہو کر اندر آنے کی اجازت مانگی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ران مبارک ڈھانپ لی۔ پھر جب سب لوگ چلے گئے تو میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت فرمایا کہ عثمانؓ کے آنے پر آپ نے ران کیوں ڈھانپ لی؟ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص سے ملائکہ شرماتے ہیں کیا میں اس سے نہ شرماؤں؟ تو اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عام لوگوں کے سامنے ران مبارک کا کھولنا ثابت ہے لہٰذا ران ستر میں داخل نہ ہوگی۔

حضرت حفصہؓ کی روایت میں **تجلل** کا لفظ آیا ہے۔ اس کے معنے ڈھانپنے کے ہیں

جواب ص ۲۷۔ ۲۸ **وقالوا قد روی ھذا الحدیث جماعۃ من اھل البیت علی غیر مارواہ الذین احتججتم بروایتھم** الخ سے تقریباً بارہ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت حفصہؓ کی روایت غریب ہے۔ اور اس کی مخالفت میں حفاظ حدیث کی ایک جماعت نے اس حدیث شریف کو

حضرت عائشہ رضؓ سے نقل فرمایا ہے۔ اور اس میں کشف فخذین کا ذکر نہیں ہے بلکہ ایک بڑی چادر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اوپر ڈال رکھی تھی۔ اور حضرت ابو بکر رضؓ وعمر رضؓ وغیرہ کے حاضر ہونے پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پھیلے ہوئے حصّوں کو سمیٹ کر دونوں زانوں میں دبا لیا تھا۔ اور حضرت عثمان رضؓ کے حاضر ہونے پر سیدھے ہو کر بیٹھ گئے تھے اور اس میں کشف فخذ کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اور فصل اول کی روایت میں صرف وضع ثوبہ بین فخذیہ کے الفاظ آئے ہیں۔ اور اس میں کشف ثوب کا کوئی ثبوت نہیں ہے بلکہ وضع ثوب بین الفخذین ہے جو کشف فخذ کو مستلزم نہیں ہے۔

اور فصل ثانی کی روایت کشف فخذ کے بالکل مخالف ہے۔ اس لئے فصل اول کی روایت سے جواز کشف فخذ پر استدلال ہرگز درست نہ ہوگا۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کیجاتی ہیں

دلیل ۱: وقد جاءت عن (ص ۲۷۴ س ۱۶) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آثار متواترۃ صحاح الخ سے

تقریبًا اکیس ۲۱ سطروں میں یہ دلیل پیش کیجاتی ہے کہ ران کے ستر میں داخل ہونے اور واجب الستر ہونے سے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کثیر تعداد میں صحیح اور مرفوع روایات ثابت ہیں۔ اور اس مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے چھ صحابہ سے نو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱	حضرت علیؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۲	حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۳	حضرت محمد بن عبداللہ بن جحش سے تین سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۴	حضرت مسلم بن جرہدؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۵	حضرت عبدالرحمن بن جرہدؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۶	حضرت جرہد سلمیؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان تمام روایات میں صاف لفظوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فخذ کو ستر میں قرار دیا ہے لہذا کشف فخذ ناجائز اور حرام ہوگا۔

دلیل ۲ نظر طحاوی ص ۲۷۵ س ۸ وَ اَمَّا وجہ ذالك

مِن طریق النظر الخ سے اخیر باب تک عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حکم شرعی یہ ہے کہ غیر محرم عورت کی ہتھیلی، چہرہ اور قدم کے علاوہ باقی کسی بھی حصّہ کا دیکھنا ناجائز اور حرام ہے۔ اور ذو رحم محرم اور غیر کی باندی کے سر، بال، سینہ، پنڈلی، بازو وغیرہ کا دیکھنا جائز اور مباح ہے۔ لیکن ان عورتوں کی فخذ و ران کا دیکھنا ایسا حرام اور ناجائز ہے کہ جس طرح ان کی فرج کا دیکھنا حرام اور ناجائز ہے۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کی ران کا حکم فرج کی طرح ہے۔ تو اسی طرح مردوں کی ران کا حکم بھی مردوں کی فرج کی طرح ہو گا۔ کہ جس طرح مردوں کے فرج کا دیکھنا حرام ہے اسی طرح ان کی ران کا دیکھنا بھی حرام ہوگا لہٰذا ہر مرد پر اپنی ران کا چھپانا واجب ہو گا۔

نیز اسی طرح اپنی ذو رحم محرم عورت کے جن اعضاء کا دیکھنا مرد کے لئے حرام ہے۔ دوسرے مرد کے ان اعضاء کا دیکھنا بھی حرام ہو گا۔

نیز ہماری یہ نظر و قیاس روایات صریحہ کے موافق بھی ہے۔ اس لئے یہی حکم مسلّم ہو گا۔ اور یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا مسلک ہے۔

وَاللہُ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ

بَابُ الافضَلُ فی الصّلوات التطوّع ھَلُ ھُوَطُولُ القیام اوکثرۃ الرکوع وَالسّجود؟

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر بحث ہے کہ نوافل میں طول قیام اور طول قرآت افضل ہے۔ یا کثرت رکعات اور کثرت سجود؟

تو اس سلسلہ میں النخب الافکار ص ۱۶۸ ج ۴ — عمدۃ القاری شرح بخاری ص ۱۸۵ ج ۷ میں قدرے فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام اوزاعی رح کے نزدیک نیز حضرت امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رح کی ایک روایت کے مطابق نوافل میں کثرت رکعت اور کثرت سجود زیادہ افضل ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر **فذھب قوم الی ان کثرۃ الرکوع وَالسّجود افضل الخ** کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہ رح، حضرت امام ابو یوسف رح، امام ابراہیم نخعی رح، امام حسن بصری رح، امام مسروق بن الاجدع۔ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک،

نیز امام شافعیؒ وامام احمدؒ کی ایک روایت کے مطابق کثرت رکعت کے مقابلہ میں طول قیام اور طول قرأت زیادہ افضل ہے۔ اور اسی کو امام نوویؒ نے امام شافعیؒ کا مسلک قرار دیا ہے۔ نووی ج ۱ ص ۱۹۱ یہی لوگ کتاب کے اندر **وخالفھم فی ذالک آخرون الخ** کے مصداق ہیں۔

فریق اول کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں

حضرت ابوذر غفاریؓ کی روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص نفل نماز پڑھتا ہے تو اس کی ہر ایک رکعت اور ہر ایک سجدہ کے بدلے میں اس کا ایک درجہ بلند ہوگا۔ اور اس کا ایک گناہ معاف ہوا کرے گا۔

حل عبارت حضرت ابوذر غفاریؓ کی روایت مخارق کے طریق سے ثابت ہے۔ اس میں ہے **حجاجا** یہ حاجٌ کی جمع ہے۔ **الربذة** مکہ اور مدینہ کے درمیان ایک مقام کا نام ہے۔ **ما الوت** الا یالو سے بمعنی قصرت۔ یعنی میں نے اچھا کرنے میں کوئی کوتاہی نہیں کی۔

فریق ثانی کی دلیل ص ۲۷۵ س ۲۲ **وکان من الحجۃ لھم فی ذالک الخ** سے تقریباً ڈھائی سطروں میں یہ

یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ اسی کتاب کے اندر
باب القرأۃ فی رکعتی الفجر ۱۶۷/۱ میں
حضرت جابر رضؓ بن عبد اللہ۔ اور حضرت عبد اللہ بن
الحبشی رضؓ سے متعدد روایات گذر چکی ہیں۔ جن میں
حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے افضل الصلوٰۃ
طول القیام اور طول القنوت کو قرار دیا
ہے۔ لہذا قول رسولؐ کے مطابق کثرت رکوع وسجود
کے مقابلہ میں طول قیام اور طول قرآت زیادہ افضل
اور اولیٰ ہوگا۔

فریق اول کی دلیل کا جواب

ص ۲۷۵/۲۵ ولیس فی حدیث ابی ذر
الذی ذکرنا خلاف لھذا عندنا الخ
سے تقریباً چھ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ
حضرت ابو ذر غفاری رضؓ کی روایت سے ہمارے مدعیٰ
کے خلاف کوئی بات ثابت نہیں ہوتی۔ اس لئے
کہ حضرت ابو ذر رضؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جو
قول نقل فرمایا ہے۔ اس میں صرف اتنی بات ہے کہ
ہر رکعت اور ہر سجدہ کے بدلے میں ایک درجہ بلند
اور ایک گناہ معاف ہوتا ہے۔ تو اس میں طول قیام
وطول قرآت کی نفی موجود نہیں ہے۔ بلکہ اسکا مطلب
یہ ہوگا کہ من رکع رکعۃ و سجد سجدۃ
اذا طال القیام والقراءۃ قبلہ رفعہ

اللہ بہا الخ - اور یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت ابوذر غفاریؓ کی روایت کے آخر میں وان زاد مع ذالک طول القیام کی عبارت محذوف ہو اور اس طرح حضرت ابوذر غفاریؓ کی روایت تاویل کرنے میں حضرت جابرؓ وغیرہ کی صریح روایات کی مخالفت لازم نہیں آتی ہے۔ اس لئے یہی توجیہ زیادہ بہتر اور افضل ہوگی۔ لہذا کثرت رکوع وسجود کے مقابلہ میں طول قیام و طول قرآت افضل ہوگا۔ اور یہی ہمارے علماء ثلثہ کا مسلک ہے۔

اشکال ص ۲۷۶ س ۵ فان قال قائل الخ سے نصف سطر میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت جبیر بن نفیرؒ کے طریق سے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا قول منقول ہے کہ انہوں نے ایک نوجوان کو لمبی نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو فرمایا کہ اگر میں اس نوجوان کو پہچانتا تو اس کو طول رکوع اور طول سجود کا حکم کرتا۔ اس لئے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے میں نے سنا کہ جو بندہ مومن نماز پڑھتا ہے تو اس کے گناہوں کو اس کے سر اور کندھوں پر رکھ دیا جاتا ہے اور جب رکوع یا سجدہ کرتا ہے تو اس سے اس کے گناہ ساقط ہو جاتے ہیں۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ طولِ قیام کے مقابلہ میں طول رکوع زیادہ افضل ہے۔

جوابات

اس اشکال کے دو جوابات دیئے جاتے ہیں۔

جواب ۱ ص ۱۷۶ س ۵ فقیل له مافیه ما ذکرت الخ سے ایک سطر میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کے قول سے طول رکوع وسجود کی فضیلت طول قیام وقراءت سے زیادہ ہونا لازم نہیں آتا ہے اور نہ ہی طول قیام وقرآت کی فضیلت کی نفی لازم آتی ہے بلکہ مراد یہ ہوگی کہ طول رکوع وسجود سے مصلی کے گناہ معاف ہوجاتے ہیں۔ اور اس پر ثواب بھی مرتب ہوتا ہے۔ اور طولِ قیام وقرآت کی وجہ سے اس سے زیادہ فضیلت حاصل ہوتی ہے اور زیادہ ثواب دیا جاتا ہے۔

جواب ۲ ص ۱۷۶ س ۱۰ واما مافیه عن ابن عمر فان الذی روی عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم فی تفضیله طول القیام اولی منه۔ اس عبارت سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ طول رکوع وسجود کی افضلیت کلام ابن عمرؓ سے ثابت ہے۔ اور طول قیام وطول قرآت کی افضلیت کلام رسول صلی اللّٰہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ لہذا کلام رسول ؑ سے جسکی افضلیت

ثابت ہے۔ وہی اولیٰ اور افضل ہوگا

وَاللّٰہ سُبحانہ وتعالیٰ اعلم

وھوالموفق والمعین۔ تم المجلد الثانی ویلیہ المجلد الثالث واوّلہ کتاب الجنائز ان شاء اللّٰہ تعالیٰ۔ ربّنا تقبّل منا انّک انت السّمیع العلیم بحرمۃ حبیبک سیّد المرسلین۔ صلّی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم الف الف صلوٰۃ۔

یاربّ صلّ وسلّم دائما ابدًا
علیٰ حبیبک خیر الخلق کلّھم

شبّیر احمد قاسمی عفا اللہ عنہ
۱۲؍ ذی الحجہ ۱۴۱۱ھ
بروز جمعرات
بین المغرب والعشاء

ایضاح الطحاوی

جلد ثالث

حضرت مولانا شبیر احمد صاحب قاسمی
مفتی جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد

۲۴۷۵۵۴
زکریا بک ڈپو دیوبند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا۔

ایضاح الطحاوی

شرح

شرح معانی الآثار المعروف بہ طحاوی شریف

جلد ثالث

از۔ کتاب الجنائز تا ختم طحاوی جلد اول

شارح

حضرت مولانا مفتی شبیر احمد صاحب قاسمی

مفتی جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مراد آباد (یو۔پی)

ناشر

۲۴۷۵۵۴

زکریا بکڈپو دیوبند یو۔پی

نام کتاب ــــــ ایضاح الطحاوی شرح اردو طحاوی شریف
تصنیف ــــــ مولانا مفتی شبیر احمد صاحب
مفتی مدرسہ شاہی مرادآباد۔
طبع اوّل ــــــ ۱۲ صفر ۱۴۱۵ھ مطابق ۲۲ جولائی ۱۹۹۴ء
باہتمام ــــــ ذوالفقار علی
مطبوعہ ــــــ اشرفی آفسیٹ پریس دیوبند۔
کتابت ــــــ محمد یوسف قاسمی، جسیم الدین قاسمی، صدرالدین اعظمی
ناشر ــــــ زکریا بکڈپو دیوبند۔
قیمت بلاجلد ــــــ
جلد ٹٹ ڈائی وغیرہ ــــــ

سول ایجنٹ

★ ــــــ کتب خانہ امدادیہ دیوبند

★ ــــــ مکتبہ تھانوی دیوبند۔

★ ــــــ اشرفی بکڈپو دیوبند۔

★ ــــــ خورشید بکڈپو امین اباد لکھنؤ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فہرست مضامین

باسمہ سبحانہ وتعالیٰ

انتساب

خاکسار اپنی محنت اور علمی کاوش کو اپنے والد مرحوم ومغفور جو ملک برما جہاں اس ناکارہ کی پیدائش ہوئی تھی میانجاپور مدرسہ کے قریب فقیتنگ پہاڑی میں مدفون ہیں اور والدہ ماجدہ جو اسوقت مکۃ المکرمہ میں مقیم ہیں۔ دونوں کیطرف منسوب کرنا اپنی خوش قسمتی سمجھتا ہے، جنہوں نے اس ناکارہ کی اپنی آغوش تربیت میں پرورش فرمائی ہے ـــــ نیز یہ علمی تحفہ مادر علمی ازہر الہند دار العلوم دیوبند اور حضرت اقدس استادی ومرشدی عارف باللہ مولانا قاری سید صدیق احمد صاحب دامت برکاتہم کی آغوشِ تربیت کا ثمرہ، اور جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مراد آباد کا مرہونِ منت ہے اسلئے ان کیطرف منسوب کرنا بھی باعثِ سعادت سمجھتا ہے۔

شبیر احمد قاسمی، عفا اللہ عنہ ۱۲؍ صفر ۱۴۱۵ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

الحمد للہ الذی اسریٰ بعبدہٖ لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ وجعل لہ جوامع الکلم والصلوٰۃ والسلام علیٰ سید الجن والبشر وعلیٰ آلہ وصحبہ اجمعین۔ امّا بعد۔

اس خاکسار نے رب کریم کے بے شمار فضل وعنایات سے ۱۴۰۹ھ سے فن حدیث میں مسلک حنفی کی مشہور ترین کتاب طحاوی شریف کی اردو شرح کا سلسلہ جاری کر رکھا تھا اور اس پاک ذات کی بے کراں فضل ورحمت سے اسکی پہلی جلد ۱۴۱۰ھ میں اور دوسری جلد ۱۴۱۱ھ میں تیار ہوکر شائع ہوگئی تھی اور اسکی تیسری جلد کا کام بار بار ٹلتا رہا کہ تیسری جلد کا کام شروع کرنے سے قبل ۱۴۱۲ھ ایضاح المسائل کی تیاری میں گذر گیا پھر اس کے بعد ۱۴۱۳ھ میں چار ماہ حجاز مقدس میں رہنا نصیب ہوا اور اس دوران ماہ ذیقعدہ میں حرم مقدس میں جلد ثالث کا آغاز کیا گیا مگر وہاں اسباب ومراجع دسترس میں نہ ہونیکی وجہ سے صرف کتاب الجنائز کے شروع کے دو باب پر مختصر سا کام ہو پایا تھا اسکے بعد ہندوستان واپس آکر باقاعدہ کام شروع کرنا تھا لیکن درمیان میں ایضاح النوادر کا کام مقدم سمجھا گیا،، اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے ۱۴۱۴ھ میں ایضاح النوادر مکمل کراکے شائع کرادی ہے اسکے بعد ۱۴۱۴ھ میں تدریسی سال کے اختتام پر ماہ رجب کے آخری ہفتہ سے ایضاح الطحاوی جلد ثالث کا کام باقاعدہ اہتمام سے شروع کیا گیا اور خدائے قادر ومعین نے اپنے گوناگوں احسانات سے ۱۷ صفر المظفر ۱۴۱۵ھ میں تکمیل کو پہونچا دیا ہے جو ایضاح الطحاوی جلد ثالث کے نام سے ناظرین کے سامنے ہے

اور اس جلد میں طحاوی شریف جلد اول مکمل ہو چکی ہے، ناظرین سے درخواست ہے کہ اگر اس نااہل کے قلم سے کوئی بات ایسی نکل گئی ہو جس کی اصلاح کی ضرورت ہے تو اس خاکسار کو براہ کرم مطلع کردیں تاکہ آئندہ اصلاح کر کے شائع کی جاسکے، اور یہ دعا فرمائیں کہ مولیٰ کریم اس نااہل اور عاصی کے ہاتھوں سے طحاوی شریف جلد ثانی کا کام بھی تکمیل کو پہونچادیں اور ایضاح الطحاوی کے اندر ہر باب میں کتب معتبرہ کے حوالہ کا اہتمام کیا گیا ہے ....

اور بیان مذاہب اور دلائل اس طریقہ سے قائم کئے گئے ہیں کہ حدیث پڑھنے پڑھانے والے بخاری، مسلم، ترمذی، ابو داؤد، نسائی، مؤطائین سب کیلئے استفادہ کرسکتے ہیں۔ اے اللہ پاک تیرا یہ گنہگار بندہ اس کتاب کو تجھے خوش کرنے اور تجھ تک پہونچنے کا وسیلہ اور نجات کا ذریعہ بنارہا ہے اے اللہ اس کو قبول فرما۔

ہر کہ خواند بعد از من ایں کتاب پاک را
از دعا خیر سازد بندۂ ناپاک را

شبیر احمد قاسمی خادم الافتاء والتدریس
بجامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی
مرادآباد۔ یوپی (انڈیا)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

یا ربِّ صلِّ وسلِّم دائماً ابداً ، علیٰ حبیبک خیرِ الخلق کُلّہم

حجازِ مقدس کے سفر کے دوران آج بتاریخ ۲ ذیقعدہ ۱۴۱۳ھ بروز ہفتہ مقامِ ابراہیم کے سامنے مغرب وعشاء کے درمیان اللہ تعالیٰ کے مبارک نام سے ایضاح الطحاوی جلد ثالث شروع کی جارہی ہے۔ اے اللہ اس کو پایۂ تکمیل کو پہنچادے، اور صحیح اور مقبولیت کے ساتھ تکمیل فرما۔ آمین

دل میرا تسخیر کیا ایک عربی نے ، مکی، مدنی ھاشمی و مطلبی نے

کتاب الجنائز

حضرت مصنفؒ نے کتاب الصلوٰۃ سے فراغت کے بعد کتاب الجنائز شروع فرمایا ہے۔ دونوں میں مناسبت اس طرح ہے کہ انسان کی دو حالتیں ہوتی ہیں (۱) حالت الحیاۃ، (۲) حالت الموت۔ اور عبادت اور معاملات کا تعلق بھی ان ہی دونوں حالتوں کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔ جیساکہ حالتِ حیات میں نماز وروزہ وغیرہ عبادت اور بیع وشراء وغیرہ معاملات دونوں کے ساتھ انسان کا تعلق ہوا کرتا ہے۔ اسی طرح حالتِ موت بھی عبادت میں نمازِ جنازہ اور معاملات میں سے میراث، وصیّت وغیرہ کے ساتھ انسان کا تعلق ہوا کرتا ہے۔ اب جب حالتِ حیات کی عبادت میں سے صلوٰۃِ پنجگانہ سے فراغت ہوئی تو مناسب معلوم ہوا کہ حالتِ موت کی نمازِ جنازہ کے مسائل شروع کریں تاکہ دونوں حالتوں کی نمازوں کے درمیان مناسبت ناظرین کو معلوم ہوجائے۔

(مستفاد نخب الافکار قلمی ص ۱۷۲ ج ۴)

باب المشی فی الجنازۃ کیف ھو؟

حضرت امام طحاویؒ اس باب کے تحت ایک چھوٹا سا اختلافی مسئلہ بیان کرنا چاہتے ہیں۔ کہ جب جنازہ قبرستان کی طرف روانہ ہوجائے تو کس رفتار سے چلنا چاہئے؟

فتح الملہم ص۴۸۴/۲، نیل الاوطار ص۳۰۹/۳ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ کے نزدیک خوب تیز رفتاری اور نیم دوڑ کے ساتھ جنازہ کو قبرستان لیجانا افضل ہے۔ مگر شرط یہ ہے کہ اتنا تیز نہ دوڑے کہ جس سے جنازہ اچھلنے لگے۔ اور اندر سے نجاست کے خروج کا خطرہ ہوجائے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قومٌ الخ کے مصداق ہیں۔

نیز شوکانی نے نیل الاوطار میں نقل فرمایا ہے کہ سرعتِ مشی ابن حزم ظاہری کے نزدیک واجب ہے۔

مذہب ۲ حضرت امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور جمہور کے نزدیک میانہ رفتار اور نرم انداز سے لے چلنا زیادہ افضل ہے۔ اور یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذٰلک اٰخرون الخ کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اول کے دلائل ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔ ایک شروع میں اور ایک باب کے آخر میں۔

دلیل ۱ باب کے شروع کی روایات ہیں۔ جن میں اسرعوا بالجنازۃ۔ اور فرمل بھا وغیرہ کے الفاظ سے جنازہ کو جلدی لیجانے کا حکم کیا گیا ہے۔ اور اس دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے حضرت امام طحاویؒ نے فریق اول کی طرف سے تین صحابہ کی روایات کو چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱؂ حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۲؂ حضرت عبداللہ بن جعفر طیارؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۳؂ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت چار سندوں کے ساتھ۔
اوران تمام روایات کا ماحصل یہی نکلتا ہے کہ جنازہ کو تیز رفتاری سے لیجانا مسنون اور افضل ہوگا۔

حل لغات انتھر بمعنی ڈانٹنا، جھڑکنا، فرمل، رمل مادہ سے بمعنی اکڑ کر چلنا، الجمز بمعنی دوڑنا ان کان الا الجمز میں لفظ اِنْ نافیہ ہے۔

فریق ثانی کی دلیل ان کی دلیل واحتجوا فی ذلك سے تقریباً دو سطر میں پیش کی جاتی ہے۔ کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ ایک دفعہ حضرات صحابۂ کرامؓ بہت تیزی سے دوڑتے ہوتے جنازہ لیکر جارہے تھے حضورؐ نے دیکھ کر ارشاد فرمایا کہ اس طرح تیزی سے مت چلو، بلکہ سکون واطمینان سے چلو۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بہت نرم انداز سے سکون واطمینان کے ساتھ جنازہ کو قبرستان لیجانا چاہئے۔

جواب فلم یکن عندنا فی ھذا الحدیث حجۃ الخ سے چھ سطر میں ان کی دلیل کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہ حدیث شریف فریق اوّل کا قول تیز رفتاری کے خلاف مستدل نہیں بن سکتی۔ اس لئے کہ اس حدیث شریف کا مقصد یہی ہے کہ حضورؐ نے جس طرح تیز رفتاری کے ساتھ جنازہ لیجانے کا حکم فرمایا تھا اس سے تجاوز کرکے حضرات صحابۂ کرام اس طرح دوڑتے ہوئے لیجارہے تھے کہ میت میں حرکت کی وجہ سے اندر سے نجاست نکلنے کا خطرہ ہوگیا تھا، اس لئے اس قدر شدت سے دوڑنے سے باز آنے کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عَلیکم السَّکِینَۃ کا لفظ ارشاد فرمایا اور اس سے ممانعت فرمائی ہے۔ یہ ہرگز مراد نہیں ہے کہ تیز بالکل نہ چلے۔ بلکہ ایک حد میں

رہ کر تیز رفتاری اختیار کرنا مقصد ہے۔ لہٰذا یہ حدیث فریق ثانی کا مستدل نہیں بن سکتی۔

نیز حضرت ابو بردہؓ کی دوسری روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ جو زائدہ عن لیث بن ابی بردہ کے طریق سے مروی ہے۔ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے علیکم بالقصد بجنائزکم فرمایا ہے۔ یعنی تیز چلنے میں اعتدال کا راستہ اختیار کرو کہ اس طرح تیز نہ چلو کہ تمہارے دوڑنے کی وجہ سے میت کے پیٹ کے اندر کی چیزیں اس طرح حرکت کرنے لگیں جس طرح مشکیزہ میں دودھ اور لسی کو حرکت دی جاتی ہے۔ جس سے اندر کی نجاست باہر آجانے کا خطرہ پیدا ہوسکتا ہے۔ لہٰذا اس سے باز رہنے کے لئے ایک اعتدال اور حدود میں رہکر تیز چلنے کا حکم فرمایا ہے۔

فریق اوّل کی دلیل ۲ نظر طحاوی

ص ۲۷۷ س ۲ فاذا ابو امیہ قد حدثنا سے آخر باب تک دلیل ۲ پیش کی جاتی ہے۔ اس دلیل کو حضرت امام طحاویؒ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کے تحت نظر قائم کرکے پیش فرماتے ہیں۔ حضورؐ نے فرمایا کہ دوڑے بغیر تیز رفتاری کے ساتھ جنازہ لیجایا کرو۔ اس لئے کہ مومن اور صالح آدمی ہے تو اس کو خیر کی طرف جلدی لیجاؤ۔ اور غیر متقی اور کافر ہے تو اس کو جہنم کی ہلاکت کے لئے جلدی لیجاؤ۔ لہٰذا تمام روایات کو ملا کر غور کرنے سے حاصل یہ نکلے گا کہ بالکل نرم اور آہستہ چلنے کا حکم نہیں ہے اور نہ ہی بالکل دوڑنے کا حکم ہے، بلکہ ایک اعتدال سے تیز چلنے کا حکم ہے۔ اور یہی ہمارے علمائے ثلاثہ کا قول اور مسلک ہے۔

حلِ لغات

عنف بمعنی بہت زیادہ تیز چلنا المخض اس طرح تیز چلنا کہ حرکت پیدا ہوجائے، کھنگالنا، الخبب بمعنی دوڑنا، بُعدًا بمعنی ہلاکت، دور پھینکنا۔

باب المشي مع الجنازة اين ينبغي ان يكون منها

حضرت مصنفؒ اس باب کے تحت یہ مسئلہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ جنازہ کو قبرستان لیجاتے وقت جنازہ سے آگے چلنا اور پیچھے چلنا دونوں جائز ہیں لیکن افضل کیا ہے آگے چلنا افضل ہے یا پیچھے؟ تو اس کی وضاحت کے لئے حضرت مصنفؒ نے یہ باب باندھا ہے۔ اب ہم اس باب کے مسائل کو اس ترتیب سے پیش کریں گے۔ اولاً ائمہ کے مذاہب، ثانیاً فریق اول کی طرف سے ایک دلیل اور اس کے دو جوابات۔ ثالثاً فریق اول کی طرف سے دوسری دلیل اور اسکا جواب رابعاً فریق اول کی طرف سے ایک اشکال اور اس کے تین جوابات۔ خامساً فریق ثانی کی طرف سے مسلسل چار دلیلیں، سادساً ایک اشکال اور اس کے تین جوابات پیش کر کے باب ختم کرنا، اب سنو تفصیل۔

اولاً اختلاف ائمہ۔ چنانچہ اس مسئلہ میں نووی ص۳۰۷ ج۱ ترمذی مع العرف الشذی ص۱۹۶ ج۱ المغنی لابن قدامہ ص۴۷۲ ج۲ بدایۃ المجتہد ص۲۳۳ ج۱ نیل الاوطار ص۳۱ ج۴ میں قدرے اختلاف کے ساتھ دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور جمہورؒ کے نزدیک جنازہ کے آگے آگے چلنا زیادہ افضل ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذهب قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، امام عبد الرحمٰن اوزاعیؒ وغیرہ کے نزدیک جنازہ کے پیچھے پیچھے چلنا زیادہ افضل ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفهم فی ذلك آخرون الخ کے مصداق ہیں نیز حضرت سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک آگے چلنا اور پیچھے چلنا دونوں برابر درجہ میں ہیں۔

ثانیاً فریق اوّل کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ باب کے شروع کی وہ تمام روایات ہیں جن میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت صدیق اکبرؓ اور حضرت عمرؓ کا جنازہ کے آگے چلنا ثابت ہے۔ اور اس مضمون کی روایت کو حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ جن میں سے آخری روایت حضرت ابن شہاب زہریؒ پر موقوف ہے۔ لہٰذا ان تمام روایات کی بنا پر جنازہ کے آگے چلنے کی افضلیت معلوم ہوگی۔

جوابات:۔ اس دلیل کے دو جواب دیئے جاتے ہیں۔

جواب ۱ ص ۲۷۷ س ۱۸ وکان من الحجۃ لھم علی اھل المقالۃ الاولیٰ ان حدیث ابن عیینۃ الخ سے تقریباً ساڑھے پانچ سطروں میں یہ جواب پیش کیا جاتا ہے کہ باب کے شروع میں حضرت ابن عمرؓ کی وہ روایت جو سفیان بن عیینہ کے طریق سے مروی ہے اس میں صرف اس کا ذکر ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صدیق اکبرؓ اور حضرت عمرؓ کو جنازہ سے آگے چلتے ہوئے دیکھا ہے۔ تو ان حضرات کا یہ عمل بیانِ جواز کے لئے تھا۔ ثبوتِ فضیلت کے لئے نہیں تھا۔ جیسا کہ بغیر عذر حضورؐ نے ایک ایک مرتبہ اور دو دو مرتبہ بیانِ جواز کے لئے وضو فرمایا ہے، حالانکہ فضیلت تین تین مرتبہ کرنے میں ہے۔ تو اسی طرح حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت میں ثبوتِ فضیلت مراد نہیں ہے۔ بلکہ جواز ہی مراد ہے۔ اس لئے تمہارا استدلال درست نہ ہوگا۔

جواب ۲ ص ۲۷۷ س ۲۲ ثم قد خالف ابن عیینۃ فی اسناد ھذا الحدیث الخ سے تقریباً پانچ سطروں میں جواب دیا جاتا ہے۔

حضرت ابن عمرؓ کی روایت کا مدار ابن شہاب زہری پر ہے۔ اور ابن شہاب زہری کے چار شاگردوں نے اس حدیث شریف کو نقل کیا ہے۔

شاگرد ۱ سفیان بن عیینہؒ۔

شاگرد ۲ یونسؒ۔
شاگرد ۳ عقیل بن خالدؒ۔
شاگرد ۴ امام مالک بن انسؒ۔

اور مذکورہ چاروں شاگردوں میں سے سفیان بن عیینہؒ نے اس روایت کو نقل کرنے میں بقیہ تینوں کی مخالفت کی ہے۔ کہ امام مالکؒ نے ابن شہاب زہری پر موقوف نقل کیا ہے۔ اور یونسؒ اور عقیلؒ کی روایت کا حاصل اور مفہوم بھی یہی ہے کہ یہ روایت سالم بن عبد اللہ پر موقوف ہے۔ نیز عقیل بن خالد کی روایت ان کے دو شاگردوں سے مروی ہے یعنی یحییٰ ابن ایوب عن عقیل اور سلام عن عقیل کے طریق سے مروی ہے۔ اور دونوں روایتیں سالم بن عبد اللہ پر موقوف ہیں۔ سفیان بن عیینہ کی تنہا روایت حضرت امام مالکؒ، عقیل، یونس کی روایت کے مقابلہ میں کمزور ہونا سب کو مسلم ہوگا۔ اس لئے حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت منقطع ہونے کی وجہ سے اس سے استدلال درست نہ ہوگا۔ نیز خود حضرت ابن عمرؓ سے ایسی روایتیں مروی ہیں جو جنازہ سے آگے چلنے کی روایت کے خلاف ہیں۔ جو آگے فریق ثانی کی دلیل ۳ اور دلیل ۴ کے تحت آنیوالی ہیں۔

ثالثاً فریق اول کی دلیل ۲

ص۲۷۷ س۱۸ وقال اصحاب المقالۃ الاولیٰ وقد روی عن جماعۃ من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم انھم کانوا یمشون امام الجنازۃ الخ سے تقریباً آٹھ سطروں میں فریق اول کی طرف سے دوسری دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرات صحابہ کی ایک ایسی جماعت کا جنازہ سے آگے چلنا ثابت ہے۔ چنانچہ نو صحابہ کے عمل کو پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرماتے ہیں۔

۱، ۲ حضرت عمرؓ، حضرت زینبؓ کے جنازہ میں آگے آگے چلے ہیں۔ اس روایت کو حضرت مصنف نے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

۳ حضرت عبد اللہ کا عمل امام سعید بن جبیرؒ کے طریق سے ایک سند کیساتھ

مروی ہے۔

۴ حضرت عثمانؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت زبیرؓ کا عمل ابوراشد کے طریق سے ایک سند کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

۵ حضرت ابوہریرہؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت ابواسید ساعدیؓ، حضرت ابوقتادہؓ کا عمل صالح مولی التوأمہ کے طریق سے ایک سند کے ساتھ مروی ہے۔

ان تمام اجلۂ صحابہ کے عمل سے واضح ہوتا ہے کہ جنازہ سے آگے آگے چلنا زیادہ افضل ہے۔

جواب ص۳۷ س۸ قیل لھم مادل ذلك علی شئ مما ذکرتم الخ سے تقریباً تین سطروں میں ان کی دلیل کا جواب اس طرح پیش کیا جاتا ہے۔ کہ مذکورہ تمام صحابۂ کرام کے عمل سے جنازہ سے آگے آگے چلنے کی صرف اباحت ثابت ہوتی ہے۔ اور فریق ثانی بھی اس کی اباحت اور جواز کا منکر نہیں ہے۔ اور اختلاف جواز میں نہیں ہے بلکہ افضلیت میں ہے۔ البتہ اگر تمہارے پاس کوئی صحیح روایت اس بات پر موجود ہوتی جو مشی خلف الجنازہ کے مقابلہ میں مشی امام الجنازہ کی افضلیت پر صراحت ہوتی تب تو تمہارا دعوٰی ثابت ہو سکتا تھا۔ اور جب اس طرح صریح روایت ثابت نہیں ہے تو تمہارا دعوٰی فریق ثانی کے دعوٰی پر فائق نہ ہوگا۔ بلکہ اب تک کی بحث میں دونوں کی بات برابر درجہ کی ہو سکتی ہے۔ لہٰذا مذکورہ صحابہ کرام کے عمل سے افضلیت پر استدلال صحیح نہ ہوگا۔

رابعاً اشکال ص۳۷ س۱۰ وان احتجوا فی ذلك باحد ثنا یونس الخ سے تقریباً ڈیڑھ سطر میں یہ اشکال پیش کرتے ہیں کہ حضرت امام ابن شہاب زہریؒ فرماتے ہیں کہ جنازہ کے پیچھے چلنا سنت نہیں ہے، بلکہ خلافِ سنت ہے۔ اب ابن شہاب زہریؒ کے اس قول سے واضح ہوتا ہے کہ مشی خلف الجنازہ سنت کے خلاف ہے۔ لہٰذا مشی امام الجنازہ ہی مطابق بالسنہ ہو سکتی ہے۔ اسلئے مشی امام الجنازہ کی افضلیت ثابت ہوگی۔

جوابات

مذکورہ اشکال کے تین جوابات دیئے جاتے ہیں۔

جواب ۱ آپ نے جس سے اشکال پیش کیا ہے وہ صرف ابن شہاب زہریؒ کا قول ہے۔ حدیثِ رسول نہیں ہے۔ اور نہ ہی اثر صحابی ہے۔ لہٰذا ابن شہابؒ کا قول ایسا ہے جیسا کہ فریق مخالف کے قول کے مقابلہ میں تم اپنا قول پیش کرو۔ جس کو فریق مخالف ماننے کے لئے ہرگز تیار نہیں ہو سکتا۔ اسلئے کہ ابن شہاب صحابی نہیں ہیں۔

ثم رجعنا الی ما روی الخ سے حضورؐ اور حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کا عمل پیش کیا جاتا ہے کہ سب نے امام الجنازہ اور خلف الجنازہ دونوں پر عمل فرمایا ہے۔ لہٰذا اس حدیث شریف سے واضح ہو سکتا ہے کہ جس طرح امام الجنازہ چلے ہیں اسی طرح خلف الجنازہ بھی چل چکے ہیں، اور دونوں پہلو برابر درجہ کے ہونگے۔

جواب ۲ ص۲۷ س۱۹ وقد حدثنا ابوبکرۃ وابن مرزوق الخ سے تقریباً تین سطروں میں یہ جواب پیش کیا جاتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ فرمایا کہ سوار جنازہ کے پیچھے چلے اور پیدل والے جس طرح چاہے چلیں تو اس روایت میں بھی حضورؐ نے دونوں عمل کی اجازت دی ہے۔ مگر دونوں میں کسی ایک پر افضلیت کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

جواب ۳ ص۲۷ س۲۲ وقد روی عن انس بن مالک الخ سے تقریباً چار سطروں میں یہ جواب پیش کیا جاتا ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ تم اپنے میّتوں کو رخصت کرنے والے ہو۔ لہٰذا سامنے سے اور پیچھے سے اور دائیں اور بائیں سے ہر طرف سے ہو کر چلا کرو۔ تو اس سے بھی واضح ہوتا ہے کہ مشی خلف الجنازہ پر مشی امام الجنازہ کو فضیلت حاصل نہیں ہے۔

خامساً۔ فریقِ ثانی کے دلائل فریق ثانی کی طرف سے مشی خلف الجنازہ کی افضلیت پر ۴ دلیلیں پیش کیجاتی ہیں۔

دلیل ۱: ص ۲۷۸ س ۲۶ وقد روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ذلک ایضاً الخ سے تقریباً چار سطروں میں فریق ثانی کی طرف سے ایک دلیل پیش کی جاتی ہے۔
دلیل کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت براء بن عازبؓ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم صحابۂ رسول کو اتباع جنازہ کا حکم فرمایا ہے۔ اور اتباع نام ہی شئ سے مؤخر ہوجانے کا ہے۔ نہ مقدم ہونے کا۔ لہٰذا اس روایت سے ابن شہاب زہریؒ کا قول مسترد ہوجائیگا۔ جس کو فریق اول نے بطورِ اشکال پیش کیا تھا۔ اس لئے مشی خلف الجنازہ ہی افضل ہوگا۔

دلیل ۲: ص ۲۷۹ س ۱۱ حدثنا ربیع المؤذن الخ سے تقریباً دس سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ جنازہ کے پیچھے چلنا آگے چلنے کے مقابلہ میں ایسا افضل ہے جیساکہ فرض نماز کی فضیلت نفل نماز پر ہوا کرتی ہے۔ نیز حضرت علیؓ نے فرمایا کہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کو بھی یہ فضیلت معلوم ہے مگر بیان جواز اور لوگوں پر سہولت کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ دونوں کبھی جنازہ سے آگے بھی چلتے ہیں۔ نیز حضرت علیؓ فرمایا کرتے تھے کہ جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے۔ جیسے جماعت کی نماز کی فضیلت منفرد پر ہوا کرتی ہے۔ اور حضرت علیؓ کا قول اپنی رائے سے نہیں ہے بلکہ حضورؐ کے قول وفعل سے ان کو معلوم ہوا ہے۔ اس لئے یہی کہا ہے کہ حضرات شیخین کو بھی یہ حکم معلوم ہے۔ لہٰذا یہی مسلم ہوگا کہ مشی خلف الجنازہ زیادہ افضل ہوگا۔

دلیل ۳: ص ۲۷۹ س ۱۱ وقد حدثنا ابن ابی داؤد الخ سے تقریباً دس سطروں میں یوں دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت نافع فرماتے ہیں کہ ہم حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے ساتھ ایک جنازہ کے ساتھ جارہے تھے۔ انہوں نے کچھ عورتوں کو بھی جاتے ہوئے دیکھا تو فرمایا کہ ان کو واپس کردو۔ اسلئے کہ یہ عورتیں میت وحی دونوں کے لئے باعث فتنہ ہیں۔ پھر حضرت ابن عمرؓ نے جنازہ کے پیچھے پیچھے چلنا شروع فرمایا تو ہم نے اُن سے معلوم کیا کہ پیچھے چلنا

بہتر ہے یا آگے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ پیچھے چلنا افضل ہے۔ اس لیے میں پیچھے پیچھے چل رہا ہوں۔ اب حضرت ابن عمرؓ کے اس قول سے دو باتیں معلوم ہو گئیں۔ ۱۔ ماقبل میں فریق اول نے حضرت ابن عمرؓ کی جس روایت سے استدلال کیا ہے وہ خود حضرت ابن عمرؓ کے اس قول سے مسترد ہو جاتی ہے اس لئے کہ محدثین کے یہاں یہ اصول ہے کہ جب راوی کا عمل روایت کے خلاف ہو تو روایت سے خود بخود اعتماد ختم ہو جاتا ہے۔ ۲۔ جو روایات مشی امام الجنازہ کے ثبوت میں مروی ہیں وہ سب کی سب بیانِ جواز کے لئے ہیں نہ ثبوت فضیلت کے لئے نہیں ہیں۔

دلیل نظرِ طحاوی ص۲۷۹ س۲۱ وقد روینا فی حدیث البراء الخ سے تقریباً پندرہ سطروں میں امام طحاوی نظر کے تحت عقلی دلیل پیش فرماتے ہیں۔ اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اتباع جنازہ اور صلوٰۃ علی الجنازہ کا حکم فرمایا ہے۔ اور اتباع کے اغلب معنی پیچھے چلنے کے ہیں لہٰذا جنازہ کا حق اس کے پیچھے چلنے ہی میں ادا ہو سکتا ہے۔ جس طرح جنازہ میں پچھلی صف والوں کو زیادہ ثواب ملتا ہے۔ کما فی ہامش المشکوٰۃ ص۱۴۷۔ اسی طرح جنازہ سے پیچھے چلنے والوں کو بھی زیادہ ثواب ملیگا۔ لہٰذا مشی خلف الجنازہ ہی زیادہ افضل ہوگا۔ نیز حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ جو امام الجنازہ چلتے ہیں وہ گویا جنازہ کے ساتھ گیا ہی نہیں۔ اور حضرت ابن عمرؓ سے اس مضمون کا قول دو سندوں سے ثابت ہے۔ ۱۔ حارث بن ربیعہ کے طریق سے ۲۔ امام مجاہد بن جبیرؒ کے طریق سے۔ اب اس سے یہ بات بھی معلوم ہو جاتی ہے کہ حضرت عمرؓ کی مشی امام الجنازہ کی روایت اور اس پر ان کا عمل صرف بیانِ جواز پر محمول ہو سکتا ہے، ورنہ ان کے اس قول اور ماقبل میں ان کی روایت جو سفیان بن عیینہ کے طریق سے مروی ہے اس کے درمیان محال لازم آجائیگا۔ لہٰذا ان کی وہ روایت جو حضرت امام مالکؒ، یونسؒ، عقیلؒ وغیرہ کے طریق سے مروی ہے وہی اصل ہوگی۔

حلِ عبارات ص۲۹۰ س۴ صلوٰۃ الفذ۔ فذ بمعنی منفرد ہے۔ اب معنی ہوگا صلوٰۃ المنفرد۔ ص۲۹۰ س۴ کنفیھا۔ کنف بمعنی جانب ہے۔ تو کنفیھا بمعنی جانبیھا ہوگا۔ ص۲۹۰ س۴ رَانَّۃٌ بمعنی راگ سے رونے والی ص۲۹۰ س۱۲ فاستدار فی استداد بمعنی پیچھے گھوم جانا، یعنی مجھے پیچھے کو گھما دیا۔ ص۲۹۰ س۵ حرمتینا یہ عورت کو مخاطب کرکے کہا کہ تو ہم کو محروم کرتی ہے۔ ص۲۹۰ س۵ الوزر بمعنی بوجھ ہے۔

سادساً۔ اشکال ص۲۹۰ س۴ فان قال قائلٌ وکیف یجوز ان یکون المشی خلف الجنازۃ الخ سے تقریباً ڈھائی سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ مشی خلف الجنازہ کس طرح مشی امام الجنازہ سے افضل ہو سکتا ہے؟ حالانکہ حضرت عمرؓ نے حضرت ام المؤمنین زینبؓ کے جنازہ میں لوگوں کو جنازہ سے آگے چلنے پر آمادہ فرمایا ہے۔ لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ نے مشی خلف الجنازہ کو مشروع نہیں سمجھا ہے اور اگر مشروع سمجھتے تو لوگوں کو جنازہ سے پیچھے چلنے کی اجازت دیتے۔ نہ کہ نکیر فرماتے۔

جوابات

مذکورہ اشکال کے تین جوابات دیئے جاتے ہیں۔

جواب ۱ ص۲۹۰ س۸ قیل لہ وکیف یجوز ما ذکرت الخ سے تقریباً ۴ سطروں میں جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ جہاں حضرت عمرؓ نے لوگوں کو مشی امام الجنازہ کا حکم فرمایا تھا وہاں علّت یہ تھی کہ عورتیں بھی جنازہ کے ساتھ چل رہی تھیں۔ اب اگر مرد بھی خلف الجنازہ چلیں گے تو عورت و مرد کا اختلاط لازم آجائیگا۔ جو ممنوع ہے۔ اس لئے حضرت عمرؓ نے حضرت زینبؓ کے جنازہ میں مردوں کو خلف الجنازہ سے منع فرمایا تھا۔ اور خود بھی اسی بنا پر امام الجنازہ چلتے رہے ہیں۔ اور جہاں حضرت صدیق اکبرؓ اور حضرت عمرؓ کا امامُ الجنازہ چلنے کا ذکر ہے وہاں پر بیانِ جواز اور لوگوں کو سہولت کی راہ فراہم کرنا مقصد تھا، جیسا کہ حضرت علیؓ کے قول سے واضح ہوتا ہے کہ شیخین کو یہ

بات معلوم ہے کہ مشی خلف الجنازہ زیادہ افضل ہے۔ اس توجیہ سے دونوں قسم کی روایات میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے۔

جواب ۲ ص۲۷۸ وقد حدثنا فهد الخ سے تقریباً چار سطروں میں اجلّہ تابعی کا عمل اور فتویٰ پیش کیا جاتا ہے۔ کہ حضرت اسود بن یزید فرماتے ہیں کہ مشی خلف الجنازہ زیادہ افضل ہے۔ مگر جب جنازہ کے ساتھ عورتیں ہوتی ہیں تو ہم جنازہ سے آگے ہو جاتے ہیں، اور جب عورتیں نہ ہوں تو جنازہ سے پیچھے چلتے ہیں۔ لہٰذا اصل فضیلت جنازہ سے پیچھے چلنے میں ہے۔

جواب ۳ ص۲۷۸ قد حدثنا محمد بن خزیمۃ الخ سے اخیر باب تک حضرت امام ابراہیم نخعیؒ کا فتویٰ پیش کیا جاتا ہے وہ فرماتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کے تلامذہ مشی امام الجنازہ کو مکروہ سمجھتے تھے۔ ہاں البتہ عورتوں کی معیت اور مخالطت کے عذر کی وجہ سے مشی امام الجنازہ کو مباح قرار دیتے تھے۔ لہٰذا افضل یہی ہوگا کہ جنازہ کے پیچھے یا دائیں یا بائیں چلا کریں۔ نہ کہ سامنے اور آگے۔ یہی ہمارے علماء ثلٰثہ کا مسلک ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ شبیر احمد عفا اللہ عنہ ۴ ذیقعدہ ۱۴۱۳ھ
بمقام مسجد حرام۔

بَابُ الْجَنَازَةِ تَمُرُّ بِالْقَوْمِ اَيَقُوْمُوْنَ لَهَا اَمْ لَا؟

اس باب کے تحت حضرت مصنفؒ جنازہ کے لئے کھڑے ہونے کا مسئلہ بیان فرماتے ہیں۔ اور جنازہ کے لئے کھڑے ہونے سے متعلق دو مسئلے زیر غور ہیں۔

مسئلہ ۱ جو لوگ جنازہ کو لیکر قبرستان جا رہے ہیں ان کا جنازہ کو قبر میں رکھنے اور دفن سے قبل کھڑے ہونے کا کیا حکم ہے۔؟ تو حضرت امام نوویؒ نے اس کے متعلق نووی ص۳۱۰ ج۱ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت عثمانؓ حضرت علیؓ حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک نیز حضرات حنفیہؒ و مالکیہؒ کے نزدیک بھی قبر میں رکھنے سے قبل بیٹھ جانا بلا کراہت جائز ہے۔

مذہب ۲ حضرت امام احمد بن حنبلؒ، امام اوزاعیؒ، اسحاق بن راہویہؒ، امام محمد ابن حسن شیبانیؒ وغیرہ کے نزدیک جنازہ کے ساتھ جانے والوں کیلئے میت کو قبر میں رکھنے اور دفن سے قبل بیٹھ جانا مکروہ ہے۔

مسئلہ ۲ جو لوگ جنازہ لیکر نہیں جا رہے ہیں بلکہ صرف جنازہ کو گذرتے ہوئے دیکھ لیں تو کیا ان کے لئے جنازہ کو دیکھ کر کھڑے ہو جانا مستحب ہے یا نہیں؟ تو اسی مسئلہ کی وضاحت کے لئے حضرت مصنفؒ نے یہ باب باندھا ہے۔ اب ہم اس مسئلہ کی وضاحت کے لئے اس باب کے مسائل کو اس ترتیب سے بیان کریں گے کہ اولاً ائمہ کے مذاہب ثانیاً فریق اول کی دلیل اور اس کے دو جوابات۔ ثالثاً فریق ثانی کی طرف سے نسخ کے ثبوت پر تین دلیلیں۔ مگر دلیل ۱ کے بعد درمیان میں امام مجاہد وغیرہ کی طرف سے ایک کمزور دلیل اور اس کا جواب بھی پیش کیا جائیگا۔ اس کے بعد پھر نسخ پر دو دلیلیں پیش کرکے باب ختم کیا جائے گا۔

اب سنو تفصیل۔

اولاً۔ ائمہ کے مذاہب اس مسئلہ کے متعلق نخب الافکار ص۱۷۶ ج۴ و ص۱۷۷ ج۴، اوجز المسالک ص۴۹۷ ج۳، نووی ص۳۱۰ ج۱، نیل الاوطار ص۳۱۶ ج۴ میں قدرے فرق کے ساتھ ملتے جلتے انداز سے تین مذاہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام شافعیؒ کے قول راجح کما فی الاوجز النووی، والنخب اور امام اوزاعیؒ، عامر شعبیؒ، قتادہؒ، سعید بن المسیبؒ، عمرو بن میمونؒ، عروہ بن زبیرؒ وغیرہ کے نزدیک جنازہ کو دیکھکر کھڑے ہو جانا مستحب ہے۔

اور کھڑے ہونے کی روایات منسوخ نہیں ہیں۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذہب قومٌ الی ھٰذہِ الاٰثارِ الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسنؒ کے نزدیک نیز امام مالکؒ کا قول راجح کما فی الاوجز، علقمہ بن مرثد، نافع بن جبیر وغیرہ کے نزدیک جنازہ کو دیکھکر کھڑے ہوجانا مستحب نہیں ہے۔ اور کھڑے ہونے کی روایات سب منسوخ ہیں۔ کمافی الشامی کراچی ۲۳۲/۲ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذٰلک اٰخرون الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۳ امام احمد بن حنبل، اسحٰق بن راہویہ، ابن حبیب مالکی، عبدالملک ابن ماجشون وغیرہ کے نزدیک جنازہ دیکھنے والوں کو اختیار ہے چاہے کھڑے ہوجائیں اور چاہے نہ کھڑے ہوں۔ یہ مذہب چونکہ مذہب ثانی سے قریب ہے اس لئے ان دونوں مذاہب کو فریق ثانی قرار دیں گے۔ اور مذہب ۱ کو فریق اوّل قرار دیں گے۔

ثانیاً فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع کی وہ تمام روایات ہیں جن میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جنازہ کو دیکھکر کھڑے ہوجانے کا ثبوت ہے۔ اور اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے آٹھ صحابۂ کرام سے تیرہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عثمان غنیؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت عامر بن ربیعہؓ سے پانچ سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۴ حضرت قیس بن سعدؓ وصحابی ۵ حضرت سہل بن حنیفؓ سے ایک سند کے ساتھ۔ ان دونوں کی روایت میں ایک یہودی کے جنازہ کے لئے کھڑے ہوجانے کا ذکر ہے۔

صحابی ۶ حضرت جابرؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۷ حضرت ابو سعید خدریؓ سے چار سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۸ حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
ان تمام روایات سے صاف واضح ہوتا ہے کہ جنازہ دیکھکر کھڑے ہوجانا سنّتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ لہٰذا کھڑے ہونے کو سنت اور مستحب قرار دینا ضروری ہوگا۔

جوابات

ان کی مذکورہ دلیل کے دو جواب دیئے جاتے ہیں۔

جواب ۱ ص ۲۸۱ وقالوا امّا قیام النبی صلی اللہ علیہ وسلم بجنازۃ الیھودی فی الحدیث الذی رواہ قیس بن سعد وسھل بن حنیف الخ سے تقریباً چار سطروں میں حضرت قیس بن سعدؓ اور سہل بن حنیفؓ کی روایت کا جواب پیش کیا جاتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جنازہ کو دیکھکر کھڑے ہوجانا خاص علّت کی بنا پر تھا کہ یہودی کا جنازہ دیکھکر اس کی یہودیت اور کفر کی بدبو کی وجہ سے حضورؐ کھڑے ہوگئے تھے۔ جیساکہ حضرت حسن ابن علیؓ یا حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت سے واضح ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے سے ایک یہودی کا جنازہ گذر رہا تھا تو فوراً کھڑے ہوگئے اور فرمایا کہ اس کی بدبو مجھے ستارہی ہے۔

جواب ۲ ص ۲۸۲ وامّا ما روی من قیامہ بجنازۃ الخ سے تقریباً ۴ سطروں میں جواب دیا جاتا ہے کہ جتنے مسلمانوں کے جنازہ کے لئے آپؐ کھڑے ہوچکے ہیں ان میں بھی خاص علّت کی بنا پر کھڑے ہوگئے تھے۔ یعنی خود نمازِ جنازہ پڑھانے کے لئے کھڑے ہوگئے۔ جیساکہ حضرت حسن بن علیؓ اور حضرت عباسؓ کے واقعہ سے واضح ہوتا ہے۔ ان کے پاس سے ایک جنازہ کا گذر ہوا تو حضرت عباس کھڑے ہوگئے اور حضرت حسن کھڑے نہیں ہوئے تو حضرت عباسؓ نے حضرت حسنؓ سے کہا کہ آپ کو معلوم نہیں کہ حضورؐ جنازہ کے لئے کھڑے ہوجاتے تھے۔

توحضرت حسنؓ نے جواب دیا کہ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ حضورؐ اس کی نماز پڑھانے کیلئے کھڑے ہوتے تھے، توحضرت عباسؓ نے حضرت حسنؓ کی بات کو تسلیم کرکے ان کی تائید فرمائی ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ جنازہ میں جو لوگ شریک نہیں ہیں ان کا جنازہ کو دیکھکر کھڑے ہوجانا نہ مسنون ہے اور نہ ہی مستحب ہے۔

فریق ثانی کے دلائل فریق ثانی کی طرف سے یہ توجیہ کی جاتی ہے کہ جتنی روایات جنازہ کے لئے کھڑے ہونے سے متعلق مروی ہیں وہ سب کی سب منسوخ ہیں، اور ان روایات کے منسوخ ہونے پر اُن کی طرف سے تین دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ ص ۲۸۲ س ۷ واما ما ذکر من امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من القیام للجنازۃ ومن ترک القعود اذا تبعت حتی توضع فان ذلک قد کان ثم نسخ الخ سے تقریباً گیارہ سطروں کے اندر فریق اول کی پیش کردہ روایات کے منسوخ ہونے پر یہ دلیل قائم کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم شروع میں جنازہ دیکھکر کھڑے ہوجایا کرتے تھے، اور حضرات صحابہ بھی کھڑے ہوجایا کرتے تھے۔ پھر اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہونے سے ممانعت فرمائی۔ اور فرمایا کہ بیٹھے رہا کرو۔ تو اس سے صاف واضح ہوجاتا ہے کہ کھڑے ہونے سے متعلق جتنی روایات ہیں سب منسوخ ہوچکی ہیں۔ حضرت امام طحاوی نے اس مضمون کی روایات کو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

ایک کمزور دلیل اور اس کا جواب ص ۲۸۲ س ۱۸ فقال قوم انما نسخ ذلک بخلاف اھل الکتاب واحتجوا فی ذلک بما حدثنا الخ سے تقریباً ساڑھے تین سطروں میں حضرت مجاہد بن جبیرؒ، لیث بن سُلیمؒ، ابو معمرؒ وغیرہ نے نسخ پر دلیل پیش کرنے کی کوشش کی ہے کہ کھڑے ہوجانے کا حکم اہل کتاب کی مخالفت میں منسوخ کردیا گیا ہے۔ اس

دعوی پر دلیل یہ قائم کرتے ہیں کہ حضرت عبادہ بن صامتؓ سے مروی ہے کہ حضورؐ صلی اللہ علیہ وسلم جب تک میت کو دفن نہ کر دیا جاتا بیٹھتے نہیں تھے حتیٰ کہ ایک دفعہ ایک یہودی عالم نے آکر حضورؐ سے کہا کہ ہم بھی جنازہ کو دیکھ کر کھڑے ہو جاتے ہیں اور جب تک دفن نہ ہو جائے نہیں بیٹھتے ہیں۔ تو اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اعلان کر دیا کہ یہودیوں کی مخالفت کرو۔ اور بیٹھ جایا کرو۔ اور خود حضورؐ بھی بیٹھ گئے۔

جواب ص ۲۸۲ س ۲۱ ولیس ھٰذا الحدیث عندنا یدل علی ما ذھبوا الیہ الخ سے تقریباً ساڑھے آٹھ سطروں میں ان کی کمزور دلیل کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت عبادہ بن صامتؓ کی روایت سے اہل کتاب کی مخالفت کے لئے حکم شرعی کے منسوخ ہونے پر استدلال درست نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ حضورؐ کا معمول یہ تھا کہ جن امور کے متعلق کوئی آسمانی حکم نازل نہیں ہوتا اور ان کے متعلق مشرکین کا عمل ایک جہت میں ہوتا اور اہل کتاب کا عمل دوسری جہت میں ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس جہت کو اختیار فرمایا کرتے تھے جس پر اہل کتاب کا عمل ہوا کرتا تھا۔ تاآنکہ اس کے متعلق آسمانی حکم نازل ہو جاتا۔ جیسا کہ سر کے بالوں کا مسئلہ ہے کہ مشرکین مانگ نکالا کرتے تھے اور اہل کتاب سیدھا چھوڑ دیا کرتے تھے تو حضورؐ بھی اہل کتاب کی موافقت میں سیدھا چھوڑ دیا کرتے تھے۔ مگر پھر جب حکم شرعی مانگ نکالنے کی اجازت پر نازل ہوا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مانگ نکالنا شروع فرمایا ہے۔

لہٰذا محض اہل کتاب کی مخالفت میں ترک قیام محال ہوگا بلکہ حکم شرعی کی رعایت میں قیام کو ترک فرما کر قعود کو اختیار فرمانا زیادہ موافق اور مناسب ہوگا۔

فریق ثانی کی دلیل ۲ ص ۲۸۲ س ۲۹ وقد روی ھٰذا المذھب عن علی بن ابی طالبؓ الخ سے تقریباً دس سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عبداللہ بن سخبرہ فرماتے ہیں کہ ہم حضرت علیؓ کے

ساتھ ایک جنازہ کے انتظار میں بیٹھے ہوئے تھے۔ اچانک ایک دوسرا جنازہ سامنے سے گذرا تو ہم لوگ کھڑے ہوگئے تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ تم کیوں کھڑے ہوگئے تو میں نے کہا کہ آپ لوگ اصحاب رسولؐ ہیں جو جنازہ کو دیکھ کر کھڑے ہوجاتے ہیں اس لئے ہم بھی کھڑے ہوجاتے ہیں۔ اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے روایت فرمائی ہے کہ حضورؐ نے حکم فرمایا کہ جب تم کسی جنازہ کو دیکھو تو کھڑے ہوجایا کرو۔ چاہے مسلمان کا ہو یا یہودی کا یا نصرانی کا۔ اس لئے کہ تم ان فرشتوں کے لئے کھڑے ہوجاتے ہو جو جنازہ کے ساتھ ہوتے ہیں۔ تو اس پر حضرت علیؓ نے جواب دیا کہ شروع اسلام میں حضورؐ اہل کتاب کی مخالفت میں کھڑے ہوجایا کرتے تھے۔ پھر جب حکم شرعی قعود کے متعلق نازل ہوا تو حضورؐ نے قعود و جلوس کو اختیار فرمایا ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ قیام کا حکم وحی کے ذریعہ سے قعود کا حکم نازل ہونے پر منسوخ ہوگیا ہے۔ اس لئے یہ بات مسلم ہوگی کہ فریق اوّل کی پیش کردہ تمام روایات منسوخ ہوچکی ہیں۔

دلیل ۲ ص ۲۸۳ س ۱۱ وقد حدثنا یونس قال انا ابن وھب الخ سے اخیر باب تک فریق اوّل کی پیش کردہ روایات کے منسوخ ہونے پر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ نے حضرت عامر بن ربیعہؓ کی روایت ثبوتِ قیام سے متعلق نقل فرمائی تھی، حالانکہ حضرت ابن عمرؓ خود اور اصحاب رسول جنازہ کو رکھنے سے قبل بیٹھ جایا کرتے تھے تو اس سے معلوم ہوا کہ قیام کی روایت منسوخ ہے۔ اور نسخ کا علم ہونے پر حضرت ابن عمرؓ نے قیام کو ترک فرمایا ہے۔ نیز حضرت قاسم بن محمدؒ جنازہ کو رکھنے سے قبل بیٹھ جایا کرتے تھے اور حضرت عائشہؓ کی روایت بیان کیا کرتے تھے کہ اہلِ جاہلیت اپنے جنازہ کے لئے کھڑے ہوجایا کرتے تھے اور کہا کرتے تھے فی اھلك ما انت فی اھلك ما انت یعنی تم اب اپنے دوست و احباب میں نہیں ہو۔ اب ان تمام روایات سے واضح ہوجاتا ہے کہ آخری حکم کھڑے ہونے کا نہیں ہے۔

بلکہ بیٹھنے کا ہے، اور اسی کو ہمارے علمائے ثلاثہ نے اختیار فرمایا ہے۔ اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

باب الرجل یصلی علی المیت این ینبغی ان یقوم منہ

اس باب کے تحت دو مسئلے زیر غور ہیں ۱۔ امام جنازہ کے کس عضو کے برابر کھڑا ہو۔ ۲۔ متعدد جنازوں کی نماز کس طرح پڑھی جائے۔

مسئلہ ۱۔ اس باب کے تحت یہی مسئلہ زیر بحث ہے کہ نماز جنازہ پڑھانے کے لئے امام میت کے اعضاء میں سے کس عضو کے مقابل کھڑا ہوگا۔ چنانچہ اس مسئلہ سے متعلق کتب مذاہب میں مختلف اور متضاد اقوال ملتے ہیں۔ ہم یہاں پر چند کتابوں کے حوالے نقل کرنا مناسب سمجھتے ہیں

۱۔ علامہ موفق الدین بن قدامہؒ نے المغنی ص۱۹۸ ج۲ میں نقل فرمایا ہے کہ نماز جنازہ پڑھاتے وقت امام کا مرد کے سینہ کے مقابل اور عورت کے وسط یعنی کمر کے مقابل کھڑے ہونے میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔

۲۔ علامہ ابن رشد مالکی نے بدایۃ المجتہد ص۲۳۶ ج۱ میں چار اقوال نقل فرمائے ہیں ۱۔ بعض علماء کے نزدیک مذکر و مؤنث سب کی کمر کے برابر امام کو کھڑا ہونا چاہیے۔ ۲۔ بعض لوگوں کے نزدیک عورت کی کمر کے برابر اور مرد کے سر کے برابر کھڑا ہونا چاہیے۔ ۳۔ امام ابو حنیفہؒ اور محمد بن القاسمؒ کے نزدیک عورت و مرد دونوں کے سینہ کے برابر کھڑا ہونا چاہیے۔ ۴۔ حضرت امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک کوئی حد متعین نہیں۔ بلکہ کسی بھی عضو کے مقابل کھڑا ہو سکتا ہے۔

۳۔ امام شوکانی نے نیل الاوطار ص۲۰ ج۴ میں تین اقوال نقل فرمائے ہیں۔
۱۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مذکر و مؤنث دونوں کے سینہ کے برابر کھڑا

ہونا چاہیئے۔ ۲ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کی کمر کے برابر اور مرد کے سر کے برابر کھڑا ہونا چاہیئے۔ یہی حاشیہ ترمذی شریف صنہ۲ میں نقل فرمایا ہے۔

۳ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک عورت و مرد دونوں کے سر کے برابر کھڑا ہونا چاہیئے۔

۴ صاحب ہدایہ نے ہدایہ ص۱۶۰ج۱ میں حنفیہ کے دو قول نقل فرمائے ہیں۔

۱ ظاہر الروایہ کے مطابق متن میں نقل فرمایا ہے۔ عورت و مرد دونوں کے سینہ کے برابر امام کو کھڑا ہونا چاہیئے۔ ۲ اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کا ایک قول یہ نقل فرمایا ہے کہ مرد کے سر کے برابر اور عورت کی کمر کے برابر کھڑا ہونا چاہیئے۔

۵ الدر المختار مع الشامی کراچی ص۲۱۶ج۲ میں دو قول نقل فرمائے ہیں۔ ۱ حنفیہ کا مفتی بہ قول عورت و مرد بچے سب کے سینہ کے برابر کھڑا ہونا افضل ہے۔ ۲ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مرد کے سر کے برابر اور عورت کی کمر کے برابر کھڑا ہونا افضل ہے۔

۶ علامہ بدر الدین عینیؒ نے نخب الافکار ص۱۹۳ج۴ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں

۱ امام ابوحنیفہؒ امام احمد بن حنبلؒ امام حسن بصریؒ کے ایک قول کے مطابق اور امام ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک عورت و مرد دونوں کے وسط یعنی سینہ کے برابر امام کو کھڑا ہونا چاہیئے۔ یہی حنفیہ کا مفتی بہ قول ہے۔ اور یہی طحاوی شریف میں مذہب قومؒ کے مصداق ہیں۔ ۲ امام شافعیؒ امام احمدؒ کے ایک قول کے مطابق اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک عورت کی کمر کے برابر اور مرد کے سر کے برابر کھڑا ہونا افضل ہے۔ یہی لوگ کتاب میں وخالفھم فی ذلک آخرون کے مصداق ہیں۔ مگر خود حضرت امام طحاویؒ نے امام محمدؒ کو فریق اوّل میں سے نقل فرمایا ہے۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت سمرہ بن جندبؓ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ام کعبؓ

کی نماز جنازہ میں ان کے درمیان یعنی سینہ کے برابر کھڑے ہو گئے تھے۔ تو اس حدیث شریف میں ایک اصولِ کلی بیان کیا گیا ہے۔ کہ نمازِ جنازہ میں چاہے مرد ہو یا عورت میت کے سینہ کے برابر امام کا کھڑا ہونا افضل ہوگا۔ اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے حضرت سمرہ بن جندبؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

فریق ثانی کی دلیل ص ۲۸۳ س ۲۳ واحتجوا فی ذٰلک بما حدثنا ابن مرزوق الخ سے تقریباً ۹ سطروں میں فریق ثانی کی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ ان کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے حضورؐ کے عمل کے مطابق عمل کر کے اپنے متعلقین کو دکھایا ہے کہ عورت کی کمر کے برابر اور مرد کے سر کے برابر کھڑے ہو کر نماز پڑھائی ہے۔ نیز اس میں حضرت سمرہ بن جندبؓ کی روایت کے مقابلہ میں کچھ اضافہ بھی ہے۔ اس لئے حضرت انسؓ کی روایت کو اولویت اور افضلیت حاصل ہوگی۔ اسی کو حضرت امام ابو یوسفؒ نے بھی پسند فرمایا ہے۔

جواب ص ۲۸۴ س ۲ واما قوله المشهور عنه الخ سے اخیر باب تک یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت امام ابو یوسفؒ کو فریق ثانی میں سے قرار دینا متردد فیہ امر ہے۔ اس لئے کہ کتبِ احناف میں ان کا قول جو مشہور ہے وہ فریق اول کے موافق ہے۔ نیز اجلّہ تابعین میں امام ابراہیم نخعیؒ وغیرہ نے بھی فریق اول کے موافق مرد و عورت دونوں کے سینہ کے برابر کھڑے ہونے پر فتویٰ دیا ہے۔ اور خود امام طحاویؒ نے بھی اسی کو پسند فرمایا ہے۔ اور اسی قول پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

مسئلہ ۲ اگر متعدد جنازے ایک ساتھ جمع ہو جائیں تو نمازِ جنازہ کس طرح ادا کی جائے۔ تو اس میں دو شکلیں ہیں۔

شکل ۱ ہر ایک کی نماز الگ الگ پڑھی جائے۔ حضرات فقہاء نے اس کو

افضل قرار دیا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ تمام جنازوں کو ایک طرف رکھ دیا جائے۔ اور ایک ایک کو امام کے سامنے رکھتے ہوئے نماز پڑھتے جائیے۔ اور جو میت افضل ہو اس کی نماز پہلے پڑھی جائے۔

شکل ۲: اگر سب کی نماز ایک ساتھ پڑھنا چاہے تو یہ بھی شرعی طور پر جائز اور درست ہے۔ مگر امام سے متصل ان میں اس کو رکھا جائے جو زیادہ افضل ہو۔ اور مفضول کو قبلہ کی جانب امام سے دور رکھا جائے۔ کما فی الشامی کراچی ج۲ ص۲۱۹ نیز اس کا ثبوت طحاوی شریف ج۱ ص۲۸۸ میں باب التکبیر علی الجنائز کے تحت حضرت عثمان غنیؓ کی روایت میں آرہا ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

شبیر احمد عفا اللہ عنہ ۵ شعبان ۱۴۱۱ھ

بَابُ الصَّلٰوۃِ عَلَی الْجَنَازَۃِ ھَلْ یَنْبَغِیْ اَنْ تَکُوْنَ فِی الْمَسَاجِدِ اَوْ لَا؟

اس باب کے تحت ایک مختصر سا مسئلہ بیان کیا جاتا ہے کہ مسجد کے اندر نماز جنازہ کا کیا حکم ہے۔ جائز ہے یا نہیں؟ تو اس مسئلہ کے بارے میں نیل الاوطار ج۴ ص۶۰، المغنی لابن قدامہ ج۲ ص۱۸۵، نخب الافکار ج۴ ص۲۰۲ تا ج۴ ص۲۰۴ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱: حضرت امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اسحاق بن ابراہیمؒ، داؤد ظاہریؒ وغیرہ کے نزدیک مسجد میں نماز جنازہ پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ المغنی میں یہ قید لگائی ہے کہ مسجد کا نجاست سے ملوث ہونے کا خطرہ نہ ہو۔ نیز امام مالکؒ کا ایک غیر مشہور قول بھی اسی کے موافق ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، ابن ابی ذئب وغیرہ کے نزدیک مسجد میں نمازِ جنازہ مکروہ تحریمی ہے۔ یہی لوگ کتاب میں وخالفھم فی ذٰلک اٰخرون فکرھوا الصلوٰۃ علی الجنازۃ فی المساجد الخ کے مصداق ہیں۔ مگر حنفیہ کے یہاں یہ تفصیل بھی ہے کہ اگر میت اور تمام نمازی مسجد کے اندر ہوں یا تنہا میت مسجد میں ہو اور تمام نمازی مسجد سے باہر ہوں یا میت باہر ہو اور تمام نمازی مسجد میں ہوں تو ان تینوں صورتوں میں سب لوگوں کی نماز مکروہ ہوجائیگی۔ اور اگر میت مسجد سے باہر اور امام اور کچھ لوگ مسجد سے باہر ہوں اور کچھ نمازی مسجد کے اندر ہوں تو جو لوگ مسجد سے باہر ہونگے ان کی نماز بلا کراہت درست ہوجائے گی۔ اور جو لوگ مسجد کے اندر ہوں گے ان کی نماز مکروہ ہوجائے گی۔ مستفاد شامی کراچی ص ۲۲۵/۲، ایضاح المسائل ص ۷۰، امداد الفتاویٰ ص ۷۶۶/۱۲۔ ذکریا بکڈپو دیوبند

فریق اول کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل نمبر ۱ باب کے شروع کی روایات سے یہ لوگ استدلال کرتے ہیں۔ کہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی وفات کے موقعہ پر حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ان کا جنازہ مسجد میں لے آؤ تاکہ ہم نماز جنازہ پڑھیں تو لوگوں نے اس پر نکیر کی۔ تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ حضورؐ نے حضرت سہیل ابن بیضاءؓ کی نماز جنازہ مسجد میں ادا فرمائی ہے۔ اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے حضرت عائشہؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل نمبر ۲ ص ۱۸۴ س ۱۵ واحتجوا فی ذٰلک ایضا بما حدثنا احمد بن داؤد الخ سے تقریباً ڈیڑھ سطر میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عمرؓ نے دور نبوت کے بعد مسجد میں نماز جنازہ ادا فرمائی ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ مسجد کے اندر نماز جنازہ باعثِ کراہت نہیں ہوسکتی۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل نمبر ۱ ص۳۸۴ س۱۶ واحتجوا فی ذلک بما حدثنا سلیمان بن شعیب الخ سے تقریباً ڈھائی سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ جو لوگ مسجد کے اندر نماز جنازہ پڑھتے ہیں ان کے لئے آخرت میں کوئی اجر و ثواب نہ ہوگا۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ مسجد میں نمازِ جنازہ کم از کم کراہت کے درجہ میں ہوگی۔

دلیل نمبر ۲ نظر طحاوی ص۳۸۴ س۱۷ فلما اختلف الروایات عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ھذا الباب الخ سے باب کے آخر تک نظر کے تحت نصوص کے ذریعہ عقلی دلیل پیش فرماتے ہیں۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جب روایات دونوں طرح کی موجود ہیں کہ فصل اوّل کی روایات سے مسجد میں نماز جنازہ کا جواز ثابت ہوتا ہے، اور فصل ثانی کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد میں نماز جنازہ ممنوع اور مکروہ ہے۔ اسلئے اس بات کی ضرورت ہے کہ مزید جستجو کی جائے تاکہ معلوم ہو کہ کونسی روایت مقدم اور منسوخ ہے اور کونسی روایات مؤخر اور ناسخ ہیں۔ حضرت عائشہؓ کی روایت میں اس بات کی وضاحت ہے کہ جب انہوں نے حضرت سعد ابن ابی وقاصؓ کے جنازہ کو مسجد میں لانے کا حکم فرمایا تو عام صحابہؓ نے اس پر نکیر فرمائی ہے۔ تو اس میں غور کرنے سے معلوم ہوا کہ شروع میں مسجد اور غیر مسجد دونوں میں نماز جنازہ جائز تھی مگر بعد میں مسجد میں نماز جنازہ کا حکم منسوخ ہو چکا ہے۔ جس کا علم عام صحابہ کو ہو چکا تھا، مگر حضرت عائشہؓ کو اس کا علم نہیں تھا اس لئے انہوں نے مسجد میں پڑھنے کے لئے کہا ہے۔ اور اس پر عام صحابہ کے نکیر کرنے پر حضرت عائشہؓ نے حضرت سہیل بن بیضاء کی نماز جنازہ کا واقعہ سنایا ہے۔ جو مسجد میں پڑھی گئی تھی لیکن نسخ کا حکم اس کے بعد ثابت

ہونا حضرت عائشہؓ کو معلوم نہیں تھا، اور حضرت ابوہریرہؓ کو حضرت سہیل بن بیضاءؓ کی نماز جنازہ کے بعد مسجد میں نماز جنازہ کے جواز کے منسوخ ہونے کا علم تھا۔ اور لازمی بات ہے کہ حضورؐ نے عمل کے بعد ہی ممانعت فرمائی ہے۔ نیز حضرت عائشہؓ کی روایت فعلی ہے، اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت قولی ہے، اور روایت قولی روایت فعلی پر راجح ہوا کرتی ہے۔ لہذا حضرت ابوہریرہؓ کی روایت حضرت عائشہؓ کی روایت سے اولیٰ اور اس کے لئے ناسخ ہوگی۔ اور حضرت عائشہؓ کی روایت منسوخ ہوگی۔ نیز جن صحابہؓ نے حضرت عائشہؓ پر نکیر فرمائی ہے اُن کو نسخ کا علم تھا۔ اس لئے انہوں نے حضرت عائشہؓ پر نکیر فرمائی ہے۔ اگر نسخ کا علم نہ ہوتا تو نکیر کا کوئی مجاز نہیں تھا۔ اور اسی عدم جواز پر ہمارے علمائے ثلاثہ کا مسلک ہے۔ ہاں البتہ امام ابویوسفؒ کے امالی میں اتنا اضافہ ہے کہ اگر کوئی مسجد صرف نماز جنازہ کے لئے تیار کی گئی ہے تو اس میں نماز جنازہ پڑھنے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ مسجد اسی کام کے لئے بنائی گئی ہے۔ اسی پر حنفیہ کا فتویٰ بھی ہے۔

بَابُ التَّکْبِیْرُ علی الجنائز کم هو؟

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر بحث ہے کہ نماز جنازہ میں تکبیروں کی تعداد کیا ہے۔ تو اس بارے میں علامہ شوکانی نے نیل الاوطار ص۲۹ ج۴، علامہ موفق الدین نے المغنی ص۱۸ ج۲، ترمذی شریف ص۱۹۵ ج۱، علامہ ابن رُشد مالکیؒ نے بدایۃ المجتہد ص۲۳۴ ج۱، علامہ بدرالدین عینیؒ نے نخب الافکار ص۲۱۲، ۲۱۳ ج۴، حضرت شیخ سہارنپوریؒ نے اوجز المسالک ص۱۴۴ ج۴ میں قدرے اختلاف کے ساتھ دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب اول۔ حضرت امام ابویوسفؒ کے ایک قول کے مطابق نیز حضرت امام

عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ، امام زفر، اصحاب ظواہر، اہل شیعہ کے نزدیک نماز جنازہ میں پانچ تکبیریں ہیں۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذهب قومٌ الی ان التكبير على الجنائز خمسا الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ ۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام شافعیؒ، امام احمد ابن حنبلؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، محمد بن سیرینؒ ابراہیم نخعی، محمد بن الحنفیہ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک نماز جنازہ میں چار تکبیریں ہیں۔ نیز حضرات حنفیہؒ کے نزدیک چار تکبیریں فرض ہیں۔ کما فی الدر المختار کراچی ۲۰۹/۲ لہٰذا چار سے کم یا زیادہ مشروع نہ ہوگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفهم فی ذلك آخرون الخ کے مصداق ہیں۔ نیز حضرت امام ترمذیؒ نے نقل فرمایا کہ حضرت امام احمد بن حنبلؒ اور امام اسحاق بن راہویہؒ کے نزدیک اگر امام نے پانچ تکبیریں کہہ ڈالی ہیں تو اس کی ان سب تکبیروں میں اتباع کر لینا چاہیے۔

دلائل

فریق اول کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع کی وہ تمام روایات ہیں جن میں حضورؐ کا نماز جنازہ میں پانچ تکبیریں کہنا ثابت ہے۔ حضرت امام طحاویؒ نے اس مضمون کی روایات کو دو صحابی سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱: حضرت زید بن ارقمؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲: حضرت حذیفہ بن الیمانؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

لہٰذا ان روایات کی بنا پر نماز جنازہ میں پانچ تکبیریں کہنا چاہیے۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے پانچ دلیلیں پیش کی جائیں گی۔ اور دلیل ۲ کے بعد ایک اشکال وجواب

بھی پیش کیا جائے گا۔

دلیل نمبر۱ صفحہ ۲۸۵ سطر ۱۶ واحتجوا فی ذلک بما حدثنا احمد بن داؤد الخ سے تقریباً چھبیس ۲۶ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضورؐ اور اجلہ صحابہ کا عمل اسی پر رہا ہے کہ نماز جنازہ میں چار ہی تکبیر کہا کرتے تھے، اور حضرت امام طحاویؒ نے چار تکبیر کی روایات کو دس صحابہؓ سے تیرہ ۱۳ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر۱ حضرت ابوقتادہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر۲ حضرت جابرؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر۳ حضرت زید بن ثابتؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر۴ حضرت زید بن ارقمؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر۵ حضرت سہل بن حنیفؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر۶ حضرت ابوامامہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر۷ حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر۸ حضرت ابوہریرہؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر۹ حضرت سعید بن المسیبؒ کے طریق سے بعض صحابہ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر۱۰ حضرت انسؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

اب فریق اول کی پیش کردہ روایات اور فریق ثانی کی پیش کردہ روایات کے درمیان محاکمہ کر کے دیکھنے کی ضرورت ہے کہ کس کو ترجیح ہونی چاہئے۔ تو ہم نے دیکھا ہے کہ فصل اوّل میں حضرت زید بن ارقمؓ سے جنازہ میں پانچ تکبیر کہنے کی روایت مروی ہے۔ اور پھر فصل ثانی میں حضرت زید بن ارقمؓ کا عمل حضرت ابوشریحہ کی نماز جنازہ انہوں نے چار تکبیریں کہیں، اور لوگوں کے سوال کرنے پر انہوں نے جواب دیا کہ میں نے حضورؐ کو ایسا ہی عمل کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ لہٰذا ان دونوں روایات میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ

فصل اوّل کی روایت منسوخ ہے۔ نیز یہ بات بھی ممکن ہے کہ حضورؐ نے جن صحابی کی نماز جنازہ میں پانچ تکبیریں کہی ہیں وہ بدریین میں سے ہیں۔ تو بدریین کی کی خصوصیت کی بنا پر ایک تکبیر زائد کہی ہے۔ اس لئے پانچ تکبیر کی روایت کے ذریعہ سے عمومی حکم لاگو نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا اصل حکم چار تکبیر والی روایات سے ثابت سمجھا جائیگا۔ اور اسی کی موافقت میں اجلّہ صحابہ میں سے مزید نو صحابی کی روایات مؤید ہیں۔ جو ہم نے ابھی ذکر کی ہیں۔ لہٰذا چار تکبیر ہی پر آخری حکم مسلّم ہوگا۔

دلیل ۲ اجماعِ صحابہ

ص ۲۸۶ س ۱۱ وحدثنا ابوبکرة الخ سے تقریباً سولہ سطروں میں اجماع صحابہ سے دلیل پیش کی جاتی ہے۔ شروع اسلام میں نماز جنازہ میں چار تکبیر اور پانچ تکبیر دونوں پر عمل ہوا۔ اس لئے حضرات صحابہؓ سے دونوں طرح کی روایتیں ملتی ہیں۔ اور لوگ دونوں قسم کی روایت کے مطابق عمل بھی کرتے رہے۔ اور یہ سلسلہ حضرت صدیق اکبرؓ کی وفات تک رہا۔ نیز بعض لوگ سات تکبیروں کی روایتیں بھی نقل کرتے تھے۔ تو جب حضرت عمرؓ کا زمانہ آیا تو حضرت عمرؓ نے لوگوں کے مختلف اور متضاد عمل کو دیکھ کر آئندہ کے لئے امت پر خدشہ محسوس فرمایا تو انہوں نے مناسب سمجھا کہ اس کے متعلق تمام امت کو ایک عمل پر متفق ہونا چاہیے تاکہ آئندہ آنے والی امت کے درمیان کوئی پریشانی پیش نہ آئے۔ اس لئے حضرت عمرؓ نے تمام اکابر صحابہ کو جمع کرکے فرمایا کہ جس چیز پر تم متفق ہوکر اجماع کرلوگے اس پر آئندہ آنے والی امت بھی متفق ہوگی۔ اور جس پر تمہارا اختلاف باقی رہیگا اس پر آئندہ آنے والی نسلیں بھی اختلاف کریں گی۔ اس لئے مناسب یہ ہے کہ سب لوگ غور کرکے ایک عمل پر متفق ہوجاؤ۔ تو لوگوں نے کہا آپ ہم کو جس چیز پر اشارہ فرمائیں گے اسی کو ہم اختیار کریں گے، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا ایسی بات نہیں، میں بھی تمہاری طرح ایک بشر ہوں سب مجھے مشورہ دو۔ اور

ایک بات پر جمع ہو جاؤ تو سب نے چار تکبیر پر اتفاق کر لیا۔ اور حضرت عمرؓ نے تمام صحابہ کے مشورہ سے حضرت زید بن ارقم اور حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی پانچ تکبیر کی روایت کو مسترد فرما دیا۔ اور چار تکبیر والی روایت کو پانچ تکبیر والی روایت کے لئے ناسخ تسلیم کر لیا۔ تو گویا کہ چار تکبیر پر زمانۂ نبوت کے بعد تمام صحابہ کا اس طرح اجماع ہو چکا ہے جس طرح حد خمر کی تعیین پر اور ام ولد کی فروختگی کے عدم جواز پر صحابہ کا اجماع ہو چکا تھا۔ لہٰذا اجماعِ صحابہ تمام امت کے لئے حجت ہوتا ہے۔ اس لئے چار تکبیر کا حکم ہمیشہ کے لئے متعین ہوگا۔ اور بقیہ ساری روایات مسترد ہو جائیں گی۔

اشکال ص۲۸۶ س۲۹ فان قال قائل وکیف یکون ذٰلک ناسخاً وقد کبر علی ابن ابی طالب بعد ذٰلک اکثر من اربع الخ سے تقریباً تین سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت علیؓ نے زمانۂ نبوت کے نمازِ جنازہ میں چار سے زیادہ تکبیر کہی ہیں۔ چنانچہ حضرت سہل بن حنیفؓ کی نمازِ جنازہ حضرت علیؓ نے پڑھائی ہے۔ اس میں چھ تکبیریں کہی ہیں۔ اور حضرت ابو قتادہؓ کی نمازِ جنازہ بھی حضرت علیؓ نے ادا فرمائی۔ تو اس میں سات تکبیر کہی ہیں۔ لہٰذا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ چار تکبیر سے زائد والی روایت منسوخ نہیں ہے۔ اگر منسوخ ہوتی تو حضرت علیؓ زمانۂ نبوت کے بعد چار سے زائد تکبیر نہ کہتے۔

جواب ص۲۸۶ س۳ قیل لہٗ ان علیاً انما فعل ذٰلک لان اھل بدر کان کذٰلک حکمھم فی الصلوٰۃ علیھم یزاد فیھا من التکبیر علی ما یکبر علی غیرھم من سائر الناس الخ سے تقریباً گیارہ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت سہل بن حنیف اور حضرت ابو قتادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما بدریین میں سے ہیں۔ اور بدری صحابہ کا حکم دوسرے لوگوں سے بہت سے امور میں جداگانہ ہے ان میں سے ایک امر نمازِ جنازہ بھی ہے۔ کہ ان کی نمازِ جنازہ میں دیگر لوگوں کی نمازِ جنازہ کے مقابلہ میں تکبیر زیادہ کہی جاتی ہیں۔ اس لئے کہ ان کو

دیگر تمام لوگوں پر فضیلت حاصل ہے۔ اس کی دلیل حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت سے واضح ہوتی ہے۔ کہ حضرت علیؓ نے ایک جنازہ کی نماز میں پانچ تکبیریں کہیں جو بدری صحابین میں سے تھے۔ اور دوسرے جنازوں کی نمازوں میں چار چار تکبیریں کہیں۔ تو اس پر لوگوں نے حضرت علیؓ سے معلوم کیا کہ آپنے ایسا کیوں کیا۔ تو انہوں نے جواب دیا کہ بدری صحابہ کی فضیلت دیگر تمام لوگوں پر زیادہ ہے اس لیۓ ان کی نماز جنازہ میں تکبیر بھی زیادہ کہی جاتی ہے۔ لہٰذا حضرت عمرؓ کا تمام صحابہ کے ساتھ چار تکبیروں پر اجماع کر لینا بدریین کے علاوہ باقی تمام لوگوں کے حق میں ہے۔ حضرات بدریین اس اجماع سے مستثنیٰ ہیں۔ لہٰذا ان کی نمازِ جنازہ میں پانچ پانچ اور سات سات اور نو نو تکبیریں بھی کہی جاتی تھیں اسلیۓ بدریین کی نماز جنازہ سے اشکال ہرگز درست نہیں ہے۔ تو اسی طرح فصل اوّل میں حضرت زید بن ارقمؓ اور حضرت سہل بن حنیفؓ کی روایت میں جو پانچ تکبیروں کا ذکر ہے اس سے بدری صحابہ کی نماز جنازہ مراد ہوگی۔ لہٰذا اب کوئی اشکال نہ ہونا چاہیۓ۔ نیز اس سے یہ بات بھی معلوم ہو جاتی ہے کہ فضل میں فرق ہونے کی وجہ سے تکبیر کی تعداد میں بھی فرق ہو جاۓ گا۔ اسی وجہ سے حضرت علیؓ حضرات بدریین کی نماز جنازہ میں چھ یا اس سے زائد تکبیریں کہا کرتے تھے۔ اور صحابہ کے کے علاوہ دیگر امتی سے کسی کے لیۓ مشخص طور پر کوئی فضیلت نصوص سے ثابت نہیں ہے۔ اس لیۓ صحابہ کے بعد تمام لوگوں کے لیۓ چار تکبیر کا حکم متعین ہو چکا ہے۔ کما استفید من الاوجز ج۲ ص۱۴۱۔

دلیل ۳ ص۲۸۹ وقد حدثنا محمد بن خزیمۃ قال حدثنا حجاج بن المنہال الخ س۱۴ سے تقریباً آٹھ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت علقمہ بن قیس فرماتے ہیں کہ ملک شام سے کچھ لوگ آۓ ہوۓ تھے ان میں سے ایک شخص کا انتقال ہو گیا تو اس کی نماز جنازہ میں ان لوگوں نے پانچ تکبیریں کہیں تو مجھے ان سے اختلاف کا ارادہ ہوا تو میں نے حضرت ابن مسعودؓ کو اسکی

اطلاع دی تو انہوں نے کہا کہ تکبیر میں کوئی چیز متعین نہیں ہے۔ تو اس میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ تمام لوگوں کی نماز جنازہ میں تکبیروں کی کوئی تعداد متعین نہیں ہے۔ چاہے بدریین ہوں یا غیر بدریین۔ اور یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ بدریین کی نماز جنازہ میں پانچ، سات اور نو تکبیروں سے تجاوز نہ کرنا چاہیئے۔ اور نو تکبیروں کے اندر اندر کوئی تعداد متعین نہیں ہے۔ چاہے پانچ کہے اور چاہے چھ کہے اور چاہے سات کہے۔ اور غیر صحابہ کی نماز جنازہ میں چار تکبیروں سے تجاوز نہ کرنا چاہیئے۔ اور بدریین کے علاوہ دیگر صحابہ میں پانچ سے تجاوز نہیں کرنا چاہیئے۔ لہٰذا شام کا آیا ہوا آدمی جس کا انتقال ہوا ہے وہ شاید صحابی ہے۔ تو اگر صحابی ہے تو لیس فیہ شیٔ معلوم کا مطلب یہ ہوگا کہ چار تکبیروں اور پانچ تکبیروں میں سے ایک کی تعیین لازم نہیں ہے۔ نیز حضرت ابن مسعود کا یہ جملہ لا وقت ولا عدد کا مطلب بھی یہی ہے۔ کہ نماز جنازہ کے لئے کوئی وقت متعین نہیں ہے۔ اور تکبیروں کی تعداد میں صحابہ کے لئے مذکورہ تفصیل کے مطابق کوئی تعین لازم نہیں ہے۔ لہٰذا حاصل یہ نکلے گا کہ غیر صحابہ کی نماز جنازہ میں چار تکبیروں سے تجاوز کرنا ممنوع ہے۔ اور صحابہ کی نماز جنازہ میں مذکورہ تفصیل کے مطابق بدری صحابہ کے لئے نو تکبیروں تک اور غیر بدری کے لئے پانچ تک کی گنجائش ہے۔ اس لئے آخری حکم صحابہ کے بعد تمام لوگوں کے لئے چار تکبیروں پر متعین ہوگا۔ اس سے تجاوز کرنا جائز نہ ہوگا۔

دلیل ۱۳ ص ۲۸۷ س ۲۲ وقد روی ھٰذا الحدیث ایضاً عن عبد اللّٰہ بغیر ھٰذا اللفظ الخ سے تقریباً تیرہ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے صراحت کے ساتھ اس طرح روایت بھی مروی ہے کہ نماز جنازہ میں صرف چار تکبیریں کہی جائیں اس سے زیادہ نہیں۔ اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ لہٰذا اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حضرت عبد اللہ

ابن مسعودؓ نے آخری فتویٰ یہ دیا ہے کہ نماز جنازہ کے اندر صرف چار تکبیریں ہیں۔ لیکن ساتھ ساتھ یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ اگر کوئی امام نماز جنازہ میں چار سے زائد تکبیر کہے تو امام کی اتباع بھی کر لینا چاہیے۔ اسی کو حضرت امام احمد بن حنبلؒ اور اسحٰق بن راہویہؒ نے اختیار کیا ہے۔ شاید اسی سے امام ابو یوسفؒ نے بھی پانچ تکبیروں کے جواز پر استدلال کیا ہے۔ اور حضرت امام ابو یوسفؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول "لا وقت ولا عدد" سے یہی سمجھا ہے۔ کہ چار اور پانچ میں غیر صحابہ کے لئے بھی تکبیر کی تعداد متعین نہیں ہے۔ جو اجتہادی غلطی کہی جا سکتی ہے۔ کہ حضرت ابن مسعودؓ کا وہ قول صحابہ کے حق میں تھا، غیر صحابہ کے حق میں نہیں۔

دلیل ۵ ص۲۸۸ ثم قد روی عن اکثر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی صلوتھم علی جنائزھم الخ سے تقریباً پچیس سطروں میں عمل صحابہؓ سے استدلال کیا جاتا ہے۔ کہ اجلّہ صحابہ میں سے بے شمار صحابہؓ کرام سے نماز جنازہ میں چار تکبیر پر عمل کا ثبوت ہے۔ جس کو حضرت مصنفؒ نے نو صحابہ سے چودہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عمرؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت علیؓ کا عمل چار سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت عثمان غنیؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ جس میں متعدد جنازوں کی نماز ایک پڑھنا ثابت ہے۔ اور افضل اور رجال کو اپنے سے قریب اور مفضول اور نساء کو قبلہ کی طرف رکھ کر نماز پڑھائی ہے۔

صحابی ۴ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے غیر مرتب طریقہ سے دو سندوں کے ساتھ

صحابی ۵ حضرت ابو امامہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۶ حضرت حسن بن علیؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۷ حضرت زید بن ثابتؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۸ حضرت براء بن عازبؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۹ حضرت ابوہریرہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

اب ان تمام اجلّہ صحابہ کا عمل چار تکبیروں پر متفق ہے۔ اور ان کے اس عمل پر کسی نے نکیر بھی نہیں کی ہے۔ لہٰذا یہی آخری حکم ہوگا۔ اور حضرات صحابہ نے جن کی نماز جنازہ میں چار سے زائد تکبیر کہی ہیں وہ ان کی خصوصیت کی بنا پر ہے اور ان کی خصوصیت کی بات ماقبل میں گذر چکی ہے۔ اس لئے اہل بدر اور صحابہ رسول کے علاوہ دیگر لوگوں کی نماز جنازہ میں قیامت تک کے لئے چار تکبیر متعین ہوجائیں گی۔ یہی ہمارے علمائے ثلاثہ کا قول ہے۔ اور ماقبل میں حضرت امام ابویوسفؒ کو فریق اول میں جو شمار کیا گیا ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ بلکہ وہ صرف امام ابویوسفؒ کا ایک قول ہے مسلک نہیں ہے۔

دلیل ۶ ص۲۸۹ س۳ وقد روی ذلك ایضا عن محمد بن الحنفیة الخ سے آخر باب تک عمل تابعی پیش کیا جاتا ہے۔ کہ حضرت امام محمد بن الحنفیہ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی نماز جنازہ میں چار تکبیریں پڑھی تھیں اس سے حضرات تابعینؒ کا عمل بھی معلوم ہوگیا۔ کہ دورِ صحابہ کے بعد تابعین اور ائمہ مجتہدین کا عمل اور فتویٰ بھی صرف چار تکبیروں پر متعین ہوچکا ہے۔ اور اسی پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے۔ اور جو اس کے خلاف چار سے زائد تکبیروں کے قائل ہیں وہ خلافِ اجماع سمجھا جائے گا۔

حلِّ عبارات ص۲۸۶ س۱۴ نعی للناس النجاشی الخ نعی بمعنی موت کا اعلان کرنا۔
ص۲۸۸ س۱۷ فاردت ان الاحیہم۔ یہ ملاحاۃ سے ماخوذ ہے۔ اس کے معنی منازعت اور اختلاف کرنے کے ہیں۔

بابُ الصّلوٰة علی الشّهداء

اس باب کے تحت پانچ بحثیں پیش کرنی ہیں۔ بحث ۱ شہید کی تعریف بحث ۲ حل عبارات۔ بحث ۳ شہداء احد اور حضرت حمزہؓ کی نماز جنازہ۔

بحث ۴ نماز جنازہ بطور نفل مشروع ہے یا نہیں۔ بحث ۵ شہید کی نماز جنازہ مشروع ہے یا نہیں۔

بحث ۱ یہ باب حضرت امام طحاویؒ نے شہید کی نماز جنازہ سے متعلق قائم فرمایا ہے۔ لفظ شہداء شہید کی جمع ہے۔ اور درحقیقت شہید اس کو کہا جاتا ہے جو غزوہ میں کفار سے مقابلہ کے دوران مقتول ہو جائے، پھر اس میں وسعت دیکر ان تمام لوگوں پر بھی شہادت کا حکم جاری کیا گیا ہے کہ جن کے متعلق احادیث شریفہ میں منقول ہے مثلاً ظلماً یا دھوکہ دیکر آبادی یا غیر آبادی میں قتل کر دیا گیا ہے جیسا کہ صحیح مسلم ص۵ ج۲ میں حضرت عبداللہ بن سہل کے قتل کے واقعہ سے واضح ہوتا ہے۔ نیز مبطون، غریق، حریق، صاحب الہدم اور ولادت میں ہلاک ہونے والی عورت۔ یہ سب شہید کے حکم میں ہیں۔

اور شہید کی وجہ تسمیہ کے متعلق متعدد اقوال ہیں۔ ان میں سے تین اقوال ہم یہاں پر نقل کر دیتے ہیں۔

۱ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ اور ملائکہ رحمت اس کے لئے جنت کی شہادت دینگے۔

۲ شہید درحقیقت نہیں مرتا ہے بلکہ زندہ رہتا ہے کہ وہ دربار الٰہی میں زندہ حاضر ہونے والا ہے۔

۳ ملائکہ رحمت اس کے پاس حاضر ہوتے ہیں (مستفاد نخب الافکار قلمی ص۲۵۵ ج۴)

بحث ۲ حل عبارات اس باب کے مختلف مقامات میں کچھ غیر مانوس الفاظ آتے رہیں گے۔ جن کو شروع ہی میں واضح کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ ص۲۸۹ س۱۲ کسرت البیضۃ۔ بیضہ یہاں پر خود کے معنی میں ہے۔ نیز سر کی ہڈی ٹوٹ جانے کے معنی میں ہے۔ ص۲۸۹ س۲۲ ھشمت البیضۃ میں ھشمت بمعنی کسرت ہے۔ ص۲۸۹ س۲۲ شج بمعنی سر کا زخم ص۲۸۹ س۲۵ دموا بمعنی خون بہانا۔ ص۲۸۹ س۲۷ فجعل یسلت الدم عن وجہہ میں لفظ یسلت بمعنی بہنا یعنی چہرۂ انور سے خون بہنا شروع ہوا۔ ص۲۹۰ س۴ جدع بمعنی مثلہ کرنا۔

یعنی ناک کان ہونٹ وغیرہ کاٹ دینا۔ ص۲۹ س۱۴ لولا ان تجزع صفیۃ یعنی اگر صفیہ بنت عبدالمطلب کو بے صبری نہ ہوتی۔ حضرت صفیہؓ حضورؐ کی حقیقی پھوپی اور حضرت زبیر بن العوامؓ کی والدہ ماجدہ ہیں۔ ص۲۹ س۱۴ یحشر بمعنی جمع کرنا۔ ص۲۹ س۱۴ نمرۃٌ بمعنی چادر ص۲۹ س۱۴ خمّر بمعنی ڈھانکنا ص۲۹ س۱۶ سجی ببردۃ یعنی حضرت حمزہؓ کو ان کی چادر سے ڈھنکدیا۔

بحث ۳ شہداء احد اور حضرت حمزہ کی نمازِ جنازہ

شہداء اُحد اور سید الشہداء حضرت حمزہؓ کی نماز جنازہ کے ثبوت سے متعلق حضرت امام طحاویؒ نے تین قسم کی روایات نقل فرمائی ہیں۔

قسم ۱ ص۲۹ حضرت انسؓ کی روایت ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ حضورؐ نے صرف حضرت حمزہؓ کی نماز جنازہ پڑھی ہے دوسروں کی نہیں۔

قسم ۲ ص۲۹ حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ، حضرت ابو مالک غفاریؒ کی روایات ہیں۔ ان سب کا حاصل یہی ہے کہ حضرت حمزہؓ کا جنازہ حضورؐ کے سامنے رکھا ہوا تھا اور بقیہ افراد میں سے ۹نو، نو جنازے لاکر حضورؐ کے سامنے رکھے جاتے تھے۔ اور حضرت حمزہؓ سمیت دس دس جنازے پر ایک ساتھ نماز پڑھتے تھے۔ اس طرح حضرت حمزہ کی نماز جنازہ آٹھ مرتبہ پڑھی گئی۔

قسم ۳ ص۲۹ حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت میں حضورؐ کا شہداء اُحد پر آٹھ سال کے بعد نماز جنازہ پڑھنے کا ذکر ہے۔ نیز اگر حضرت حمزہؓ کی طرح ہر ایک کی نماز الگ الگ پڑھی ہے تو حضرت حمزہ پر ستر مرتبہ نماز پڑھنا ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ سب سے پہلے حضرت حمزہؓ کی نماز پڑھی گئی ہے۔ پھر حضرت حمزہؓ کا جنازہ رکھا ہوا تھا اور دوسروں کے جنازے حضرت حمزہؓ کے جنازہ کے پاس لاکر رکھتے تھے اور حضورؐ نے حضرت حمزہؓ سمیت دوسروں کی

نماز ایک ساتھ پڑھی ہے۔

اور حضرت انسؓ کی روایت میں جو اس بات کا ذکر ہے کہ صرف حضرت حمزہؓ کی نماز پڑھی گئی تھی دوسروں کی نہیں پڑھی گئی تھی۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے حضرت حمزہؓ کی نماز پڑھی گئی تھی جس میں حضرت انسؓ بھی موجود تھے۔ اور بقیہ کی نماز کے وقت حضرت انسؓ موجود نہیں تھے۔

نیز حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت کا مطلب حضرت امام طحاویؒ نے یہ لیا ہے کہ آٹھ سال کے بعد حضورؐ نے شہداء احد کی نماز جنازہ ادا فرمائی ہے۔ تو تطبیق کی تشکل یہ ہوگی کہ جنگ احد کے موقع پر حضورؐ نے اوپر ذکر کردہ طریقہ سے نماز ادا فرمائی تھی، اور پھر آٹھ سال کے بعد جب شہداء احد کی زیارت کیلئے تشریف لے گئے تھے۔ اس موقع پر بطور نفل دوبارہ نماز پڑھی ہے۔ اور شہید پر نماز جنازہ بطور نفل بھی ثابت ہے جس کا ذکر آگے بحث ۱۲ کے تحت آرہا ہے۔

لہٰذا مذکورہ تمام روایات سے شہداء احد اور سید الشہداء حضرت حمزہؓ کی نماز جنازہ کا ثبوت واضح ہوجاتا ہے۔

بحث ۱۲ نماز جنازہ بطور نفل مشروع ہے یا نہیں؟

میت پر ایک دفعہ نماز جنازہ پڑھ چکنے کے بعد دوبارہ بطور نفل پڑھنا جائز ہے یا نہیں۔؟ تو اس مسئلہ میں طحاوی شریف ص۲۹۱ ج۱ نخب الافکار ص۲۷۵ ج۷ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور اسحٰق بن راہویہؒ وغیرہ کے نزدیک ایک دفعہ نماز جنازہ پڑھ چکنے کے بعد دوبارہ بطور نفل نماز جنازہ پڑھنا جائز اور درست ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب الی ذلک قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن

شیبانیؒ وغیرہ کے نزدیک ایک دفعہ نماز جنازہ سنت طریقہ سے ولی سمیت پڑھ چکنے کے بعد دوبارہ بطور نفل پڑھنا مکروہ ہے۔

یہی لوگ کتابچے اندر وکرھہ اٰخرون الخ کے مصداق ہیں۔

اور حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت میں آٹھ سال کے بعد بطور نفل شہداء اُحد کی نماز جنازہ پڑھنا ان کی خصوصیت کی بنا پر تھا۔ اس سے عام لوگوں پر استدلال درست نہ ہوگا۔

بحث ۵ شہید کی نماز جنازہ مشروع ہے یا نہیں؟

اب یہاں سے اصل بحث پیش کی جاتی ہے جس کی وجہ سے مصنفؒ نے یہ باب باندھا ہے۔ کہ شہید کو جس طرح بلا غسل دفن کرنے کا حکم ہے۔ اسی طرح بلا نماز دفن کیا جائے، یا عام میتوں کی طرح نماز جنازہ پڑھنے کے بعد دفن کیا جائے۔ تو اس سلسلہ میں علامہ شوکانی نے نیل الاوطار صـ۲۷ ج۴، علامہ ابن رشد مالکیؒ نے بدایۃ المجتہد صـ۲۲۴ ج۱، علامہ بدرالدین عینیؒ نے نخب الافکار قلمی صـ۲۵ ج۴ حضرت سہارنپوریؒ نے بذل المجہود صـ۱۹ ج۴، امام ترمذیؒ نے ترمذی مع العرف الشذی صـ۲۰۱ ج۱ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اصحاب ظواہر کے نزدیک نیز امام اسحٰق بن راہویہؒ کے ایک قول کے مطابق شہید پر نماز جنازہ مشروع نہیں ہے۔ کہ جس طرح غسل مشروع نہیں اسی طرح نماز بھی مشروع نہیں ہے۔ یہی لوگ کتابچے اندر صـ۲۸۹ میں قال ابو جعفر فذھب قومٌ الی ھٰذا الحدیث الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد ابن حسن شیبانیؒ، امام اوزاعیؒ، امام عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ، امام حسن بن حیؒ، امام مزنیؒ وغیرہ کے نزدیک، نیز امام اسحٰق بن راہویہؒ کے قول ثانی

کے مطابق اموات کی طرح شہید کی نماز جنازہ بھی واجب ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذٰلك اٰخرون الخ کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت جابر بن عبداللہ کی روایت ہے کہ حضورؐ نے شہداء احد کو ان کے خونوں میں دفن کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ نہ ان کو غسل دیا گیا اور نہ ہی ان پر حضورؐ نے نماز جنازہ ادا فرمائی ہے۔ اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے حضرت جابرؓ سے ایک سند کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ لہٰذا اس حدیث شریف سے بات واضح ہو چکی ہے کہ شہید کی نماز جنازہ مشروع نہیں ہے۔

جواب صـ۲۸۹ وکان من الحجۃ لھم فی ذٰلك علی مخالفھم ان الذی فی حدیث جابرؓ الخ سے تقریباً ستائیسؓ سطروں میں روایات کا محاکمہ کر کے حضرت جابرؓ کی مذکورہ روایت کا جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت جابرؓ کی روایت میں دو احتمال ہیں۔

احتمال ۱ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے شہداء اُحد کی نماز جنازہ اسلئے نہیں پڑھی ہے کہ شہید کے لئے سنت طریقہ یہ ہے کہ بغیر نماز جنازہ کے دفن کر دیا جائے جس طرح بغیر غسل کے شہداء کو دفن کرنا سنت ہے۔

احتمال ۲ یہ ممکن ہے کہ حضورؐ نے بنفس نفیس ان کی نماز جنازہ نہیں پڑھی ہے مگر حضورؐ کے علاوہ دیگر صحابہ نے نماز جنازہ پڑھی ہے۔ اس لئے کہ اُحد کے موقع پر مشرکین نے حضور پاکؐ کو افسوس ناک طریقے سے زخمی کر دیا تھا تو زخموں کے عذر کی وجہ سے آپ بنفسہٖ نماز جنازہ نہ پڑھ سکے۔

جب حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں دو احتمال ہیں، تو دونوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کے لئے دلیل شرعی کی ضرورت ہے۔ چنانچہ ہم نے جستجو کر کے دیکھا کہ احتمال ۲ کی تائید میں کثیر تعداد میں روایات

موجود ہیں۔ چنانچہ ہم اس سلسلہ میں تین صحابیوں کی روایات کو سات سندوں کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔

صحابی ۱ حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت تین سندوں کے ساتھ مروی ہے۔ اور ان کی روایت کا حاصل یہی ہے کہ اُحد کے دن حضورؐ کے دندانِ مبارک شہید کر دیئے گئے تھے، اور سر مبارک پر سخت زخم آگیا تھا، جس سے خون مبارک مسلسل بہہ رہا تھا۔ اور چہرۂ انور پر بھی زخم لگ گیا تھا۔ حضرت علیؓ اپنی ڈھال کے ذریعہ سے پانی اوپر سے بہاتے تھے۔ اور حضرت فاطمہؓ دھوتی تھیں، مگر خون بند نہیں ہوا۔ آخر کار حضرت فاطمہؓ نے ایک بوریا جلا کر اس کی راکھ کو زخم میں بھر دیا۔ جس سے خون بند ہو گیا۔ اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اُحد کے دن بنفسہٖ نماز پڑھنے سے معذور تھے۔

صحابی ۲ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔ اس کا حاصل بھی وہی ہے جو حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت میں گذر چکا ہے۔

صحابی ۳ حضرت انسؓ کی روایت تین سندوں کے ساتھ مروی ہے۔ ان کی روایت اوّل کا حاصل یہ ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سخت زخمی کر دیا تو حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ وہ قوم کیسے فلاح یاب ہو سکتی ہے جس نے اپنے نبی کو اس قدر زخمی کر ڈالا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے آیت کریمہ لیس لك من الامر شیئ الآیۃ نازل فرمائی کہ آپ کو بد دعا دینے کا حق نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضورؐ شدتِ زخم کے عذر کی وجہ سے نماز نہیں پڑھ پائے مگر اس سے دوسرے صحابہ کا نہ پڑھنا لازم نہیں آتا۔ یہ حضرت انسؓ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت کا حاصل ہے۔ اور دوسری روایت میں حضورؐ کا نماز نہ پڑھنا صاف الفاظ میں ہے۔ مگر غور طلب بات یہ ہے کہ غسل نہ دینے سے متعلق جو صیغہ استعمال کیا گیا ہے وہ جمع کا صیغہ ہے۔ (لم یغسلوا) اور نماز نہ پڑھنے سے متعلق جو صیغہ استعمال کیا گیا ہے وہ واحد کا صیغہ ہے۔ (لم یصل علیہم)

ہے تو اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ غسل تو نہ حضورؐ نے دیا ہے اور نہ صحابہ نے دیا ہے۔ مگر نماز کے بارے میں صرف اتنا معلوم ہوا ہے کہ حضورؐ نے بنفس نفیس نماز نہیں پڑھی ہے۔ اور اگر صحابہ بھی نہ پڑھتے تو لم یصلّ صیغہ واحد نہ استعمال کرتے بلکہ لم یصلوا جمع کا صیغہ استعمال کرتے۔ لہٰذا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت جابرؓ کی روایت کا مصداق یہی ہوگا کہ صرف حضورؐ نے نماز جنازہ نہیں پڑھی ہے۔ نیز آگے حضرت انسؓ کی تیسری روایت ابن شہاب زہریؒ کے طریق سے مروی ہے کہ حضور پاکؐ نے اُحد کے شہداء میں سے حضرت حمزہ کی نماز جنازہ ادا فرمائی ہے۔ دوسروں کی نہیں۔ تو اگر شہداء کے حق میں نماز جنازہ نہ پڑھنا سنت طریقہ ہوتا تو حضرت حمزہؓ کی نماز جنازہ ہرگز نہ پڑھتے۔ جیسا کہ غسل نہ دینا سنت طریقہ ہونے کی وجہ سے حضرت حمزہؓ کو غسل نہیں دیا گیا۔ نیز حضرت حمزہ سید الشہداء ہیں تو سنت طریقہ حضرت حمزہؓ کے ساتھ اختیار کرنا لازم تھا۔ تو اگر نماز پڑھنا ہی سنت طریقہ ہوتا تو حضرت حمزہؓ کی نماز جنازہ بھی نہ پڑھتے۔ حالانکہ حضرت انسؓ کی روایت ثالث سے حضرت حمزہؓ کی نماز صاف الفاظ میں ثابت ہے۔ اس لئے یہی کہنا پڑیگا کہ شہید کی نماز جنازہ بھی عام اموات کی طرح لازم ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

شہداء کی نماز جنازہ کے ثبوت پر فریق ثانی کی طرف سے پانچ دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔ ان میں سے دو نظر طحاوی ہوں گی۔

دلیل ۱ صفحہ ۲۹ سطر ۹ وقد جاء فی غیر هٰذا الحدیث الخ سے تقریباً بارہ سطروں میں شہداء اُحد کی نماز جنازہ کے ثبوت پر تین صحابیوں کی روایات کو چار سندوں کے ساتھ نقل فرماتے ہیں۔

صحابی ۱ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت دو سندوں کے ساتھ نقل

فرماتے ہیں۔ان کی دونوں روایتوں کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ نے تمام شہداء اُحد پر نماز جنازہ ادا فرمائی ہے۔اور اس کی شکل پہلی روایت میں اس طرح ہے کہ ایک ساتھ دس دس افراد کی نماز پڑھی گئی ہے۔اور ہر بار حضرت حمزہؓ پر بھی نماز پڑھی گئی ہے۔ اور دوسری روایت میں اس طرح بیان کیا گیا کہ حضرت حمزہؓ کا جنازہ حضورؐ کے سامنے رکھا ہوا تھا اور اسی حالت میں نو نو افراد کے جنازے لائے جاتے تھے، اور حضرت حمزہؓ سمیت دسؓ کی نماز ایک ساتھ پڑھتے تھے۔

صحابی ۲ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ نقل فرمائی ہے،ان کی روایت کا حاصل بھی ابن عباسؓ کی روایت کی طرح ہے۔

صحابی ۳ حضرت ابو مالک غفاریؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ نقل فرمائی ہے۔اور ان کی روایت کا حاصل بھی یہی ہے کہ حضرت حمزہؓ سمیت دس دس کی نماز ایک ساتھ ادا فرمائی ہے۔

اب ان تمام روایات کا خلاصہ یہی نکلتا ہے کہ حضورؐ نے شہداء احد کی نماز جنازہ از خود ادا فرمائی ہے۔اس لئے یہی کہنا لازم ہوگا کہ عام اموات کی طرح شہداء کی نماز بھی لازم ہے۔

لہٰذا حضرت جابرؓ کی روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ جس وقت حضورؐ شہداء کی نماز ادا فرما رہے تھے اس وقت حضرت جابرؓ خود موجود نہ تھے۔ اس لئے کہ وہ خود اپنے والد حضرت عبداللہ بن عمرو بن حرامؓ کی شہادت کی وجہ سے اسی میں مشغول تھے اور ان کے خاندان کے لوگ حضرت عبداللہؓ کو اپنے خاندانی قبرستان میں دفن کرنے کے لئے مدینے لے گئے تھے۔بعد میں حضورؐ نے حکم فرمایا کہ جہاں شہید ہوئے وہاں لیجاکر دفن کیا جائے۔ تو اس درمیان حضورؐ نے شہداء کی نماز ادا فرمائی ہے۔اس لئے حضرت جابرؓ کو شہداء اُحد کی نماز کا علم نہ ہو سکا۔

اور حضرت انسؓ کی روایت کا مطلب یہ ہے کہ وہ صرف حضرت حمزہؓ کی نماز

کے وقت موجود تھے، بقیہ کی نماز کے وقت موجود نہیں تھے۔ اس لئے ان کو حضرت حمزہؓ کے علاوہ دیگر صحابہ کی نماز کا علم نہ ہو سکا۔

دلیل ۲ نظر طحاوی

ص ۲۹۱ / س ۲۰ وقد روی عن عقبة بن عامرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی قتلیٰ اُحد بعد مقتلھم بثمان سنین الخ سے تقریباً بیس سطروں میں ایک اہم دلیل نظر پر مشتمل پیش فرماتے ہیں۔ اور یہ دلیل ونظر پیچیدہ عبارت پر مشتمل ہے۔ اس لئے ہم بغرض آسانی اوّلاً عقبہ بن عامرؓ کی روایت کے تین احتمالات بیان کریں گے۔ اس کے بعد نظر کی عبارت کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے مطلب خیز ترجمہ کریں گے۔ اس کے بعد نظر کا خلاصہ بیان کر کے مدعیٰ کو ثابت کریں گے۔

(۱) حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت کا مطلب امام طحاویؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ حضورؐ نے جنگ اُحد کے آٹھ سال کے بعد ان کی نماز جنازہ ادا فرمائی ہے۔ اور آٹھ سال کے بعد جو نماز پڑھی ہے اس میں تین احتمالات میں سے ایک احتمال ہو سکتا ہے۔

احتمال ۱ شروع اسلام میں شہداء پر نماز جنازہ مشروع نہیں تھی۔ پھر بعد میں عدم مشروعیت کا حکم منسوخ ہو کر ان پر نماز کا حکم نازل ہوا ہے۔ اور صلوٰۃ کا حکم نازل ہونے پر حضورؐ نے ان کی قبروں پر تشریف لیجا کر نماز ادا فرمائی ہے۔

احتمال ۲ آٹھ سال کے بعد جو نماز ادا فرمائی ہے وہ بطور نفل ادا فرمائی ہے۔ واجب یا سنت ہونے کی وجہ سے ادا نہیں فرمائی۔

احتمال ۳ سنت طریقہ یہی ہے کہ دفن سے قبل شہداء پر نماز نہ پڑھی جائے۔ اور دفن کے بعد سات آٹھ سال کی مدت گذر جانے کے بعد نماز پڑھی جائے۔

اب حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت کا مصداق ان تین احتمالات میں سے ایک ضرور ہو گا۔

حضرت مصنف ص۲۹ س۲۱ فاعتبرنا ذٰلك الخ سے تقریباً گیارہ سطروں میں نظر قائم کرکے مذکورہ تینوں احتمالات پر محاکمہ کرکے مدعیٰ کو ثابت فرمارہے ہیں۔ نظر کا مطلب خیز ترجمہ درج کیا جاتا ہے۔ (ترجمہ) لہٰذا ہم نے غور وخوض کرکے دیکھا تو تمام میتوں کی نماز کا حکم دفن سے قبل ثابت ہوا۔ اور اس میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہے۔ البتہ میت پر بطور نفل نماز جنازہ سے متعلق بعض لوگ دفن سے قبل اور دفن کے بعد دونوں حالتوں میں جائز کہتے ہیں، اور بعض لوگ نفلی نماز جنازہ کو مکروہ کہتے ہیں۔ (قائلین کا مصداق بحث ۱۲ کے تحت دیکھ لیجئے) اور دفن سے قبل تمام میتوں کی نماز کی مسنونیت پر تمام علماء کا اتفاق ہے۔ اور بطور نفل نماز جنازہ قبل الدفن وبعد الدفن میں اختلاف ہے۔

ص۲۹ س۲۱ فان کان قتلیٰ اُحد ممن تطوع الخ کا ترجمہ: تو اگر شہداء اُحد ایسے لوگوں میں سے ہیں جن پر بطور نفل نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے۔ تو اس نفل کے ثبوت کی وجہ سے ان پر نفل پڑھنے کے وقت سے قبل ان پر نماز جنازہ کی مسنونیت ثابت ہوگی۔ اس لئے کہ ہر نفل کے لئے باب فرض میں کوئی نہ کوئی اصل اور حقیقت ہوا کرتی ہے۔ تو اگر حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت کی نماز حضورؐ کی طرف سے بطور نفل ثابت ہے تو تمام میتوں کی طرح شہداء کی نماز جنازہ کا بھی مسنون طریقہ ثابت ہوگا۔

ص۲۹ س۲۴ وان کانت صلوٰتہ علیہم لعلۃ نسخ فعلہ الاول الخ یعنی اگر شروع میں بلا نماز جنازہ شہداء کو دفن کردینا ہی مسنون رہا ہے تو یہ بات واجب اور لازم ہو جائے گی کہ آٹھ سال کے بعد حضورؐ کا قبر پر جاکر نماز ادا فرمانا اسلئے تھا کہ پہلا حکم منسوخ ہوکر نماز کا حکم نازل ہوچکا ہے۔

ص۲۹ س۲۶ وان کانت صلوٰتہ علیہم انما کانت لان ھٰکذا سنتہم ان لایصلی علیہم الابعد ھٰذہ المدۃ الخ یعنی اگر حضورؐ کا آٹھ سال کے بعد نماز پڑھنا اس لئے تھا کہ شہداء کی نماز کے لئے مسنون طریقہ یہی ہے کہ اتنی مدت

کے بعد قبروں پر جاکر نماز پڑھی جائے۔ اور یہ دیگر شہداء کے علاوہ صرف شہداء احد کی خصوصیات میں سے ہے۔ تو ایسی صورت میں یہ امکان لازم آئے گا کہ ہر شہید کا حکم بھی شہداء احد کی طرح یہی ہے کہ سات آٹھ سال کے بعد قبروں پر جاکر نماز جنازہ ادا کی جائے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ شہداء احد کو چھوڑ کر دیگر تمام شہداء کی نماز میں ایسی تاخیر کا حکم نہیں، بلکہ دفن سے قبل بعجلت نماز کا حکم ہے۔ تو ہر شکل میں شہید کی نماز جنازہ کا ثبوت مسلّم ہوگا۔

ص۲۹۱ س۸ فان سنتہم کانت تاخیر الصلوٰۃ علیہم الی انہ قد ثبت بکل ھٰذہ المعانی الخ اور اس عبارت سے نتیجہ برآمد کرتے ہیں کہ مذکورہ تینوں مطلوں میں سے ہر ایک سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شہداء کے حق میں مسنون طریقے نماز جنازہ کا حکم ثابت ہے، چاہے ایک مدت کے بعد ہو یا دفن سے قبل۔ بہر حال فی الجملہ شہداء پر نماز کا حکم ثابت ہو جائیگا۔

ص۲۹۱ س۹ ثم ان الکلام بین المختلفین فی وقتنا ھٰذا الخ سے اصل مسئلہ پر نتیجہ مرتب فرماتے ہیں۔ پھر یقیناً ہمارے اس زمانہ میں دو فریقوں کے درمیان موضوع بحث یہی ہے کہ شہداء پر قبل الدفن نماز کا حکم ہے یا نہیں؟ اور جب حضرت عقبہ بن عامرؓ کی مذکورہ روایت سے بعد الدفن نماز کا حکم ثابت ہو چکا ہے تو قبل الدفن بطریق اولیٰ ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ نماز جنازہ کی اصلیت اور مشروعیت ہی قبل الدفن ہے۔ اور جب بعد الدفن ثابت ہے تو قبل الدفن خود بخود ثابت ہو جائیگا۔ لہٰذا شہید پر بھی عام میت کی طرح نماز جنازہ لازم ہوگی۔

(مذکورہ نظر کا خلاصہ)

اس پوری نظر کا خلاصہ یہی نکلے گا کہ حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ غزوۂ احد کے آٹھ سال کے بعد حضورؐ نے شہداء احد کی قبروں پر جاکر نماز جنازہ ادا فرمائی ہے۔ اب اگر شہداء احد کو بلا صلوٰۃ دفن کیا گیا تھا تو یہ نماز بلا صلوٰۃ دفن کے حکم کے لئے ناسخ بن کر صلوٰۃ کا حکم

ثابت کردیگی، اور اگر اس نماز کو نفل تسلیم کیا جائے تو ہر نفل کے لئے باب فرض میں کوئی نہ کوئی اصل ہوا کرتی ہے۔ لہٰذا غزوۂ احد کے موقع پر نماز جنازہ کا فرض ادا کیا جاچکا تھا اور آٹھ سال کے بعد ان کی خصوصیت کی وجہ سے نفل ادا کیا گیا ہے تو اس صورت میں شہید کی نماز جنازہ کا حکم ثابت ہوجاتا ہے۔

اور اگر یہ بات تسلیم کی جائے کہ سات آٹھ سال کے بعد ہی شہداء پر نماز کا حکم ہے تب بھی فی الجملہ شہید کی نماز جنازہ کا ثبوت مسلم ہوکر فریق ثانی کا مدعیٰ ثابت ہوگا۔ یہی نظر کا مطلب ہے۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

دلیل ۳ ص۲۹۱ س۱۱ ثم قد روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی غیر شھداء احد انہ صلی علیہم الخ سے تقریباً بارہ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے۔ اور دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ شہداء احد کے علاوہ دیگر شہداء صحابہ کی نماز جنازہ کا پڑھنا حضورؐ سے بہت سے مواقع میں ثابت ہے۔ ان میں سے ایک واقعہ ایسا نقل کیا جاتا ہے کہ جس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

کہ ایک دیہاتی نے حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوکر اسلام قبول کر کے حضورؐ کے ساتھ مہاجر بن کر رہنے کی درخواست کی، تو حضورؐ نے کسی انصاری صحابی کے ساتھ ان کی مواخاۃ کرادی۔ پھر جب ایک غزوہ میں حضورؐ کے ساتھ شرکت کا اتفاق ہوا جس میں بہت سی اشیاء غنیمت میں ہاتھ آئیں۔ اور وہ دیہاتی اپنے ساتھیوں کے اونٹ چرانے گئے ہوئے تھے۔ اس درمیان تقسیم غنائم میں حضورؐ ان کا حصہ ان کو دینے کے لئے ان کے ساتھیوں کے حوالہ کردیا۔

جب ساتھیوں نے ان کو پیش کردیا تو لیکر حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوکر کہا یا رسول اللہؐ میں نے ان چیزوں کو لینے کے لئے آپ کا اتباع نہیں کیا بلکہ اپنے حلق کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ اس جگہ تیروں کے زخم سے مرکر جنت میں داخل ہونے کے لئے اتباع کی ہے، تو حضورؐ نے فرمایا کہ اگر تم نے اللہ کو سچ کر کے دکھایا تو اللہ تعالیٰ بھی تم کو سچ کر کے دکھائیں گے۔ پھر دشمن کے مقابلہ میں حلق میں ایک

تیر لگنے کی وجہ سے شہید ہو گئے۔ حضورؐ نے فرمایا کہ کیا یہ وہی ہے، کیا یہ وہی ہے؟ پھر حضورؐ نے اپنے جبہ مبارک میں ان کو کفن دیکر ان کی نماز جنازہ از خود ادا فرمائی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ سے ان کیلئے دعاء فرمائی اور عند اللہ شہیدوں کی فہرست میں آنے کی بشارت دی۔ اس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ عام اموات کی طرح شہیدوں کی نماز جنازہ ادا کرنا بھی لازم ہے۔

دلیل عقلی نظر طحاوی ص۲۹۱ س۲۲ واما النظر فی ذلک فانا رأینا المیت حتف انفہ الخ سے تقریبا سات سطروں میں ایک دوسری نظر کے تحت عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں میت کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ وہ شخص جو اپنی موت مرتا ہے تو غسل دیکر اس کی نماز پڑھی جاتی ہے۔ لہٰذا اگر بغیر غسل اس کی نماز پڑھی جائے گی تو وہ اس میت کے حکم میں ہو جائے گا کہ جس کی نماز ہی نہیں پڑھی گئی ہے۔ اس لئے کہ بغیر غسل نماز جنازہ جائز نہیں ہے، اور اس کی نماز ایسے غسل کے ضمن میں ہونا لازم ہوگا جو نماز پر مقدم ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر غسل پہلے ہو چکا ہے تو اس پر نماز جنازہ جائز ہو جائے گی، اور اگر غسل نہیں ہوا ہے تو اس پر نماز جائز نہیں ہوگی۔

۲۔ شہید جو اپنی موت نہیں مرتا ہے۔ اور شہید کا غسل ساقط ہونے میں سب کا اتفاق ہے۔ تو نماز جو غسل کے ضمن میں ہوتی ہے وہ بھی ساقط ہو جانی چاہیئے۔ تو اس میں شہید کی نماز کے ترک کی حجت قائم ہو جاتی ہے۔ مگر اس میں یہ بھی غور طلب بات ہے کہ شہید میں کوئی ایسی خصوصیت اور مخصوص معنی بھی ہوتا ہے یا نہیں چنانچہ ہم نے دیکھا کہ غیر شہید کو پاک کرنے کے لئے غسل دیا جاتا ہے۔ اور قبل الغسل پاک نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا بغیر غسل اس کی نماز اور اس کو دفن کرنا جائز نہ ہوگا۔ تا آنکہ غسل کے ذریعہ سے حالت غیر طہارت سے حالت طہارت کی طرف منتقل کر دیا جائے۔ اور شہید کی حالت کو دیکھتے ہیں کہ اس کو

بغیر غسل اپنی اصلی حالت میں دفن کردینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اور وہ بغیر غسل کے دیگر اموات میں سے ان کے حکم میں ہوتا ہے جن کو غسل دیکر پاک کرلیا گیا ہے۔ لہٰذا اب نظر وقیاس کا تقاضہ یہی ہوگا کہ غسل کے بغیر شہداء کی نماز پڑھنا ایسا ہوگا جیساکہ دیگر اموات کو غسل دیکر ان کی نماز پڑھنے کا حکم ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ شہداء بغیر غسل کے غسل شدہ کے حکم میں ہوجاتے ہیں۔ (یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا مسلک ہے۔)

دلیل ۵ ص ۲۹۱ س ۲۹ وقد حدثنا ابن ابی داؤد الخ سے باب کے آخر تک۔ دور نبوت کے بعد صحابہ اور اولوالعزم علماء کا فتویٰ نقل کیا جاتا ہے کہ حضرت عبادہ بن ابی اوفیٰؓ سے شہید کی نماز سے متعلق سوال کیا گیا تو جواب دیا کہ شہید کی نماز جنازہ لازم ہے۔ اور حضرت عبادہ بن ابی اوفیٰ نے ملک شام میں سکونت اختیار فرمائی تھی۔ اور دور نبوت کے بعد بڑی بڑی جنگیں شام کی طرف واقع ہوئی ہیں اس لئے ان کو شہداء کا حکم بھی اچھی طرح معلوم ہوگا۔ لہٰذا عام اموات کی طرح شہداء کی نماز بھی لازم ہوگی۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

شبیر احمد عفا اللہ عنہ ۵ اشعبان ۱۴۱۳ھ

بابُ الطفلِ یموتُ ایُصلّی علیہِ امْ لا؟

نابالغ بچوں کی نماز جنازہ کے متعلق حضرت مصنفؒ نے یہ باب باندھا ہے کہ نابالغ بچوں کی نماز جنازہ مشروع ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں نخب الافکار ج ۶ ص ۲۸۲ ج ۴ ص ۲۸۶ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱: حضرت امام سعید بن جبیرؒ، سوید بن غفلہ، عمرو بن مرۃ وغیرہ کے نزدیک نابالغ بچوں کی نماز جنازہ مشروع نہیں ہے۔

مذہب ۲: حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ

امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام اسحٰق بن راہویہؒ، امام اوزاعیؒ، امام ابراہیم نخعیؒ وغیرہ کے نزدیک نابالغ بچوں کی نماز جنازہ بھی بالغین کی طرح واجب اور لازم ہے۔ البتہ ان حضرات کے درمیان تھوڑا سا فرق یہ ہے کہ حضرات حنفیہؒ، حنابلہؒ اسحاق بن راہویہؒ، صاحبینؒ اور جمہورؒ کے نزدیک تو مولود بچہ کی نماز کے لئے صرف زندہ پیدا ہونا شرط ہے۔ استہلال اور بچہ کا رونا شرط نہیں ہے۔ اور حضرات شافعیہؒ، مالکیہؒ، اوزاعیؒ، ابراہیم نخعیؒ وغیرہ کے نزدیک نومولود کی نماز کیلئے استہلال شرط ہے۔

فریق اول کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ باب کے شروع میں حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادہ حضرت ابراہیمؓ کا واقعہ پیش کیا جاتا ہے۔ کہ حضرت ابراہیم کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بغیر نماز کے دفن فرمایا ہے۔

دلیل ۲ حضرت سمرہ بن جندبؓ کا ایک نابالغ بچہ فوت ہوگیا تو انہوں نے فرمایا کہ اس کو بغیر نماز کے دفن کرو۔ اس لئے کہ اس نے کوئی گناہ نہیں کیا ہے۔ اور نماز جنازہ تو اس پر پڑھی جاتی ہے جس نے کچھ گناہ بھی کیا ہو۔ لہٰذا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نابالغ بچوں پر نماز جنازہ کا حکم نہیں ہے۔

جواب فریق اول کی دونوں دلیلوں کا جواب یہ ہے کہ آگے فریق ثانی کی دلیل ۲ میں حضرت جابرؓ کی روایت میں آرہا ہے کہ حضورؐ نے حضرت ابراہیم کی نماز جنازہ ادا فرما کر دفن فرمایا ہے۔ تو در حقیقت واقعہ یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ حضرت ابراہیمؓ کے جنازہ میں شریک نہیں تھیں اور حضرت جابرؓ شریک تھے۔ اس لئے حضرت عائشہؓ کو معلوم نہ ہو سکا، اور حضرت جابرؓ کو معلوم ہوا ہے۔ نیز حضرت سمرہ بن جندبؓ کو حضرت ابراہیمؓ کی نماز کا علم نہیں تھا۔ اس لئے انہوں نے یہ اجتہاد بھی فرمایا ہے کہ نابالغ بے گناہ ہونے کی وجہ سے اس کی نماز لازم نہیں ہے۔ مگر یہ ان کو حضورؐ کی طرف سے

نابالغ کی نماز کا علم نہ ہونے کی وجہ سے ہے۔ اس لئے ان کی روایت واجتہاد سے استدلال درست نہ ہوگا۔

فریق ثانی کے دلائل

فریق ثانی کی طرف سے نابالغ بچوں کی نماز جنازہ کے ثبوت میں چار دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ ص۲۹۲ س۱۵ واحتجوا فی ذٰلك بما حدثنا یونس الخ سے تقریباً ۱۲ سطروں میں اس مضمون کی روایات دلیل میں پیش کرتے ہیں۔ جن میں نابالغ بچوں کی نماز جنازہ صراحت کے ساتھ ثابت ہے۔ چنانچہ حضرت مصنفؒ بچوں کی نماز جنازہ کے ثبوت میں چار صحابی کی روایات کو چار سندوں کے ساتھ نقل فرماتے ہیں۔

صحابی ۱ حضرت عائشہؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔

اور اس روایت میں صاف الفاظ میں ذکر ہے کہ حضورؐ کے پاس نماز جنازہ کیلئے ایک انصاری بچہ کو لایا گیا ہے۔

صحابی ۲ حضرت عبداللہ بن ابی طلحہؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ نقل فرمائی ہے۔ اور روایت کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابو طلحہؓ کے صاحبزادہ حضرت عمیرؓ کا انتقال نابالغی میں ہوگیا تھا، تو حضورؐ کو ان کی نماز کے لئے بلایا گیا۔ اور حضورؐ نے ان کی نماز جنازہ ادا فرمائی ہے۔

صحابی ۳ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت کو ایک سند کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ جس میں صاف الفاظ میں حضورؐ کا ارشاد موجود ہے۔ کہ حضورؐ نے فرمایا کہ الطفل یُصَلّٰی علیہ کہ بچہ کی نماز جنازہ ادا کی جائے گی۔

صحابی ۴ حضرت براء بن عازبؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ نقل فرمائی ہے۔ کہ حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ تم جن کی نماز جنازہ پڑھتے ہو ان میں سے زیادہ حقدار تمہارے فوت شدہ نابالغ بچے ہیں۔

اب ان تمام روایات کو دیکھا جائے تو لامحالہ بچوں کی نماز جنازہ کو تسلیم کرنا لازم ہوگا۔

دلیل ۲ ص۲۹۲ س۱۷ وقد قال عامر الشعبی الخ سے تقریباً سات سطروں میں طفل پر نماز جنازہ کے ثبوت کی روایات سے محاکمہ کرکے مدعیٰ کو ثابت کیا جاتا ہے کہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ حضورؐ نے اپنے صاحبزادے حضرت ابراہیمؑ کی نماز جنازہ ادا فرمائی ہے۔ اور جس وقت ان کا انتقال ہو رہا تھا اس وقت ان کی عمر سولہ یا اٹھارہ ماہ تھی۔ اس مضمون کی روایت کو حضرت جابرؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اب ففی ھٰذہ الآثار الخ سے محاکمہ فرماتے ہیں کہ ابھی فصل ثانی میں حضرت جابرؓ حضرت براء بن عازبؓ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ، حضرت عبداللہ بن ابی طلحہ عن ابی طلحہ، حضرت عروہ عن عائشہؓ وغیرہ کے طریق سے جو روایات مروی ہیں ان سب میں صلوٰۃ علی الطفل کا ثبوت صراحت کے ساتھ موجود ہے۔ اور فصل اوّل میں حضرت عائشہؓ اور سمرہ بن جندبؓ کی روایت میں صلوٰۃ علی الطفل کی نفی موجود ہے۔ اور اصول اور قاعدہ ہے کہ روایت مثبت، روایت منفی سے راجح ہوا کرتی ہے۔ اسلئے ثبوت صلوٰۃ کی روایات کو نفی صلوٰۃ کی روایات پر ترجیح حاصل ہوگی۔ نیز فصل اوّل کی روایات میں خود تعارض ہے کہ فصل اول میں حضرت عائشہؓ کی روایت میں صلوٰۃ علی الطفل کی نفی موجود ہے۔ اور فصل ثانی میں خود حضرت عائشہؓ کی روایت میں صلوٰۃ علی الطفل کا ثبوت موجود ہے۔ اس لئے فصل اوّل کی روایات ساقط الاعتبار رہیں گی۔ نیز فصل ثانی کی روایات کے موافق تمام صحابہ اور تابعین اور ائمہ مجتہدین کا اجماع ثابت ہے۔ لہٰذا اجماع کے موافق روایات قابل عمل ہوں گی، اور مخالف روایات مسترد ہو جائیں گی۔

دلیل ۳ نظر طحاوی ص۲۹۲ س۵ واما وجھہ من طریق النظر فانا رأینا الاطفال یغسلون باتفاق المسلمین الخ سے تقریباً ساڑھے چار سطروں میں نظر قائم کرکے عقلی دلیل پیش فرماتے ہیں۔

کہ تمام سلف اور ائمہ مجتہدین کا اتفاق اور اجماع صلوٰۃ علی الطفل کے ثبوت پر ہے اور ادھر ہم دیکھتے ہیں بالغین میں سے جن کو غسل دیا جاتا ہے ان پر نماز لازم ہے۔ اور شہداء کو غسل نہ دینے پر سب کا اتفاق ہے۔ البتہ ان کی نماز کے بارے میں اختلاف ہوا ہے جو گذشتہ باب میں گذر چکا ہے۔ کہ بعض کے نزدیک شہداء کی نماز لازم ہے۔ اور بعض کے نزدیک نہیں۔ تو اس سے یہ اصول نکل آتا ہے کہ ہر وہ میت جس کو غسل دینا لازم ہے اس کی نماز بھی لازم ہوتی ہے۔ اور جس کو غسل دینا لازم نہیں ہے اس کی نماز میں اختلاف ہے۔ مگر نصوص کی تائید ان پر بھی نماز پڑھنے سے متعلق ہے۔ اور اطفال کو غسل دینے میں سب کا اتفاق ہے۔ لہٰذا ان کی نماز بھی بالغین کی طرح لازم اور واجب ہو جائے گی۔ یہی ہمارے علمائے ثلاثہ کا قول ہے۔

دلیل ۱۲ ص ۲۹۳ س ۹ وقد روی ذٰلك عن جماعة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ سے باب کے اخیر تک حضرات صحابہ کرام کا عمل اور فتویٰ پیش کیا جاتا ہے۔ کہ دورِ نبوت کے بعد حضرات صحابہ کرام کا عمل اور فتویٰ بھی اسی پر جاری رہا ہے کہ اطفال پر نماز جنازہ پڑھی جائے۔ چنانچہ حضرت مصنفؒ اس ثبوت میں جن صحابہ کرام کے عمل وفتویٰ کو چار سندوں کے ساتھ نقل فرماتے ہیں۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا عمل وفتویٰ ایک سند کے ساتھ نقل کیا گیا ہے۔ کہ انہوں نے اپنے ایک نومولود بچہ کے انتقال پر نماز جنازہ ادا فرما کر لوگوں کو اُسے سنت طریقہ سے دفن کا حکم فرمایا ہے۔

صحابی ۲ حضرت جابرؓ کا فتویٰ ایک سند کے ساتھ نقل کیا گیا۔ اُن کا فتویٰ یہ ہے کہ جب بچہ کا زندہ پیدا ہونا استہلال سے معلوم ہو جائے تو اسکے مرنے پر وراثت بھی جاری ہو جائے گی۔ اور اس کی نماز بھی لازم ہو جائے گی۔

صحابی ۳ حضرت ابو ہریرہؓ کا فتویٰ دو سندوں کے ساتھ نقل کیا گیا ہے۔

پہلی سند میں ثبوت صلوٰۃ پر ان کا فتویٰ ہے۔ اور دوسری سند میں ایسے شخص پر ان کا نماز پڑھنا ثابت ہے جس نے ابھی تک کوئی گناہ نہیں کیا ہے۔ یعنی نابالغ پر نماز پڑھی ہے۔ تو ان تمام وجوہ سے صلوٰۃ علی الطفل کا بالغین کی طرح لازم ہونا واضح ہو جاتا ہے۔ اس لئے اس کو تسلیم کرنا لازم ہوگا۔

حل عبارات ص ۲۹۲ س ۱۰ نقیر یعنی لکڑی کا برتن ص ۲۹۲ س ۱۷ هنيئاله یعنی طوبیٰ لہ اس کے لئے خوشخبری ہے۔ ص ۲۹۲ س ۱۷ لم یعمل سوءًا ولم یدرکه یعنی اس نے کبھی بھی کوئی گناہ نہیں کیا اور نہ ہی گناہ نے اس کو پایا ہے۔ ص ۲۹۲ س ۱۷ عصفور من عصافیر الجنة یہ الگ جملہ ہے۔

باب المشی بین القبور بالنعال

اس باب کے تحت یہ مسئلہ پیش فرماتے ہیں کہ جوتا پہنکر قبروں کے درمیان چلنا جائز ہے یا نہیں۔ تو اس کے متعلق علامہ بدر الدین عینیؒ نے نخب الافکار قلمی ص ۲۰۶ ج ۴ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔ نیز علامہ موفق الدین بن قدامہؒ نے المغنی ص ۴۲۳ ج ۲ میں بہت اجمالی انداز سے دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام احمد بن حنبلؒ، یزید بن زریع اور اصحاب ظواہر کے نزدیک قبروں کے درمیان میں جوتا پہنکر چلنا مکروہ اور ممنوع ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذهب قوم الی هذا الحدیث الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، سفیان ثوریؒ ابراہیم نخعیؒ، محمد بن سیرینؒ، حسن بصریؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک قبروں کے درمیان میں جوتا پہنکر چلنا مکروہ نہیں ہے، بلکہ مباح اور جائز ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفهم فی ذلك آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت بشیر بن الخصاصیہؓ کی روایت ہے۔ کہ حضورؐ نے ایک شخص کو قبروں کے درمیان مقام سبت کے بنے ہوئے جوتے پہنکر چلتے ہوئے دیکھا تو فرمایا کہ تیرا ناس ہو اے سبتی جوتے والے، اُتار دو اپنے سبتی جوتے کو! اس روایت سے واضح ہوتا ہے کہ قبروں کے درمیان جوتا پہنکر چلنا ناجائز اور ممنوع ہے۔ حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی روایت کو حضرت بشیر بن الخصاصیہؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

جواب ص۲۹۲ س۱۹ فقالوا قد يجوز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم امر ذلك الرجل بخلع النعلين لا لانه كره المشي بين القبور بالنعال لكن لمعنى أخر من قذر راٰه فيها يقذر القبور الخ سے تقریبًا ساڑھے دس سطروں میں فریق اوّل کی پیش کردہ دلیل کا جواب دیا جاتا ہے۔ اور جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ نے جس شخص کو قبروں کے درمیان میں جوتا پہنکر چلنے سے ممانعت فرمائی ہے۔ وہ اس لئے نہیں تھا کہ شرعی طور پر امر ممنوع اور مکروہ ہے۔ بلکہ اس لئے جوتا اُتارنے کا حکم فرمایا تھا کہ اُن کے جوتے میں نجاست لگی ہوئی تھی۔ اور اس کے ساتھ چلنے کی وجہ سے قبروں میں نجاست منتشر ہو جانے کا خطرہ تھا، اور یہ ایسا ہے جیسا کہ حضورؐ جوتے پہنکر نماز ادا فرما رہے تھے پھر حضرت جبرئیل امین نے تشریف لاکر حکم فرمایا کہ جوتا اُتار دیں، تو حضورؐ نے نماز ہی میں جوتا اُتار دیا۔ حالانکہ یہ مکروہ اور ممنوع ہونے کی وجہ سے نہیں تھا، بلکہ اُن جوتوں میں نجاست لگنے کی وجہ سے اُتار دینے کا حکم ہوا تھا۔ تو یہاں بھی جوتوں میں نجاست لگی ہوئی ہونے کی وجہ سے حضورؐ نے اُتار دینے کا حکم فرمایا ہے۔ نیز قبرستان میں جوتا پہنکر چلنے کے جواز کی وہ حدیث شریف بھی ہے جس میں اس کا ذکر ہے کہ

دفن کرکے جانے والوں کے جوتوں کی آواز اور آہٹ میت سنتی ہے۔
اب دونوں حدیثوں میں تطبیق یوں ہوگی کہ حضرت بشیر بن الخصاصیہؓ کی روایت میں جوتے کو نجاست لگنے کی وجہ سے ممانعت کا حکم ہے۔ اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں جوتوں میں نجاست نہ ہونے کی وجہ سے جواز اور اباحت کا حکم ہے۔ لہٰذا ایسی صورت میں دونوں روایتوں پر عمل بھی ہوجائیگا اور فریق اول کا دعویٰ بھی مسترد ہوجائیگا۔

فریق ثانی کی دلیل

ص۲۹۶ س۱ وقد جاءت الآثار متواترۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد ذکرنا عنہ من صلوتہ فی نعلیہ الخ سے باب کے اخیر تک تقریباً تیس سطروں میں فریق ثانی کی طرف سے بہت روایات سے استدلال کرکے دلیل پیش کی جاتی ہے۔ کہ بے شمار روایات میں اس کا ذکر موجود ہے کہ نجاست کی وجہ سے حضورؐ نے جوتا اتار کر نماز ادا فرمائی ہے۔ اور پاک جوتے میں لوگوں کو نماز پڑھنے کی اجازت مرحمت فرمائی ہے۔ اور اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے دس صحابیوں سے چودہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔
صحابی ۱ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ جس میں اس کا ذکر ہے کہ نماز کے لئے حضورؐ نے جوتا اتار دیا تو صحابہؓ نے اپنے اپنے جوتے اتار دئے تو حضورؐ نے فرمایا کہ میں نے اس لئے اتار دیا ہے کہ حضرت جبرئیل نے مجھے بتلایا کہ میرے جوتے میں نجاست لگی ہوئی ہے اور تمہارے جوتے میں نجاست نہیں ہے اس لئے مت اتارو۔
صحابی ۲ حضرت انسؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۳ حضرت ابن مسعودؓ و ابوموسیٰ اشعریؓ کا واقعہ ایک سند کے ساتھ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کے پاس

تشریف لے گئے تو حضرت ابو موسیٰ جوتا اتار کر نماز پڑھنے لگے، تو حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ کیا آپ وادی مقدس میں اترے ہوئے ہیں۔ کہ جوتا اتارنے کا حکم تو اللہ تعالیٰ نے وادیٔ مقدس میں حضرت موسیٰ کو فرمایا تھا۔ اور یقیناً ہم لوگ حضورؐ کو جوتے اور موزے میں نماز پڑھتے ہوئے دیکھ چکے ہیں۔

صحابی ۴ حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۵ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۶ حضرت عبد اللہ بن ابی حبیبہؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۷ حضرت عبد اللہ بن عمروؓ کی روایت عمرو بن شعیبؒ کے طریق سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۸ حضرت عبد اللہ بن حریثؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۹ حضرت اوس بن ابی اوسؓ کی روایت تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۱۰ حضرت فیروز دیلمیؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔

ان تمام روایات کا حاصل یہی ہے کہ حضورؐ اور حضرات صحابۂ کرامؓ نے پاک جوتے پہنکر نماز ادا فرمائی ہے۔ تو جب پاک جوتے پہنکر نماز پڑھنا ممنوع اور مکروہ نہیں ہے تو پاک جوتے پہنکر قبروں کے درمیان چلنا بھی مکروہ اور ممنوع نہ ہوگا۔ اور یہی ہمارے علمائے ثلاثہ کا مسلک ہے۔

حلّ عبارات ص۲۹۳ س۱۸ السبتیتین یعنی صاحب النعلین السبتیتین ہے لفظ سبتؒ ایک مقام کا نام ہے۔ وہاں کے بنے ہوئے جوتے کو سبتیہ کہا جاتا ہے۔ ص۲۹۳ س۲۰ من قذر راٰہ۔ قذر بمعنی نجاست ہے۔

ص۲۹۳ س۲۴ خفق نعالھم۔ خفق بمعنی جوتے کی آواز اور آہٹ۔ ص۲۹۴ س۱۰ أبالواد المقدس طوی انت۔ ابن مسعودؓ نے حضرت ابو موسیٰؓ سے فرمایا کہ کیا آپ وادیٔ مقدس میں ہیں جس کی وجہ سے جوتا اتار کر نماز پڑھ رہے ہیں۔ طویٰ کے معنی بھی مقدس کے ہیں۔ یعنی جس کو مقدس بنایا گیا۔

ص۲۹۴ س۱۵ غیرانی ورب ھذہ الحرمۃ یعنی حرم شریف کی اس حرمت کے رب کی قسم۔ اور حضرا المقام سے مقام ابراہیم مراد ہے۔ ص۲۹۴ س۲۷ اقمت بمعنی ہیں نے قیام کیا
ص۲۹۴ س۲۷ نعلان مقابلتان یعنی نعلان قبالان یعنی تسمہ والے جوتے۔

باب الدفن باللیل

اس باب کے تحت یہ مسئلہ درپیش ہے کہ رات میں میت کو دفن کرنا جائز ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں نخب الافکار قلمی ص۳۲۴ تا ص۳۲۵ ج۴ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱: حضرت امام حسن بصریؒ، سعید بن المسیبؒ، امام قتادہؒ وغیرہ کے نزدیک، نیز امام احمد بن حنبلؒ کے ایک قول کے مطابق میت کو رات میں دفن کرنا مکروہ ہے۔ اور یہی لوگ کتاب میں فکرہ قومٌ دفن الموتیٰ فی اللیل الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲: حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، ابن شہاب زہریؒ سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، اسحٰق بن ابراہیمؒ وغیرہ کے نزدیک نیز امام احمد بن حنبلؒ کے قول راجح کے مطابق رات میں میت کو دفن کرنا بلا کراہت جائز اور درست ہے۔

حل عبارات: ص۲۹۵ س۱۸ ان قوما کانوا یسیئون اکفان موتاھم۔ اس میں اکفان کفن کی جمع ہے۔ یعنی لوگ اپنے مردوں کے کفن میں برے اور غلط طریقے اختیار کئے ہوئے تھے۔

ص۲۹۵ س۲۱ غیر طائل یعنی کفن لمبے اور پورے نہیں۔

ص۲۹۵ س۲۶ المساحی بمعنی بیلچہ اور کدال۔

ص۲۹۵ س۲۹ قائم الظھیرۃ بمعنی نصف النہار۔

دلائل

فریق اول کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع کی وہ روایات ہیں جن میں حضورؐ کا رات میں مُردوں کو دفن کرنے سے ممانعت کرنا ثابت ہے۔ اور اس مضمون کی روایات حضرت مصنفؒ نے دو صحابی سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمائی ہیں۔

صحابی ۱؎ حضرت جابرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۲؎ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان روایات کا حاصل یہ ہے کہ رات میں میت کو دفن کرنا ممنوع ہے۔ لہٰذا ان روایات کی بنا پر فریق اول کا دعویٰ ثبوت کراہت میں صحیح اور درست ہوگا۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے پانچ دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔ مگر دلیل ۱؎ کے بعد فریق اوّل کی دلیل کا جواب پیش کرتے ہیں۔ اس کے بعد بقیہ چار دلیلیں پیش کریں گے۔

دلیل ۱؎ ص ۲۹۵ س ۵ واحتجوا فی ذٰلک بما حدثنا ابوبکرۃ الخ سے تقریباً ساڑھے تین سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضورؐ از خود رات کے وقت میں قبر میں اُتر کر فرما رہے تھے تم اپنی میّت مجھے دیدو، اور مقبرہ میں روشنی بھی نظر آرہی تھی۔ اور یہ حدیث شریف رات کے وقت میں میّت کو دفن کے جواز میں بالکل واضح ہے۔ لہٰذا رات میں دفن کرنا ممنوع اور مکروہ نہ ہوگا۔

فریق اوّل کی دلیل کا جواب ص ۲۹۵ س ۱۰ وقد یجوزان یکون النھی الذی ذکرنا فی اوّل الباب الخ سے تقریباً سات سطروں میں فریق اوّل کی دلیل کا جواب پیش کیا جاتا ہے۔ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ فصل اوّل میں حضرت جابرؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی

روایات جو رات میں دفن سے ممانعت کی گئی ہے وہ اس لئے نہیں ہے کہ رات میں دفن کرنا شرعی طور پر ممنوع اور مکروہ ہے بلکہ اس لئے ہے کہ حضورؐ کا منشار یہی تھا کہ تمام مسلمانوں کی نماز جنازہ از خود پڑھا یا کریں. کیونکہ حضورؐ کی نماز میں میت کے لئے خیر و برکت اور اللہ تعالیٰ کی رحمت ہوتی ہے، جیساکہ حضرت یزید بن ثابتؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں حضورؐ نے صاف الفاظ میں ارشاد فرمایا ہے کہ جب بھی کسی مؤمن کا انتقال ہوجائے تو مجھے اس کی نماز کے لئے اطلاع کر دیا کرو۔ اس لئے کہ میری نماز میت کے لئے رحمت ہے ۔

اب ان روایات سے معلوم ہوا کہ رات میں اگر کسی کا انتقال ہو جائے اور رات ہی میں اہل خانہ میت کو دفن کر دیں گے تو حضورؐ کی نماز سے محرومی ہوجائے گی، اسلئے حضورؐ نے منع فرمایا تھا، ورنہ فی نفسہ رات میں دفن کرنا ممنوع نہیں ہے۔

فریق ثانی کی دلیل ۲ ص ۲۹۵ س ۱۷ وقد قیل انہ انما نہی عن ذلک لمعنی غیر ھذا الخ سے تقریباً ڈھائی سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضورؐ نے اس لئے رات میں دفن سے ممانعت فرمائی ہے کہ رات میں لوگ اپنی میت کو اچھی طرح کفن نہیں دے پاتے تھے۔ اور نہ ہی اچھی طرح دفن کا حق ادا کر پاتے تھے۔ اس لئے حضورؐ نے رات میں دفن سے منع فرمایا تھا۔ لہٰذا جہاں اچھی طرح کفن دفن کا فریضہ انجام دیا جا سکتا ہے وہاں پر کوئی کراہت نہیں ہوگی۔

دلیل ۳ ص ۲۹۵ س ۱۹ وقد روی عن جابر بن عبد اللہؓ نحواً من ذٰلک الخ سے تقریباً ساڑھے چار سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ رات میں دفن سے منع کرنے کی دو علتیں تھیں۔

۱ کما حقہ، کفن پہنا نہیں پاتے تھے۔ ۲ تاکہ حضورؐ کی نماز سے میت محروم نہ جائے۔ لہٰذا جہاں کہیں یہ دونوں علتیں نہ ہوں گی وہاں رات میں دفن میں

کوئی حرج نہیں ہے۔ یہی ہمارے علمائے ثلاثہ کا قول ہے۔

دلیل ۴ ص ۲۹۵ س ۲۴ وقد فعل ذلك برسول الله صلى الله عليه وسلم فدفن بالليل الخ سے تقریباً چھ سطروں میں یہ دلیل پیش کیجاتی ہے کہ خود حضورؐ کو رات ہی میں تمام صحابہ کی موجودگی میں دفن کیا گیا ہے۔ اس پر کسی نے نکیر بھی نہیں کی ہے۔ تو اس سے واضح ہوجاتا ہے کہ رات میں دفن کے جواز پر حضرات صحابہ کا اجماع ہوچکا ہے۔ لہٰذا جہاں حضورؐ نے ممانعت فرمائی ہے وہاں خاص علت کی بنا پر ممانعت فرمائی ہے۔ لہٰذا اس سے عام حکم ثابت نہ ہوگا۔ نیز حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت میں واضح کیا گیا ہے کہ حضورؐ نے صرف تین اوقات میں نماز جنازہ کی ممانعت فرمائی ہے جس میں رات شامل نہیں ہے۔ یعنی طلوعِ شمس، غروب شمس اور نصف النہار، اور حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت میں نقابر بمعنی تصلی صلوٰۃ الجنازۃ ہے۔ لہٰذا اوقاتِ ثلاثہ کے علاوہ میں سب جائز ہے۔

دلیل ۵ ص ۲۹۶ س ۱۱ وقد حدثنا روح بن الفرج الخ سے باب کے اخیر تک یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ اجلہ صحابہ کو رات میں دفن کرنا ثابت ہے۔ مثلاً حضرت فاطمہؓ کو رات کے وقت دفن کیا گیا ہے۔ حالانکہ اس وقت حضرات خلفائے راشدین میں سے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ بھی زندہ تھے۔ ان میں سے کسی نے اس پر نکیر نہیں فرمائی ہے۔ اسی طرح حضرت صدیق اکبرؓ کو بھی رات ہی میں دفن کیا گیا ہے۔ اور اس پر بھی کسی صحابی نے نکیر نہیں فرمائی ہے۔ تو اس سے واضح ہوجاتا ہے کہ رات میں دفن کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ اور یہی حضرات حنفیہ اور ائمہ اربعہ کا مسلک ہے۔

باب الجلوس علی القبور

اس باب کے تحت حضرت مصنفؒ یہ مسئلہ بیان فرماتے ہیں کہ قبروں کے اوپر بیٹھنا جائز ہے یا نہیں؟ اور قبروں پر بیٹھنا دو طرح سے ہو سکتا ہے۔

۱۔ کوئی شخص قبروں پر بیٹھکر قضائے حاجت کرتا ہے یا سوتا ہے۔ تو یہ بالاتفاق ناجائز اور ممنوع ہے۔ کسی نے بھی اس کی اجازت نہیں دی۔

۲۔ قبروں پر قضائے حاجت یا سونے کے لئے نہیں بیٹھتا ہے بلکہ اس لئے بیٹھتا ہے تاکہ اس سے صاحب قبر سے انسیت حاصل کی جائے۔ یا کچھ پڑھکر ثواب پہنچایا جائے تو جائز ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں حضرت مصنفؒ نے یہ باب باندھا ہے۔ اور اس مسئلہ کے متعلق حضرت علامہ بدر الدین عینیؒ نے مخب الافکار قلمی ص۲۳۹ ج۴ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔ اور قدرے فرق کیساتھ المغنی ص۲۲۳ ج۲ کتاب الفقہ ص۵۳۶ ج۱ میں یہی نقل فرمایا ہے۔

مذہب ۱: حضرت امام احمد بن حنبلؒ، اسحٰق بن ابراہیمؒ، حسن بصریؒ، محمد بن سیرینؒ، سعید بن جبیرؒ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک قبروں پر بیٹھنا اور ٹیک لگانا مطلقاً مکروہ اور ممنوع ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذهب قوم الی هٰذه الاثار الخ کے مصداق ہیں۔ نیز اوجز المسالک ص۴۸۲ ج۲ میں حضرات شافعیہ کا مسلک بھی یہی نقل فرمایا ہے۔

مذہب ۲: حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد ابن حسن شیبانیؒ، عبد اللہ بن وہبؒ وغیرہ کے نزدیک اگر قبروں پر قضاء حاجت اور سونے کے لئے نہیں بیٹھتا ہے بلکہ ایصالِ ثواب یا میت سے انسیت پیدا کرنے کے لئے بیٹھتا ہے تو مکروہ اور ممنوع نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفهم فی ذٰلك اٰخرون الخ کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع کی وہ تمام روایات ہیں جن میں قبروں پر بیٹھنے کی ممانعت آئی ہے۔
اور ممانعت کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے چار صحابہ سے نو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔
صحابی ۱ حضرت ابو مرثد غنویؓ سے چار سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۲ حضرت عمر بن حزمؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۳ حضرت جابرؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۴ حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان میں سے بعض روایات میں یہاں تک کہا گیا ہے کہ جو شخص قبر پر بیٹھتا ہے اس کے لئے آگ کے کوئلہ پر بیٹھکر اپنا کپڑا جلا دینا قبر پر بیٹھنے سے بہتر ہے۔ تو اس قدر وعیدوں کی وجہ سے کم از کم مکروہ کہنا لازم ہوگا۔

فریق اوّل کی دلیل کا جواب

ص ۲۹۶ س ۱۸ فقالوا المدینۃ عن ذلک لکراھۃ الجلوس علی القبر الخ سے ڈیڑھ سطر میں فریق اوّل کی دلیل کا جواب پیش کیا جاتا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ لفظ جلوس موقع ومحل کے لحاظ سے دو طریقہ سے مستعمل ہوتا ہے۔
۱ جب آبادی سے باہر جنگل وغیرہ میں بیٹھنے کے لئے مستعمل ہوتا ہے تو اس سے قضاء حاجت کے لئے بیٹھنا مراد ہوتا ہے۔
۲ جب آبادی کے اندر بیٹھنے کے لئے مستعمل ہوتا ہے تو اس سے آرام و راحت وغیرہ کے لئے بیٹھنا مراد ہوا کرتا ہے۔ اور قبرستان چونکہ آبادی سے باہر ہوا کرتا ہے اس قبرستان میں بیٹھنے سے یہاں پر قضاء حاجت کیلئے بیٹھنا مراد ہے۔ اور حضورؐ نے جن روایات میں قبروں پر بیٹھنے سے ممانعت فرمائی ہے ان میں قضاء حاجت کے لئے بیٹھنا مراد ہے۔ لہٰذا قضاء حاجت

اور سونے کے علاوہ دیگر مقاصد کے لئے بیٹھنا ممنوع اور مکروہ نہ ہوگا۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ ص۲۹۶ واحتجوا فی ذلك بما حدثنا سلیمٰن بن شعیب الخ سے تقریباً آٹھ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت زید بن ثابتؓ سے مروی ہے کہ حضورؐ نے پائخانہ اور پیشاب کرنے کے لئے قبروں پر بیٹھنے سے ممانعت فرمائی ہے۔ تو اس حدیث سے واضح ہوجاتا ہے کہ فصل اول کی روایات میں ممانعت سے کیا مراد ہے؟ کہ ان میں بھی یہی مراد ہے کہ قضائے حاجت کے لئے قبروں پر بیٹھنا ممنوع اور مکروہ ہے۔ چنانچہ آگے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں خوب وضاحت کے ساتھ موجود ہے کہ جو قبروں پر پیشاب پائخانہ کے لئے بیٹھتا ہے اس کے لئے بجائے اس کے آگ کے گرم کوئلہ پر بیٹھنا زیادہ بہتر ہے۔ لہٰذا جلوس ممنوع نہ ہوگا۔ بلکہ بعض جلوس بلاکراہت جائز اور درست ہوگا جیسا کہ اوپر جواب کے تحت واضح کیا جاچکا ہے۔

دلیل ۲ وقد روی ذٰلك عن علیؓ وابن عمرؓ الخ سے باب کے اخیر تک عمل صحابہ سے استدلال کیا جاتا ہے کہ حضرت علیؓ کے لئے ان کے آزاد کردہ غلام قبرستان میں چادر بچھادیا کرتے تھے اور حضرت علیؓ ایک قبر پر ٹیک لگاکر بیٹھتے تھے، اور اسپر کروٹ لگاکر لیٹ بھی جاتے تھے۔ نیز حضرت عبداللہ بن عمرؓ بھی قبروں پر بیٹھ جایا کرتے تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قبروں پر بیٹھنا ہر حال میں ممنوع نہیں ہے۔ بلکہ اس شکل میں ممنوع ہوسکتا ہے جسکی صراحت حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت میں ہوچکی ہے۔ اسلئے کہا جاسکتا ہے کہ میت سے انسیت پیدا کرنے، ایصال ثواب وغیرہ کیلئے قبروں پر بیٹھنا ممنوع اور مکروہ نہیں ہے یہی مضمون شامی کراچی ص۲۴۵ ج۲ میں موجود ہے۔ اور یہی ہمارے علماء ثلاثہؒ کا مسلک ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

شبیر احمد عفا اللہ عنہ ۲۳ شعبان ۱۴۱۴ھ

کِتَابُ الزَّکوٰۃ

کتابُ الزکوٰۃ میں اصل مسائل پر گفتگو کرنے سے قبل پانچ باتیں بطور تمہید پیش کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ (۱) کتابُ الصلوٰۃ و کتابُ الزکوٰۃ میں مناسبت کیا ہے؟ (۲) زکوٰۃ کی تعریف کیا ہے؟ (۳) رکن و شرائط کیا ہیں؟ (۴) زکوٰۃ کی حکمت کیا ہے؟ (۵) زکوٰۃ کا حکم کیا ہے؟

کتابُ الزکوٰۃ کی مناسبت

حضرت مصنفؒ نے کتابُ الصلوٰۃ کے مسائل سے فراغت کے بعد متصلاً کتابُ الزکوٰۃ کو ذکر فرمایا ہے۔ دونوں میں مناسبت اس طرح ہے کہ اسلام کے ارکانِ خمسہ میں سے صلوٰۃ رکنِ ثانی ہے اور زکوٰۃ رکنِ ثالث ہے۔ لہٰذا رکنِ ثانی سے فراغت کے بعد رکنِ ثالث ہی کو ذکر کرنا زیادہ مناسب ہے۔ نیز قرآنِ کریم میں جگہ جگہ صلوٰۃ کے بعد زکوٰۃ کو ذکر فرمایا ہے۔ اسی طرح حدیث شریف میں ارکانِ خمسہ کا ذکر ہے۔ اس میں بھی صلوٰۃ کے بعد زکوٰۃ ہی کو ذکر فرمایا ہے۔ اس لئے کتابُ الصلوٰۃ کے بعد کتابُ الزکوٰۃ کو ذکر کرنا مناسب معلوم ہوا۔ (مستفاد المنتخب الافکار قلمی ص ج)

۲ زکوٰۃ کی تعریف

زکوٰۃ کے معنی لغت میں نمو اور بڑھوتری کے ہیں۔ نیز پاک صاف کرنے کے معنی میں بھی آتا ہے۔ قرآنِ کریم میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: قَدْ اَفْلَحَ مَنْ تَزَکّٰی ای تطہر یعنی کامیاب ہوا وہ شخص جو گناہ سے پاک ہوا ہے۔ اور شریعت کی اصطلاح میں مالِ نصاب حولی کے چالیسویں حصّہ کو زکوٰۃ کہا جاتا ہے۔ جو غیر ہاشمی مسلمان فقیر کی ملکیت میں دینے کے لئے نکالا جاتا ہے۔ اس لئے کہ مال کے اس حصّہ کے ذریعہ سے بقیہ کو پاک کیا جاتا ہے۔

۳ رکن و شرائط اس کا رکن، زکوٰۃ کی نیت سے پورے مال کے مجموعہ میں سے مقدارِ زکوٰۃ کو نکال کر الگ کر دینا ہے۔ فقیر کو فوراً دیدے یا بعد میں بلا نیت دیتا رہے، اور اس کی ادائیگی کی شرط ایسے مالِ نصاب کا مالک ہو جانا جس پر سال گذر گیا ہو۔ اور مالک کا عاقل بالغ آزاد ہونا۔ زکوٰۃ دینے کا مقصد اس دنیا میں واجب سے سبک دوش ہونا اور آخرت میں حصولِ ثواب ہے۔

۴ زکوٰۃ کی حکمت زکوٰۃ کی حکمت بخل و معصیت کی گندگی کو دور کرنا، درجات کا بلند ہونا، تقرب الی اللہ کا حاصل ہونا، محتاجوں کی ضرورت پوری کرنا۔

۵ زکوٰۃ کا حکم زکوٰۃ اسلام کا رکنِ ثالث ہے۔ اس کی فرضیت پر تمام امت کا اجماع ہے۔ جو شخص زکوٰۃ کی فرضیت کا انکار کرے گا اس پر کفر کا حکم ثابت ہوگا۔ نیز امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ ایسا شخص واجب القتل ہے۔ اور اگر امام وقت سے خارج ہو کر زکوٰۃ ادا کرنے سے گریز کرتا ہے تو اس سے محاربت اور جنگ کا حکم ہے۔ (مستفاد النخب ج ۵ ص ۱)

بَابُ الصَّدَقَةِ عَلٰی بَنِیْ ہَاشِم

اس باب کے مسائل کو آسانی سے سمجھنے کے لئے بطور تمہید نو مسائل علی الترتیب بیان کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے (۱) صدقہ اور ہدیہ کی حقیقت (۲) بنو ہاشم اور سید کی حقیقت (۳) بنو ابی لہب اور بنو المطلب کو زکوٰۃ (۴) بنو ہاشم کو ہدیہ (۵) بنی ہاشم کی زکوٰۃ بنی ہاشم کو دینا (۶) بنی ہاشم کو نفلی صدقہ (۷) موالی بنی ہاشم کو زکوٰۃ۔ (۸) بنی ہاشم اور سادات کو زکوٰۃ اور صدقاتِ واجبہ دینا۔ (۹) بنی ہاشم اور غنی کے لئے ساعی اور عامل بن کر اجرت میں زکوٰۃ لینا۔

مسئلہ ۱ صدقہ اور ہدیہ کی حقیقت

یہاں چار چیزوں کو الگ الگ سمجھنا چاہیئے۔

(۱) ہبہ۔ ہبہ اس کو کہتے ہیں جس میں ایک شخص کا اپنی ملکیت کی چیز کو دوسرے کی ملکیت میں اس طرح دیدینا کہ اس میں واہب کا مقصد صرف موہوب لہٗ کی ملکیت میں منتقل کردینا ہو جس سے موہوب لہٗ مالکانہ تصرف کرسکے۔ اس میں ثواب کی نیت شرط نہیں ہے۔ اور نہ ہی آپس میں محبت اور تعلقات بڑھانا مقصود ہوتا ہے۔

(۲) ہدیہ اور تحفہ۔ یہ اس کو کہا جاتا ہے جس کو دینے میں جانبین میں تعلقات اور محبت بڑھانا مقصود ہو۔ ثواب کی نیت یہاں بھی شرط نہیں ہے۔

(۳) صدقہ۔ صدقہ اس کو کہا جاتا ہے جو اجر و ثواب کی نیت سے کسی محتاج کو دیا جاتا ہے۔ اس میں محتاج کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، اور نہ ہی مال میں نمو ہونا شرط ہے۔ اور نہ ہی سال گذرنا شرط ہے۔

(۴) زکوٰۃ۔ زکوٰۃ اس کو کہا جاتا ہے جو ادائے فریضہ اور حصولِ ثواب کی نیت سے غیر ہاشمی مسلمان فقیر کو دیا جاتا ہے۔ اور زکوٰۃ کے فرض ہونے کے لئے مالِ نامی میں نصاب پورا ہو کر سال گذرنا شرط ہے۔ معلوم ہوا کہ صدقہ اور زکوٰۃ میں عام و خاص مطلق کی نسبت ہے۔ لہٰذا زکوٰۃ خاص ہے اور صدقہ عام ہے۔

مسئلہ ۲ بنی ہاشم اور سید کی حقیقت

حضرت سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے جدِ امجد حضرت عبدِ مناف کے چار بیٹے تھے۔

(۱) ہاشم (۲) مطلب (۳) نوفل (۴) عبدِ شمس۔ اور ان میں سے ہاشم کی چار اولاد تھیں۔ ان میں سے تین کی والدہ الگ تھی۔ اور عبد المطلب (شیبہ) کی والدہ جن کا نام سلمیٰ تھا اُن سے صرف عبد المطلب پیدا ہوئے۔ اور ہاشم کی اولاد میں سے سب کی نسلیں منقطع ہوگئی تھیں۔ صرف عبد المطلب کی نسل باقی تھی۔ اور عبد المطلب کی بارہ اولادیں تھیں۔ اور بارہ میں سے صرف چار کی اولاد کو مستثنیٰ کرکے باقی آٹھ کی فقیر اولاد کے لئے زکوٰۃ حلال ہے۔ اور چار اولاد

جن کو مستثنیٰ کیا گیا ہے وہ حضرت عبداللہ، حضرت عباس، حضرت حارث اور ابوطالب کی اولاد ہیں۔ اور حضرت ابوطالب کے تین لڑکوں کی نسل دنیا میں جاری ہے۔ یعنی حضرت علی، حضرت عقیل، حضرت جعفر کی اولاد دُنیا میں موجود ہیں۔ اور حضرت عبداللہ سے حضورؐ پیدا ہوئے۔ اور حضورؐ کی کوئی نرینہ اولاد زندہ نہیں رہی۔ صرف مؤنث کی نسل دُنیا میں جاری ہے۔ جب بنی ھاشم کہا جائے گا تو اس سے صرف چھ افراد کی اولاد مُراد ہوسکتی ہے۔ ۱ حضورؐ ۲ حضرت عباس ۳ حضرت حارث ابن عبدالمطلب، ۴ حضرت علی ۵ حضرت عقیل ۶ حضرت جعفر اور حضورؐ کا نسب یوں بیان کیا جاتا ہے۔ محمد ابن عبداللہ بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبدمناف۔ اور عبدالمطلب کا نام شیبہ ہے۔ ان کے والد ہاشم قافلہ لیکر تجارتی سفر میں روانہ ہوئے، راستہ میں مدینۃ المنورہ میں ٹھہر گئے۔ وہاں بازار میں نہایت حسین وجمیل ایک عورت پر نگاہ پڑی تو انہوں نے لوگوں سے معلوم کیا کہ یہ عورت کسی کے نکاح میں تو نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ اُصیحہ بن جلاح کے نکاح میں تھی۔ ان سے دو لڑکے عمرو اور معبد پیدا ہوئے۔ اُصیحہ نے اس کو طلاق دیکر الگ کر رکھا تھا، تو ہاشم نے اس سے نکاح کر کے چند روز مدینہ منورہ میں قیام کیا۔ اور اس عورت کا نام سلمہ بنت عمرو تھا۔ فہم وفراست اس کے چہرہ سے ٹپکتی تھی۔ اور مختصر قیام کے دوران ہاشم سے سلمیٰ کو حمل ٹھہر گیا۔ پھر ہاشم اپنے سفر کو روانہ ہوگئے اور مقام غزہ پہونچکر ہاشم کا انتقال ہوگیا۔ اور انتقال کے وقت ان کی عمر ۲۵ سال تھی۔ اور مقام غزہ ہی میں مدفون ہوگئے۔ اور پیدا ہونے پر بچہ کا نام شیبہ رکھا گیا، بعد میں ہاشم کا بھائی مطلب مدینۃ المنورہ جاکر اپنے بھتیجے شیبہ کو اپنے پیچھے اونٹ پر سوار کر کے مکۃ المکرمہ لایا۔ جب مکۃ المکرمہ داخل ہورہے تھے اس وقت شیبہ بالکل پراگندہ حالت میں تھے، تو جب لوگوں نے معلوم کیا کہ یہ کون ہے؟ تو مطلب شرم کی وجہ سے اپنا بھتیجہ نہ کہہ سکے۔ بلکہ یہ کہدیا کہ یہ میرا غلام ہے۔ تو وہیں سے شیبہ عبدالمطلب کے نام سے مشہور ہوگئے۔

اور عبدالمطلب کی مذکورہ چاروں اولاد کی نسل کو ہاشمی کہتے ہیں اور سید صرف حضرت فاطمہ کی اولاد کو کہا جاتا ہے۔ لہٰذا ہاشمی عام ہوگا اور سید خاص ہوگا۔
(مستفاد سیرۃ المصطفیٰ ج ۱ ص ۳۲، شامی کراچی ج ۲ ص ۳۵۰، البحر الرائق ج ۲ ص ۲۴۶)

مسئلہ ۴ بنو ابی لہب اور بنو المطلب

علامہ ابن نجیم مصریؒ نے البحر الرائق ج ۲ ص ۲۴۶ اور علامہ ابن عابدین شامیؒ نے ردّ المحتار کراچی ج ۲ ص ۳۵۰ میں ایک حدیث نقل فرمائی ہے کہ حضورؐ نے ارشاد فرمایا ہے لا قرابة بيني و بين ابي لهب۔ لہٰذا اگرچہ ابولہب ہاشم کی اولاد میں سے ہیں، مگر جب بھی بنو ہاشم بولا جائے گا اس میں ابولہب اور اس کی اولاد شامل نہیں ہوگی۔ اور مطلب عبدمناف کا بیٹا ہے جو کہ ہاشم کا بھائی ہوتا ہے اس لیے بنو المطلب بنو ہاشم میں داخل نہ ہوں گے۔ لہٰذا اس تفصیل کے لحاظ سے ابولہب اور مطلب کی فقیر مسلمان اولاد کو زکوٰۃ دینا جائز ہوگا۔ کما فی الشامی کراچی ج ۲ ص ۳۵۰ (البحر الرائق ج ۲ ص ۲۴۶) اور علامہ بدر العینی نے نخب الافکار ج ۵ ص ۳ تا ۵ میں بنو المطلب کے لیے زکوٰۃ کے عدم جواز کا بھی ایک قول نقل کیا ہے۔ مگر اس کا جمہور نے اعتبار نہیں کیا۔

مسئلہ ۴ بنی ہاشم کو ھدیہ بکثرت روایات سے ثابت ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو لوگ آکر کچھ پیش کرتے تو معلوم فرمایا کرتے تھے کہ یہ ھدیہ ہے یا صدقہ؟ اگر صدقہ ہوتا تو لوگوں میں تقسیم فرمایا کرتے تھے۔ اور اگر ھدیہ ہوتا تو خود بھی تناول فرمالیا کرتے تھے۔ تو معلوم ہوا کہ بنی ہاشم اور سادات کے لیے ھدیہ بلا تردّد جائز اور حلال ہے۔

طحاوی ج ۱ ص ۳۰۰ میں گیارہ بارہ روایات اسی مضمون کی موجود ہیں۔

مسئلہ ۵ بنی ہاشم کی زکوٰۃ بنی ہاشم کو دینا

یہاں یہ مسئلہ قابلِ غور ہے کہ ہاشمی کی زکوٰۃ ہاشمی کو دینا جائز ہے یا نہیں؟

اس سلسلہ میں نخب الافکار قلمی ج۵ ص۳، شامی کراچی ج۲ ص۳۵۰، زیلعی ج۱ ص۳۰۲، طحطاوی علی المراقی ص۳۹۲، تاتارخانیہ ج۲ ص۲۷۵ میں دو قول نقل فرمائے ہیں۔

قول ۱ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا ایک قول بطریق امام ابویوسفؒ نقل کیا جاتا ہے کہ بنی ہاشم کی زکوٰۃ بنی ہاشم کو دینا جائز ہے۔

قول ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا قولِ ثانی جو امام ابویوسفؒ سے مروی ہے اس میں اس بات کا ذکر ہے کہ بنی ہاشم کی زکوٰۃ بنی ہاشم کو دینا جائز نہیں ہے۔ یہی قول راجح ہے۔ اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔ اور مالکیہؒ اور حنابلہؒ کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے۔ اور شافعیہ کا کوئی قول صراحت سے نہیں مل سکا۔

مسئلہ ۶ بنی ہاشم کو نفلی صدقہ

بنی ہاشم کے لئے نفلی صدقہ کے جواز اور عدمِ جواز کے متعلق علماء کے مختلف اقوال ملتے ہیں۔

قول ۱ کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ج۱ ص۶۲۳ میں نقل کیا گیا ہے کہ حضرات مالکیہ کے نزدیک بنی ہاشم کے لئے نفلی صدقہ بلا اختلاف جائز اور درست ہے۔

قول ۲ شامی کراچی ج۲ ص۳۵۱، مجمع الانہر ج۱ ص۲۲۴، عالمگیری ج۱ ص۱۸۹، البحر الرائق ج۲ ص۲۴۶ میں حنفیہ کا اجماع نقل کیا گیا ہے کہ نفلی صدقہ بنی ہاشم کے لئے حلال اور جائز ہے۔ البتہ ان کتابوں میں ایک ضعیف قول عدمِ جواز کا بھی ملتا ہے۔ جس کو جمہور نے نہیں لیا ہے۔ اور عدمِ جواز کے قول کو علامہ عینیؒ نے نخب الافکار قلمی ج۵ ص۵ میں امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کی طرف منسوب کیا ہے، اور حضرت امام طحاویؒ نے طحاوی شریف ج۱ ص۳۰۱ میں امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ تینوں کی طرف منسوب کیا ہے۔ مگر حنفیہ کا فتویٰ بنی ہاشم کے لئے نفلی صدقہ کے جواز پر ہے۔

قول ۳ نخب الافکار قلمی ج۵ ص۴ میں حضرت امام شافعیؒ کے تین اقوال نقل

کئے گئے ہیں۔ (۱) ان کا قول راجح :۔ حضورؐ پر حرام اور آلِ رسولؐ پر حرام نہیں ہے۔ (۲) حضورؐ پر اور تمام بنی ہاشم پر حرام ہے۔ (۳) تمام بنی ہاشم کے لئے حلال ہے۔ اور حضورؐ کے لئے بھی حلال ہے۔ اور بذل المجہود مصری ص۱۹۵ ج۸ اور ہندی ص۵ ج۳ میں حضرت امام احمد بن حنبل کا ایک قول بھی جواز کا نقل فرمایا ہے۔ مگر امام احمد بن حنبل کے اصل مسلک سے متعلق کوئی واضح عبارت نہیں مل سکی۔

مسئلہ ۷ موالی بنی ہاشم کے لئے زکوٰۃ

موالی بنی ہاشم کے لئے زکوٰۃ اور صدقاتِ واجبہ کے جواز اور عدمِ جواز کے متعلق دو قول ملتے ہیں۔

قول ۱ المنتخب الافکار قلمی ص۵ ج۵ الدر المختار کراچی ص۳۵ ج۲ مجمع الانہر ص۲۲۴ ج۱ میں نقل کیا گیا ہے کہ حضرات حنفیہ اہل کوفہ اور بعض مالکیہ حضرات حنابلہ کے نزدیک بنی ہاشم کے آزاد کردہ غلاموں کے لئے زکوٰۃ اور صدقاتِ واجبہ ناجائز اور حرام ہیں۔ اس لئے کہ ”مولی القوم منہم“ کے اصول سے موالی بنی ہاشم بھی انہیں کے حکم میں ہوں گے۔ ان کی دلیل طحاوی شریف ص۲۹۹ ج۱ میں حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی روایت ہے۔

قول ۲ نیل الاوطار ص۵۹ ج۴ میں حضرت امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق بنی ہاشم کے آزاد کردہ غلاموں کے لئے زکوٰۃ اور صدقاتِ واجبہ جائز اور حلال لکھا ہے۔ اس لئے کہ بنی ہاشم کے لئے ان کی شرافت اور بلندی کی وجہ سے زکوٰۃ اور صدقۂ واجبہ حرام ہے۔ اور ان کے موالی کو شرافت و بلندی کا وہ مقام حاصل نہیں ہے۔

مسئلہ ۸ بنی ہاشم کے لئے زکوٰۃ اور صدقاتِ واجبہ اور حل کتاب

بنی ہاشم اور سید کے لئے زکوٰۃ اور صدقاتِ واجبہ حلال اور جائز ہیں یا نہیں؟

تو حضرت مصنفؒ نے اسی مسئلہ کی وضاحت کے لئے یہ باب قائم فرمایا ہے۔ اور یہ مسئلہ بہت زیادہ اہمیت کا حامل ہے چنانچہ اس کے متعلق فقہاء و محدثین کے دو قول ملتے ہیں۔

قول ۱ المنتخب الافکار قلمی ۲۳ تا ۵ میں نقل فرمایا ہے کہ مالکیہ میں سے امام ابوبکر ابہری، شافعیہ میں سے امام ابوسعید اصطخری، حنابلہ میں سے ابوالبقاء کے نزدیک نیز شامی کراچی ۳۵/۲، طحاوی شریف ۳۰۱/۱، البحرالرائق ۲۴۷/۲ میں ابوعصمہ کے طریق سے نقل فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہ کی ایک روایت کے مطابق ہاشمی اور سید کے لئے بیت المال کے خمس کا سلسلہ ختم ہوجانے کے بعد زکوٰۃ اور صدقات واجبہ جائز اور حلال ہیں۔ اور نیل الاوطار ۵/۴، معارف السنن ۲۶۶/۵ میں بھی قریب قریب یہی نقل فرمایا ہے۔ اور یہی لوگ طحاوی شریف میں فذھب قوم الی ھذا الحدیث الخ کے مصداق ہیں۔

قول ۲ حضرت امام ابوحنیفہ کی روایت مشہورہ میں اور امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام سفیان ثوریؒ، امام ابراہیم نخعیؒ اور جمہور فقہاء اور محدثین کے نزدیک ہاشمی اور سید کے لئے زکوٰۃ اور صدقات واجبہ ناجائز اور حرام ہیں۔ المنتخب ۵/۵ اور علامہ موفق الدین بن قدامہؒ نے المغنی ۲۷۴/۲ میں نقل فرمایا ہے کہ حرمت اور عدم جواز میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کہ جو مالدار اور غنی کے لئے ناجائز ہے وہی بنی ہاشم اور سید کے لئے بھی ناجائز اور حرام ہے۔ اور جو مالدار کیلئے جائز ہے وہی ان کے لئے بھی جائز ہے۔ اور حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ کا اصل مسلک اور فتویٰ بھی عدم جواز اور حرمت پر ہے۔ اگرچہ خمس بیت المال کا سلسلہ ختم ہوچکا ہے۔ کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۶۲۱/۱ تا ۶۲۶۔ اور یہی لوگ طحاوی میں وخالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

حلِّ عبارات اور دلائل

اب مسئلہ ۵ کے دلائل کے لئے طحاوی شریف کے اندر تقریباً ساڑھے چار صفحات کی عبارت کے تحت فریقین کے دلائل کو اس ترتیب سے بیان کریں گے کہ اولاً پیچیدہ عبارات کا حل، ثانیاً فریق اوّل کی دلیل اور اس کا جواب، ثالثاً فریق ثانی کی طرف سے ایک دلیل اور ایک اشکال اور اس کا جواب، رابعاً دوسری دلیل اور دو اشکال وجواب، خامساً تیسری دلیل اور ایک اشکال وجواب پیش کرکے باب ختم کریں گے۔

اولاً حلِّ عبارات

ص ۲۹۷ س ۱۴ عیر المدینۃ یعنی مدینہ کا قافلہ ص ۲۹۷ س ۱۵ اواق یہ اوقیہ کی جمع ہے۔ اور ایک اوقیہ کا وزن چالیس درہم کا ہوتا ہے۔ تفصیل ایضاح النوادر ص ۱۹ ج ۲ میں دیکھئے۔ ص ۲۹۹ س ۲۰ نفاسۃ علینا یعنی حسدًا علینا ص ۲۹۹ س ۲۲ اخرجا ماتصرران ای اظہرا ما تجمعانہ فی صدورکما۔ یعنی جو بات تم نے اپنے دل میں رکھی ہے اس کو ظاہر کردو۔ ص ۲۹۹ س ۲۳ تواکلنا یعنی ایک کا دوسرے کو بات کرنے کا اختیار دینا۔ ص ۲۹۹ س ۲۴ قد بلغنا النکاح یعنی ہم بالغ ہوکر نکاح کے لائق ہوگئے۔ ص ۲۹۹ س ۲۵ تلمع یعنی آنکھوں سے اشارہ کرنا۔ ص ۲۹۹ س ۲۶ ادعوا محمیۃ الخ سے تقریباً پونے تین سطر کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ محمیۃ ایک صحابی کا نام ہے جن کو حضورؐ نے خمس مال کے امور میں مامور فرمایا تھا اور حضورؐ حضرت محمیہ بن جزء بن عبدیغوث اور نوفل ابن الحارث ابن عبدالمطلب کو بلوایا۔ اور حضرت محمیہ سے فرمایا کہ تم اپنی لڑکی کا نکاح فضل بن عباسؓ کے ساتھ کردو۔ تو انہوں نے فضل بن عباس کے ساتھ اپنی لڑکی کا نکاح کردیا۔ اور نوفل بن الحارث سے کہا کہ تم اپنی لڑکی کا نکاح عبدالمطلب بن ربیعۃ بن الحارث کے ساتھ کردو۔ چنانچہ انہوں نے تعمیل حکم میں اپنی لڑکی کا نکاح عبدالمطلب بن ربیعۃؓ کے ساتھ کردیا۔ اور حضرت محمیہ ابن جزءؓ سے فرمایا کہ تم ان دونوں جوانوں کی بیویوں کا مہر خمسِ مال میں سے

ادا کر دو۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا اس حدیث کو علامہ ابن الاثیر جزریؒ نے اُسد الغابہ جلد ۴ ص ۱۴۳ میں واضح الفاظ میں نقل فرمایا ہے۔ صنہ ۳۰ س ۱۸ یتعفرای یتمرغ یعنی بچہ کا اپنے ہاتھ پیر سے گھسٹتا ہوا چلنا۔ صنہ ۳۰ س ۲۹ یترفق بمعنی نرمی سے کام لینا۔

ثانیاً فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت عبد اللہ ابن عباس کی روایت ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مدینۃ المنورہ میں تجارتی قافلہ آیا ہوا تھا تو حضورؐ نے کچھ سامان قافلہ والوں سے خرید کر پھر اس کو چند اُوقیہ منافع لیکر فروخت کر دیا۔ پھر منافع اور رأس المال سب کچھ بنی عبد المطلب کے محتاجوں پر صدقہ کر دیا، اور فرمایا کہ میں آئندہ پھر کوئی چیز بھی نہیں خریدوں گا اور اس کا ثمن بھی میرے پاس نہیں ہوگا۔ اس میں حضورؐ کا بنی ہاشم پر صدقہ کرنا واضح طور سے پایا گیا ہے۔ لہٰذا بنی ہاشم کے لئے صدقہ جائز ہوگا۔

جواب صنہ ۲۹ س ۱۱ ولیس علی اھل ھٰذہ المقالۃ عندنا حجۃ فی الحدیث الاول الخ سے تقریباً ساڑھے سات سطروں میں فریق اوّل کی دلیل کا جواب پیش کیا جاتا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ صدقہ کی دو قسمیں ہیں۔

قسم ۱ صدقاتِ واجبہ، کفارات، زکوٰۃ وغیرہ۔ یہ چیزیں مالداروں پر حرام ہیں۔ اور جو اشیاء مالداروں پر حرام ہیں وہ بنی ہاشم پر بھی حرام ہوتی ہیں۔ لہٰذا مذکورہ اشیاء بنی ہاشم پر حرام ہوں گی۔

قسم ۲ ھدیہ اور ہبہ وغیرہ اور یہ چیزیں مالداروں پر حرام نہیں ہیں لہٰذا بنی ہاشم پر بھی یہ چیزیں حرام نہیں ہوں گی۔

اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی عبد المطلب کے محتاجوں اور بیواؤں کو جو صدقہ فرمایا تھا وہ از قبیلِ صدقاتِ واجبہ اور قسم اوّل میں سے نہیں تھا بلکہ قسمِ ثانی یعنی ھدیہ اور ہبہ کے قبیل سے تھا۔ جو کہ بنی ہاشم اور مالدار سب کے لئے بلا تردد حلال اور جائز ہے۔ اور کبھی کبھی ہبہ کو بھی صدقہ کے لفظ سے تعبیر کیا

جاتا ہے۔ اور یہاں پر ایسا کیا گیا ہے۔

ثالثاً فریقِ ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے تین دلیلیں پیش کریں گے۔

دلیل ۱ ص۲۹۷ س۲۶ لانہ قد روی عن ابن عباسؓ الخ سے تقریباً آٹھ سطروں میں فریقِ ثانی کی دلیل ۱ پیش کی جاتی ہے۔ اور دلیل کا ما حصل یہ ہے کہ حضورؐ نے بنی ہاشم کو اس بات کے لئے خاص کر لیا ہے کہ صدقہ کا مال نہ کھائیں اور اس مضمون کی روایت کو حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور فصلِ اوّل کی روایت بھی حضرت ابن عباسؓ کی ہے۔ لہٰذا ایک راوی سے دو قسم کی متضاد روایتیں ثابت ہوئیں۔ اور دونوں قسم کی روایات میں تطبیق کی دو ہی شکلیں ہو سکتی ہیں۔

شکل ۱ فصلِ اوّل کی روایت ہبہ اور ھدیہ پر محمول ہوگی۔ اور فصلِ ثانی کی روایت زکوٰۃ اور صدقۂ واجبہ پر محمول ہے۔

شکل ۲ فصلِ اوّل کی روایت دورِ نبوّت کی ہے۔ اور فصلِ ثانی کی روایت دورِ نبوّت کے بعد کی ہے۔ لہٰذا پہلی والی روایت بعد والی روایت سے منسوخ ہو جائے گی۔ اور بعد والی روایت ناسخ ہوگی۔ اس لئے فصلِ اوّل کی روایت سے استدلال درست نہ ہوگا۔ کیونکہ فصلِ اوّل کی روایت کا حکم باقی رہتے ہوئے فصلِ ثانی کی روایت بیان کرنا ممکن ہی نہیں ہو سکتا۔

اشکال ص۲۹۸ س۵ فان احتج محتجٌ فی اباحۃ الصدقۃ علیہم الخ سے تقریباً اٹھائیس سطروں میں اشکال پیش کیا جاتا ہے۔ اور اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ حضورؐ نے بنی ھاشم اور اولادِ رسولؐ پر باغِ فدک اور خیبر کے مالِ غنیمت کے خمس وغیرہ سے صدقہ فرمایا ہے، جس کا کوئی انکار نہیں کر سکتا ہے۔ اور حضرت مصنفؒ نے اشکال کو واضح کرنے کے لئے تین صحابہ کی روایات کو

چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱؎ حضرت عائشہؓ کی روایت کو دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔
ان کی روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضرت فاطمہؓ نے حضرت ابوبکر صدیقؓ سے سوال کیا کہ مدینۃ المنورہ اور فدک اور خیبر کے خمس جو حضورؐ کے صدقہ میں سے ہیں وہ میراث میں حضرت فاطمہؓ کو دیدیں تو حضرت صدیق اکبرؓ نے فرمایا کہ خود حضورؐ کا ارشاد ہے اِنَّا لَانُورِثُ مَا تَرَکْنَا صَدَقَۃٌ کہ ہم وارث نہیں بناتے ہیں اور جو کچھ ہم چھوڑتے ہیں وہ صدقہ ہے۔ اور آلِ محمدؐ اس کے مالک نہیں ہو سکتے۔ بلکہ ضرورت کے مطابق اس میں سے کھا سکتے ہیں۔ اور حضرت صدیق اکبرؓ نے کہا کہ میں وہی کروں گا جو حضورؐ نے کیا ہے۔ اس کے خلاف ہرگز نہیں کروں گا کہ مذکورہ صدقات کا مالک نہیں بناؤں گا۔ ہاں البتہ اس میں سے ضرورت کے مطابق کھانے کو دے سکتا ہوں۔

صحابی ۲؎ حضرت مالک بن اوسؓ کی روایت کو تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے جس میں حضرت عباسؓ اور حضرت علیؓ کا حضرت عمرؓ کی خدمت میں مقدمہ پیش کرنے کا واقعہ ہے۔ اس کا حاصل بھی وہی ہے جو حضرت عائشہؓ کی روایت میں گذر چکا ہے۔

صحابی ۳؎ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کو ایک سند کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔
اس کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ دراہم و دینار اور دُنیاوی مال و دولت میری وراثت میں تقسیم نہیں ہوں گے۔ اور جو کچھ میں اپنے اہل و عیال اور خدمتگار کے خرچ و اخراجات کے بعد چھوڑوں گا وہ سب عام مسلمانوں کے لئے صدقہ ہے اور میرے اہل و عیال اس میں سے کھا سکتے ہیں۔ خرچ کرنے میں وارث بن کر مالک نہیں ہو سکتے۔

اَب ان تمام روایات سے واضح ہو جاتا ہے کہ حضورؐ اور حضرت فاطمہؓ سمیت تمام آلِ رسولؐ نے مذکورہ صدقات میں سے حضورؐ کی زندگی میں کھایا ہے۔ لہٰذا اس سے بنی ہاشم کے لئے ہر قسم کے صدقات کا جواز ثابت ہو گا۔

جواب ص۲۹۹ س۱۴ فالحجۃ علیھم فی ذٰلک ان تلک الصدقۃ کصدقات الاوقاف الخ سے تقریباً تین سطر کے اندر مذکورہ طویل اشکال کا جواب پیش کیا جاتا ہے۔ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ اشکال میں ذکر کردہ صدقات کا حکم اوقاف کے صدقات کی طرح ہے۔ یعنی جس طرح وقف علی الاولاد کی مالک اولاد نہیں بن سکتی مگر اس کی آمدنی میں سے کھا سکتی ہے، چاہے اولاد مالدار ہو یا فقیر ہر ایک کے لئے وقف علی الاولاد کی آمدنی حلال ہے، اسی طرح مذکورہ صدقات کا حکم بھی ہے کہ بنی ھاشم ان کے مالک نہیں بن سکتے۔ مگر آمدنی میں شریک ہو کر کھا سکتے ہیں۔ اور وقف علی الاولاد کی آمدنی صدقاتِ واجبہ کے حکم میں نہیں ہوتی بلکہ ہبہ کے حکم میں ہوتی ہے۔ جو سب کے لئے حلال ہے۔ لہٰذا اشکال باقی نہیں رہیگا۔

رابعاً۔ فریقِ ثانی کی دلیل ۲

ص۲۹۹ س۱۸ ثم قد جاءت بعد ھذہ الاثار عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ سے تقریباً بائیس ۲۲ سطروں میں فریقِ ثانی کی طرف سے دوسری دلیل پیش کی جاتی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بنی ہاشم کے لئے صدقہ اور زکوٰۃ کی حرمت پر متواتر روایات مروی ہیں۔ ان میں سے تین صحابہ کرامؓ کی روایات چار سندوں کے ساتھ نقل کی جاتی ہیں۔

صحابی ۱ حضرت حسنؓ کی روایت دو سندوں کے ساتھ نقل کی جاتی ہے۔

——— کہ حضرت حسنؓ فرماتے ہیں کہ صدقہ کی کھجوروں میں سے ایک کھجور لیکر میں نے منہ میں ڈال لی، تو حضورؐ نے مع لعاب کے میرے منہ سے نکال کر کھجوروں میں ڈال دی اور فرمایا کہ آلِ محمدؐ کے لئے صدقہ حلال نہیں ہے۔

صحابی ۲ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ نقل کی گئی ہے۔

——— اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ارقم بن ارقم الزہریؓ کو صدقات پر عامل بنایا گیا تو انہوں نے حضورؐ کے آزاد کردہ غلام حضرت ابورافع سے درخواست کی

کہ آپ بھی میرے ساتھ چلیں، تو حضرت ابو رافعؓ نے حضورؐ سے اس کا سوال کیا، تو حضورؐ نے فرمایا کہ صدقہ محمد اور آلِ محمد پر حرام ہے۔ اور کسی قوم کا آزاد کردہ غلام بھی اسی قوم کے حکم میں ہوتا ہے۔ یہ حدیث شریف ماقبل میں بیان کردہ مسئلہ کے میں موالیِ بنی ھاشم کے لئے صدقاتِ واجبہ کی حرمت کے قائلین کے لئے مستدل ہے۔

صحابی ۲ حضرت عبدالمطلب بن ربیعہ بن الحارث کی روایت ایک سند کیساتھ نقل کی جاتی ہے۔ روایت کافی لمبی ہے۔ اس کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت ربیعہ بن الحارث نے اپنے بیٹے عبدالمطلب کو اور حضرت عباسؓ نے حضرت فضل بن عباس کو صدقات پر عامل بن کر کام کرکے اُجرت حاصل کرنے کے لئے حضورؐ کی خدمت میں بھیجنے کا ارادہ کیا تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ حضورؐ ایسا نہیں کریں گے۔ تو ان دونوں نے کہا کہ ہم پر حسد کرکے علیؓ ایسا کہہ رہے ہیں اور حضرت علیؓ سے کہا کہ تم کو تو حضور کا داماد ہونا حاصل ہے۔ ہم تم پر اس میں حسد نہیں کرسکتے، تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ میں ابوالحسن ہوں، یعنی ابوالحسن کسی پر حسد نہیں کرسکتا۔ تمہاری مرضی بھیج کر دیکھ لو۔ تو ان دونوں کے حضور کی خدمت میں پہنچنے پر حضورؐ نے فرمایا انّ الصدقۃ لا تنبغی لآلِ محمدٍ انما ھی اوساخ الناس۔ الحدیث۔ یہ فرما کر ان دونوں کا نکاح کروادیا۔ جس کی وضاحت ماقبل میں حلِ عبارات کے تحت گذر چکی ہے۔ کہ حضرت محمیہ بن جزء بن عبدیغوث نے مالِ غنیمت کے خمس میں سے حضورؐ کے حکم سے فضل بن عباسؓ اور عبدالمطلب ابن ربیعہ کی بیوی کا مہر ادا کردیا ہے۔ لہٰذا ان تمام روایات کا حاصل یہی نکلتا ہے کہ بنی ھاشم کے لئے زکوٰۃ وصدقہ واجبہ کسی بھی طرح سے حلال نہیں ہے۔ کیونکہ اوساخ الناس کی علت ایک ایسی علت ہے جو مالِ زکوٰۃ وصدقہ سے کبھی بھی منفک نہیں ہوسکتی ہے۔

اشکالات:۔ مذکورہ دلیل پر علی الترتیب دو اشکال اور ساتھ ساتھ

ان اشکالات کے جوابات بھی پیش کئے جاتے ہیں۔

اشکال ۲ ص ۲۹۹ س ۱۸ فان قال قائل فقد اصدق عنہما من الخمس الخ سے آدھی سطر کی عبارت سے یہ اشکال کیا جاتا ہے کہ حضرت محمیہ بن جزء ابن عبدالغوث نے حضرت فضل بن عباسؓ اور حضرت عبدالمطلب بن ربیعہ کی بیویوں کا مہر خمس میں سے ادا فرمایا ہے۔ اور خمس کا حکم بھی تو صدقات کے حکم میں ہے اس سے تو صدقات سے فائدہ اٹھانا لازم آجاتا ہے۔

جواب ص ۲۹۹ س ۱۸ قیل لہ قد یجوز ان یکون ذلک من سہم ذوی القربیٰ الذی فی الخمس الخ سے تقریباً انتالیس ۳۹ سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب پیش کیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت محمیہؓ نے حضورؐ کے حکم سے حضرت فضل بن عباسؓ اور عبدالمطلب بن ربیعہ کی طرف سے ان کی بیویوں کا جو مہر خمس بیت المال میں سے ادا فرمایا ہے وہ درحقیقت خمس میں سے ذوی القربیٰ کا جو حصہ مقرر ہوتا ہے وہ انہوں نے ادا فرمایا ہے۔ اور یہ دونوں حضرات بھی منجملہ ذوی القربیٰ میں سے ہیں۔ اور خمس بیت المال صدقات محرمہ سے خارج ہے۔ اور صدقات واجبہ اوساخ الناس میں سے ہیں۔ اور خمس اوساخ الناس میں سے نہیں ہے۔ بلکہ خمس از قبیل ہبہ اور ھدیہ ہے۔ اور ہبہ اور ھدیہ حضورؐ اور حضورؐ کے خاندان کے لئے حلال ہے۔ اس لئے اشکال درست نہ ہوگا۔ اور حضرت مصنفؒ نے اس جواب کی تائید کے لئے نو ۹ صحابہ کرام کی روایات کو چودہ ۱۴ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت سلمان فارسی کی روایت کو دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے کہ حضرت سلمان فارسیؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضورؐ کی خدمت میں صدقہ پیش کیا تو حضورؐ نے اس کو واپس کر دیا اور جب ھدیہ پیش کیا تو قبول فرمالیا۔ ان کی دوسری روایت اگرچہ طویل ہے مگر ماحصل دونوں کا ایک ہی ہے۔

صحابی ۲ حضرت ابورافعؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ نقل فرمائی ہے۔ اس میں یہی ارشاد ہے کہ آلِ محمد کے لئے صدقہ حلال نہیں ہے۔ اور آزاد کردہ غلام مالک کی قوم میں داخل ہوا کرتا ہے۔

صحابی ۳ حضرت ام کلثوم بنت علی عن ہرمز کے طریق سے ایک سند کے ساتھ نقل کیا ہے۔ اس کا ماحصل بھی وہی ہے جو ابورافع کی روایت میں گذرچکا ہے۔

صحابی ۴ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت دوسندوں کے ساتھ جو غیرمرتب ہیں ایک میں حضرت حسنؓ کے منہ سے کھجور نکالنے کا واقعہ ہے۔ دوسری میں خود حضورؐ کا واقعہ ہے کہ حضورؐ نے اپنے فراش پر ایک کھجور پاکر اٹھالی تاکہ تناول فرمائیں مگر صدقہ کے خطرہ سے رکھدیا اور تناول نہیں فرمایا۔

صحابی ۵ حضرت بہز بن حکیمؒ کی روایت دوسندوں کے ساتھ نقل فرمائی ہے۔ دونوں کا حاصل یہی ہے کہ جب کوئی شخص کوئی چیز لیکر آتا تو معلوم فرماتے کہ ھدیہ ہے یا صدقہ۔ اگر ھدیہ ہوتا تو قبول فرماتے اور اگر صدقہ ہوتا تو مسترد فرماتے۔

صحابی ۶ حضرت انسؓ کی روایت دوسندوں کے ساتھ نقل فرمائی ہے۔ اس کا حاصل بھی وہی ہے جو اُوپر کی روایات میں گذرچکا ہے۔

صحابی ۷ حضرت ابوعمیرؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ نقل فرمائی ہے اس کا حاصل بھی وہی ہے جو اُوپر کی روایات میں گذرچکا ہے۔ نیز اس میں حضرت حسنؓ کے منہ سے کھجور نکالنے کا ذکر بھی ہے۔

صحابی ۸ حضرت ابولیلیٰؓ کی روایت دوسندوں کے ساتھ منقول ہے۔ اس کا حاصل بھی وہی ہے جو اُوپر گذرچکا ہے۔

صحابی ۹ حضرت بریدہؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ منقول ہے۔ اس میں حضرت سلمان فارسیؓ کے ھدیہ پیش کرنے کا واقعہ ہے۔

جس میں ھدیہ قبول کرنے اور صدقہ کو مسترد کرنے کا ذکر ہے۔ اب ان تمام روایات پر غور کیا جائے تو صاف واضح ہوجاتا ہے کہ بنی ھاشم کے لئے صدقہ

حلال نہیں ہے۔ اور مذکورہ روایات میں سے کوئی روایت منسوخ بھی نہیں ہے۔ لہٰذا خمس کا حلال ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ خمس از قبیل صدقہ نہیں ہے۔ بلکہ از قبیلِ ہبہ اور ھدیہ ہے۔

اشکال ۲ ص ۱۰ فان قال قائل تلك الصدقة انما هي الزكوٰة خاصة الخ سے تقریباً ایک سطر میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ جس صدقہ کو بنی ھاشم کے لئے حرام قرار دیا ہے اس سے صرف زکوٰۃ مراد ہے۔ زکوٰۃ کے علاوہ دیگر صدقۂ واجبہ اس میں داخل نہیں ہے۔ لہٰذا زکوٰۃ کے علاوہ صدقات واجبہ بنی ھاشم کے لئے حلال ہونا چاہیئے۔

جواب ص ۱۱ قیل لهٗ فی هٰذهِ الآثار ما قد دفع ما ذهبتَ الیهِ الخ سے تقریباً چھ سطروں میں اشکال کا جواب پیش کیا جاتا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ روایات میں ان باتوں کا جواب و دفعیہ موجود ہے جن کو آپ ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ جیسا کہ حضرت بہز بن حکیمؒ کی روایت میں صاف لفظوں میں موجود ہے۔ کہ جب کوئی چیز لائی جاتی تو حضور یہ معلوم فرماتے کہ یہ صدقہ ہے یا ھدیہ؟ اگر صدقہ کہا جاتا ہے تو صحابۂ کرامؓ سے فرماتے کہ تم لوگ کھالو۔ اور صدقہ لانے والے مسئول سے صرف اتنا معلوم کرتے تھے کہ صدقہ ہے یا ھدیہ؟ اور صدقہ کے بعد پھر زکوٰۃ ہے یا غیر زکوٰۃ کا سوال نہیں فرماتے تھے۔

اسی طرح حضرت سلمان فارسیؓ کی روایت سے بھی معلوم ہوتا ہے۔ نیز حضرت سلمان فارسیؓ کی روایت میں نفلی صدقہ معلوم ہوتا ہے جس کو حضور نے مسترد فرمایا ہے۔ معلوم ہوا کہ ہر قسم کا صدقہ حضورؐ اور حضورؐ کے خاندان کیلئے جائز نہیں ہے۔ چاہے زکوٰۃ ہو یا صدقۂ فطر اور کفارات وغیرہ سب کا حکم یکساں ہے۔

اور حضرت سلمان فارسیؓ کی یہ روایت ان لوگوں کے لئے بھی مستدل ہے جو نفلی صدقہ کو بھی ممنوع اور ناجائز ثابت کرتے ہیں۔ لہٰذا اب یہ اشکال باقی نہیں رہے گا۔

خامساً۔ دلیل نمبر۲ نظر طحاوی ص۳۰۱ س۱۴ والنظر ایضاً یدل علی استواء حکم الفرائض والتطوع فی ذلک الخ

سے تقریباً سات سطروں میں امام طحاویؒ نظر قائم کر کے عقلی دلیل پیش کرتے ہیں۔ کہ اوپر حضرت سلمان فارسیؓ وغیرہ کی روایات سے واضح ہوتا ہے کہ صدقاتِ مفروضہ اور صدقاتِ نافلہ دونوں کا حکم یکساں ہے۔ اور جس طرح مالدار اور ھاشمی کے لئے صدقاتِ مفروضہ حرام ہیں اسی طرح صدقاتِ نافلہ بھی ان کے لئے حرام ہوجائیں گے۔ مگر امام طحاوی کی یہ نظر ان لوگوں کے لئے مستدل بن سکتی ہے جن کے یہاں ہاشمی اور مالدار کے لئے صدقاتِ نافلہ بھی حرام ہیں۔ حضرت امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ یہی امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ کا قول ہے۔ مگر حضرت امام طحاوی کی یہ بات ہماری سمجھ سے بالاتر ہے۔ اس لئے کہ جمہور فقہاء احناف نے ہاشمی، اور غنی کے لئے نفلی صدقہ کو حلال اور جائز نقل فرمایا ہے جس کی ہم نے ماقبل میں مسئلہ نمبر۶ کے تحت وضاحت کردی ہے۔

نیز امام طحاویؒ نے نقل فرمایا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا ایک قول یہ بھی ہے کہ خمس بیت المال ختم ہوجانے کے بعد ہاشمی کے لئے ہر قسم کا صدقہ حلال ہے۔ اس قول کو بھی جمہور نے تسلیم نہیں کیا ہے۔ اس لئے کہ اوساخ الناس کی علت صدقاتِ واجبہ سے کبھی منفک نہیں ہوسکتی۔ نیز بروایت امام ابویوسفؒ صدقاتِ واجبہ کی حرمت کا جو قول مشہور ہے امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں۔ اور حنفیہ کا فتویٰ بھی اسی پر ہے۔

اشکال ص۳۰۱ س۱۵ فان قال قائل افتکرھھا علی موالیھم الخ کی آدھی سطر کی عبارت سے یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ کیا بنی ھاشم کے آزاد کردہ غلاموں پر صدقاتِ واجبہ حرام ہیں۔؟

جواب ص۳۰۱ س۱۵ قلت نعم لحدیث ابی رافع الخ سے تقریباً ایک سطر کی عبارت سے جواب دیا جاتا ہے کہ ابھی ماقبل میں حضرت ابورافعؓ

کی روایت سے وضاحت کی جا چکی ہے کہ حضورؐ نے وانّ موالی القومِ من انفسہم کے الفاظ سے بنی ہاشم کے آزاد کردہ غلاموں کے لئے صدقاتِ واجبہ کو حرام قرار دیا ہے۔ نیز امام ابویوسفؒ کی کتاب الاملاء میں نقل کیا گیا ہے کہ عدمِ جواز پر حنفیہ میں سے کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔

مسئلہ ۹ بنی ہاشم کیلئے عامل بن کر اُجرت میں زکوٰۃ لینا

ص۳۰۱ س۲۷ فان قال قائل افتکرہ للھاشمی ان یعمل علی الصدقۃ الخ سے باب کے اخیر تک اشکال وجواب کی شکل میں یہ مسئلہ پیش کرتے ہیں کہ بنی ہاشم کے لئے صدقات کے وصول کرنے پر عامل بن کر اُجرت میں زکوٰۃ وصدقہ حاصل کرنا جائز ہے یا نہیں۔؟

تو حضرت امام طحاویؒ ص۳۰۱ س۲۲ میں قلتُ لا کے ایک لفظ سے جواب دیتے ہیں کہ عامل بن کر اُجرت میں صدقاتِ واجبہ حاصل کرنا بلا کراہت جائز اور حلال ہے۔ کہ جس طرح مالداروں کے لئے حلال ہے اسی طرح ہاشمی کے لئے بھی حلال ہے۔

اَب اس کے بعد حضرت امام طحاویؒ اس مسئلہ کو اس طریقے سے واضح فرماتے ہیں کہ اوّلاً ایک اشکال نقل کرکے اس کے دو جواب دیں گے۔ اس کے بعد ائمہ مذاہب کا اختلاف نقل کرکے مختلف روایات سے استدلال کرکے جواز کے قائلین کے قول کو ترجیح دیں گے۔ مگر حنفیہ کا فتویٰ عدمِ جواز پر ہے (درمختار کراچی ص۳۰۹ ج۲ ص۳۳۹ ج۲)

اشکال ص۳۰۱ س۲۷ فان قال ولم وفی حدیث ربیعۃ بن الحارث الخ سے تقریباً ایک سطر کی عبارت میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ عامل بن کر اُجرت میں صدقاتِ واجبہ حاصل کرنا حرام کیوں نہیں؟ جبکہ ماقبل میں حضرت عبدالمطلب بن ربیعہ الحارث کی طویل روایت میں حضورؐ نے حضرتِ فضل بن عباسؓ اور عبدالمطلب بن ربیعہؓ کو عامل بنانے سے انکار فرماکر خمسِ بیت المال سے مہر ادا کرکے ان کا نکاح کردیا ہے۔ اگر حلال ہوتا تو حضورؐ ان دونوں کو اس

کام سے نہ روکتے۔ لہٰذا جائز نہیں ہونا چاہئے۔

جوابات

مذکورہ اشکال کے دو جواب دیئے جاتے ہیں۔

جواب ۱ ص۳۰۰ س۱۸ قلت مافیہ منع من ذلک الخ سے تقریباً ڈیڑھ سطر میں یہ جواب پیش کیا جاتا ہے کہ ان لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنے فقر و احتیاج کو دور کرنے اور اس پر روک لگانے کے لئے عامل بن کر اجرت میں صدقہ حاصل کرنے کی درخواست کی تھی۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے فقر و احتیاج پر بجائے عُمالہ سے سدباب کرنے کے خمس بیت المال سے سدباب اور روک لگایا ہے۔ اس لئے اس کام سے نہیں روکا ہے کہ ان کے لئے ناجائز ہے بلکہ اس لئے اس کام سے روکا ہے کہ یہ ضرورت دوسرے طریقہ سے بھی پوری ہوسکتی ہے۔

جواب ۲ ص۳۰۰ س۲۹ وقد یجوز ایضاً ان یکون اراد بمنعہم الخ سے تقریباً پونے پانچ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ مالِ زکوٰۃ اور صدقاتِ واجبہ سے لوگوں کے گناہوں کا میل اور گندگی اترجاتی ہے۔ اگرچہ اپنے عمل و محنت کے ذریعہ سے اس کا حاصل کرنا ہاشمی کے لئے جائز اور حلال ہے۔ مگر پھر بھی یہ چیز گھٹیا اور لوگوں کی نگاہوں میں حقیر ہونے کی وجہ سے اسکی ملازمت و نوکری کو پسند نہیں فرمایا ہے۔ ورنہ عامل بن کر بطور عُمالہ اور جُعالہ مالِ زکوٰۃ حاصل کرنا ہاشمی کے لئے حرام اور ناجائز نہیں ہے۔ بلکہ غنی کی طرح جائز ہے۔ چنانچہ ایک دفعہ حضرت عباسؓ کے حضورؐ سے اس کام کی درخواست کرنے پر حضورؐ نے جواب دیا کہ میں تم کو لوگوں کے گناہوں کے غسالہ پر عامل بنانا پسند نہیں کرتا۔ تو حضورؐ نے غسالۃ الناس ہونے کی وجہ سے ممانعت فرمائی ہے۔ حرام ہونے کی وجہ سے منع نہیں فرمایا ہے۔

بنی ہاشم کا عامل بن کر زکوٰۃ حاصل کرنے پر ائمہ کا اختلاف

اب یہاں سے علماء کا اختلاف بیان کیا جاتا ہے چنانچہ ہاشمی کے عامل بنکر مدِ زکوٰۃ اور صدقاتِ واجبہ سے اُجرت اور عُمالہ حاصل کرنے میں علماء کے دو مذہب ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہاشمی کے لئے عامل بن کر مدِ زکوٰۃ اور صدقاتِ واجبہ میں سے اُجرت اور عُمالہ حاصل کرنا حرام تو نہیں ہے مگر مکروہ تحریمی ہے۔ اسی کی طرف حضرت مصنفؒ نے وقد کان ابو یوسفؒ یکرہ لبنی ھاشم الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔ اور اسی پر حنفیہؒ کا فتویٰ ہے۔

مذہب ۲ حضرت امام محمدؒ کے نزدیک، نیز حضرت امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے ایک قول کے مطابق ہاشمی کا عامل بن کر اُجرت میں صدقاتِ واجبہ حاصل کرنا جائز اور درست ہے۔ اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔ اور یہی النخب الافکار قلمی ص۳۸ ج۵ بدائع بحوالہ النخب ص۲۳ ج۵ میں مذکور ہے۔ اور حضرت مصنفؒ نے انہی لوگوں کی طرف وخالف ابا یوسف فی ذٰلک اٰخرون الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل ص۳۰۲ س۵ لان الصدقة تخرج من مال المتصدق الخ سے تقریباً ڈھائی سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ صدقہ اس کو کہا جاتا ہے جس کو متصدق کے مال میں سے نکال کر ان اصنافِ ثمانیہ کی ملکیت میں منتقل کر دیا جاتا ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں نام بنام ذکر کر دیا ہے۔ لہٰذا اگر جائز قرار دیا جائے تو خود متصدق بھی بعض حصہ کا مالک ہو جائے گا کہ متصدق خود عامل بن کر صدقہ وصول کرنے میں اپنے مال کی زکوٰۃ بھی وصول کرتا ہے۔ اور اس کو اُجرت میں حاصل کرے گا۔ جو اسکے لئے حلال نہیں ہے۔

نیز حضرت امام ابو یوسفؒ نے ماقبل میں حضرت ابو رافعؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ حضورؐ نے ان کو عامل بن کر اُجرت میں مدِ زکوٰۃ سے عمالہ حاصل کرنے سے منع فرمایا ہے۔اور حضرت ابو رافع کا واقعہ ماقبل میں دو جگہ گذرا ہے۔

لہ طحاوی صفحہ ۲۹۹ ج ۱ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ارقم بن ارقمؓ کے ساتھ جانے سے متعلق ہے۔ لہ۲ طحاوی صفحہ ۳۰۰ ج ۱ میں خود حضرت ابو رافع کی روایت میں بنی مخزوم کے ایک شخص کے ساتھ جانے سے متعلق ہے۔

جواب حضرت امام ابو یوسفؒ کی دلیل کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ انہوں نے یہ جو فرمایا ہے کہ متصدق بھی بعض زکوٰۃ کا مالک ہو جاتا ہے۔یہ خرابی صرف بنی ہاشم کے حق میں پیش نہیں آتی بلکہ غیر بنی ہاشم جن کا عامل بن کر زکوٰۃ میں سے عُمالہ حاصل کرنا سب کے نزدیک جائز ہے اس کے حق میں بھی یہ خرابی لازم آتی ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ شریعت نے اس خرابی کو ساعی اور عامل کے حق میں باقی نہیں رکھا بلکہ اس کو معاف کر دیا ہے۔جو ہاشمی و غیر ہاشمی سب کے حق میں برابر ہے۔اور حضرت ابو رافع کو اس لئے منع فرمایا تھا کہ اسی کام میں جو عُمالہ حاصل ہوتا ہے وہ بہر حال غُسالۃ الناس ہے۔اگرچہ عُمالہ میں اس کا حاصل کرنا سب کے لئے حلال ہے،لیکن پھر بھی اس کو گھٹیا سمجھا جاتا ہے۔اس لئے حضورؐ نے موالی بنی ہاشم کے لئے پسند نہیں فرمایا ہے۔اگرچہ فی نفسہٖ حلال ہے۔

فریقِ ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ صفحہ ۳۰۲ ج ۱ لانہ انما یجتعل علی عملہ الخ سے تقریباً دو سطر میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ عامل بن کر مالِ صدقہ سے عُمالہ اور اُجرت حاصل کرنا غنی اور مالدار کے لئے جائز اور حلال ہے۔تو جس طرح مالدار کیلئے حلال ہے اسی طرح بنی ہاشم کے لئے بھی حلال ہوگا۔کہ جس طرح مالداروں کے غناء

نے ان پر حرام نہیں کیا ہے۔ اسی طرح بنی ہاشم کے نسب کا شرف ان پر حرام نہیں کریگا۔

دلیل ۲ ص۳۰۱ س۱۴ وقد روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیما تصدق بہ علی بریرۃؓ انہ اکل منہ الخ سے باب کے

اخیر تک تقریباً تیئیس ۲۳ سطروں میں بہت سی روایات سے استدلال کرکے دلیل پیش کی جاتی ہے کہ جب گھر کی باندیوں اور خدمتگار کے پاس صدقہ کی چیز آجاتی اور وہ حضور کے گھر والوں کو ھدیہ کردیتے تو حضورؐ اس میں سے بخوشی تناول فرمالیا کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ اس کے لئے صدقہ ہے اور ہمارے لئے ھدیہ ہے۔ توجس طرح مالِ صدقہ بذریعہ ھدیہ ہاشمی کے لئے جائز اور حلال ہے اسی طرح مالِ صدقہ ہاشمی کے لئے بذریعہ عمل جائز اور حلال ہوگا۔

اور اس مدعیٰ کی تائید کے لئے حضرت امام طحاویؒ نے اس مضمون کی روایات کو پانچ صحابۂ کرامؓ سے آٹھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عائشہؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت جویریہؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۴ حضرت ام عطیہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۵ حضرت ام سلمہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

کہ جس طرح حضرت بریرۃؓ وغیرہ کے صدقہ کی چیزیں ھدیہ کی وجہ سے حیثیت بدل کر حضورؐ کے لئے حلال ہوگئی تھیں اسی طرح عامل بن کر عمالہ کی شکل میں اُجرت کی وجہ سے بھی مالِ صدقہ کی حیثیت بدل کر ہاشمی کے لئے جائز اور حلال ہوجائے گا۔ جیساکہ مالدار ابن السبیل کے لئے حالت بدلنے کی وجہ سے زکوٰۃ حلال ہوجاتی ہے، اسی طرح حالت بدلنے کی وجہ سے ہاشمی کے لئے عمالہ میں زکوٰۃ حلال ہوجاتی ہے۔ یہی نظر اور غور وفکر کا تقاضا بھی ہے۔

امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ حضرت امام ابو یوسفؒ کے قول کے بہ نسبت یہی جمہور

کا قول زیادہ صحیح اور راجح ہے۔ مگر درمختار وغیرہ کتب فقہ میں حضرت امام ابو یوسفؒ کے قول کو راجح قرار دیکر اسی پر حنفیہ کا فتویٰ بتلایا ہے۔ (درمختار کراچی ص۲۸۹ ج۲، ص۳۲۹ ج۲)

حل عبارات ص۳۰۲ س۹ الذین یحرم علیہم نسبہم اخذ الصدقۃ۔ یعنی وہ لوگ جن پر ان کے نسب کا شرف صدقہ ان پر حرام کرتا ہے

ص۳۰۲ س۲۶ نُسیبۃ یہ حضرت ام عطیہ بنت کعب کا نام ہے۔

ص۳۰۲ س۲۹ زینب الثقفیۃ یعنی حضرت زینب بنت عبداللہ بن مُعاویہ الثقفیہ۔ یہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی زوجہ تھی، دستکاری کیا کرتی تھی، ان کا لقب رابطہ تھا، یہی وہ خاتون ہیں جنہوں نے اپنے شوہر کو زکوٰۃ وصدقہ دینے سے متعلق حضورؐ سے سوال کیا تھا، اس کی تفصیل آئندہ باب المرأۃ ھل یجوز لہا ان تعطی زوجہا من زکوٰۃ مالہا کے تحت آرہی ہے۔

باب ذی المرۃ السوی الفقیر ھل یحل لہ الصدقۃ ام لا

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ اگر کوئی شخص صحیح تندرست طاقتور کمانے کے لائق ہو مگر فقیر ہو تو اس کے لئے زکوٰۃ اور صدقہ واجبہ حلال ہے یا نہیں؟ یہ حضرت مصنفؒ نے اس بات کی وضاحت کرنے کے لئے یہ باب باندھا ہے۔

اور ہم اس باب کے مسائل کو اس ترتیب سے پیش کریں گے کہ اولاً ائمہ کے مذاہب ثانیاً فریق اول کے دلائل اور ان کے جوابات۔ ثالثاً فریق ثانی کے دلائل رابعاً ایک اشکال اور اس کا جواب۔ خامساً پیچیدہ عبارات کا حل پیش کرکے باب ختم کریں گے۔

اولاً۔ ائمہؒ کے مذاہب صحیح تندرست طاقتور کمانے کے لائق شخص کیلئے زکوٰۃ اور صدقاتِ واجبہ حلال ہیں یا نہیں۔؟

تو اس سلسلہ میں دو مذہب ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اسحٰق بن راہویہؒ، قاسم بن سلامؒ

وغیرہ کے نزدیک ایسے صحیح تندرست شخص کے لئے زکوٰۃ اور صدقۂ واجبہ حلال اور جائز نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر قال ابوجعفر فذھب قومٌ الی ان الصدقۃ لا تحل لذی مرۃ السوی الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ امام مالکؒ اور ابن جریر طبریؒ، وغیرہ کے نزدیک صحیح تندرست شخص جو کمانے کے لائق ہے وہ اگر فقیر ہو تو اس کے لئے زکوٰۃ اور صدقاتِ واجبہ حلال اور جائز ہیں بس زکوٰۃ وصدقاتِ واجبہ کے حلال ہونے کے لئے صرف فقیر ہونا شرط ہے۔ چاہے فقیر صحیح تندرست ہو یا معذور واپاہج سب کے لئے جائز ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذٰلک اٰخرون الخ کے مصداق ہیں۔

ثانیاً فریق اوّل کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں اور ساتھ ساتھ جواب بھی پیش کیا جائیگا۔

دلیل ۱ ان کی دلیل ۱ باب کے شروع کی روایات ہیں جن میں صاف لفظوں میں یہ حکم بیان کیا گیا ہے کہ مالدار کے لئے صحیح تندرست، قوت والا شخص جو کمانے کی قدرت رکھتا ہے اس کے لئے صدقہ حلال نہیں ہے۔ اور اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے تین صحابہ کرامؓ سے سات سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ قبیلہ بنی ہلال کے ایک شخص سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت ابوہریرہؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

ان تمام روایات سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ایسے صحیح تندرست آدمی کے لئے زکوٰۃ حلال نہیں ہے۔

جواب ص ۳۰۲ س ۱۷ وذھبوا فی تأویل ھٰذہ الاٰثار المتقدمۃ الی ان قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا تحل الصدقۃ لذی مرۃ سوی ای لا تحل لہ کما

تحل للفقیر الزمن الذی لایقدر علی غیرھا فیاخذھا علی الضرورۃ الخ سے تقریباً دس سطروں میں فریقِ اول کی مذکورہ دلیل کا جواب پیش کیا جاتا ہے۔ اور جواب کا حاصل یہ ہے کہ باب کے شروع کی روایات میں یہ جو کہا گیا ہے کہ صحیح تندرست کے لئے صدقہ حلال نہیں ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ معذور اپاہج فقیر میں جس طرح صدقہ حلال ہونے کے جمیع اسباب وجہات موجود ہونے کی وجہ سے صدقہ حلال ہے اسی طرح جمیع اسباب وجہات تندرست فقیر میں موجود نہیں ہیں اس لئے اپاہج کی طرح تمام اسباب کے موجود ہونے کی حیثیت سے حلال نہیں بلکہ بعض اسباب یعنی سبب فقر واحتیاج کی حیثیت سے اس کے لئے حلال ہوسکتا ہے۔ کہ معذور اپاہج فقیر کے لئے اپاہج ہونے، معذور ہونے، فقیر ہونے، کمانے پر قدرت نہ ہونے ان تمام جہتوں سے جائز اور حلال ہے۔ اور تندرست فقیر کے اندر حلت کے لئے یہ تمام جہتیں موجود نہیں ہیں۔ بلکہ بعض اسباب موجود ہیں۔ اس لئے اپاہج معذور فقیر کی طرح ان تمام جہتوں سے حلال نہیں ہے بلکہ صرف فقر وغربت کی جہت سے حلال ہے۔ نیز تندرست آدمی کے لئے افضل اور بہتر یہی ہے کہ صدقاتِ واجبہ نہ کھاکر اپنی محنت اور کمائی سے کھائے۔ اور کبھی کبھی عدمِ افضلیت کو شدت کے لئے لاتحل کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ تاکہ مفت خوری کا عادی نہ بن جائے۔ اور اپنے کسب اور کمائی سے کھانے کا عادی بن جائے۔ اور ایسا ہرگز مراد نہیں ہے کہ جس شخص کے اندر حلتِ صدقہ کے مختلف اسباب میں سے جمیع اسباب موجود نہ ہوں بلکہ بعض اسباب موجود ہوں اس کے لئے جائز ہی نہیں ہے، بلکہ اس کے لئے صرف نامناسب اور خلافِ اولیٰ ہے۔

اور حضورؐ نے صحیح تندرست کو مسکین اور فقیر قرار دیکر صدقہ کو حلال قرار دیا ہے جس کی ظاہری حالت سے فقیری اور مسکنت کا کوئی اثر ظاہر نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ وہ مسکین نہیں ہے جو لوگوں

کے یہاں مانگنے کے لئے گشت لگاتا ہوا دردر پھرتا ہے۔ اور نہ ہی وہ شخص مسکین ہے جس کو ایک کھجور دو کھجور، اور ایک لقمہ دو لقمے دردر پھراتے ہوں، اگرچہ وہ لنگڑا اپاہج کیوں نہ ہوں۔ مگر درحقیقت مسکین وہ شخص ہے جو کسی سے نہیں مانگتا ہے اور نہ ہی اس سے مسکنت اور فقیری ظاہر ہوتی ہو۔ اگرچہ وہ تندرست صحیح الاعضاء کیوں نہ ہو۔ حالانکہ مانگنے والا مسکین اسباب مسکنت اور فقیری اور اس کے احکام سے ایسا خارج نہیں ہے کہ جس سے اس کے لئے صدقہ حلال نہ ہوتا ہو۔ مگر صرف مسکنت کے تمام اسباب کے ساتھ یہ شخص مسکین نہیں ہے، اور اس کے لئے حضورؐ نے "لیس المسکین" کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔ تو اسی طرح حضورؐ کا قول لاتحل الصدقۃ لذی مرۃ سوی کا مطلب بھی یہی ہے کہ یہ شخص صدقہ حلال ہونے کے تمام اسباب کے ساتھ فقیر نہیں ہے۔ بلکہ بعض اسباب کے ساتھ فقیر ہے۔ کہ جس طرح دردر پھرنے والے معذور فقیر کے لئے حضورؐ نے لیس المسکین کے الفاظ استعمال فرمائے ہیں۔ اس لئے کہ یہ غیر مناسب بات ہے، تو اسی طرح صحیح تندرست شخص کا محنت و مزدوری نہ کرکے صدقہ حاصل کرنا مناسب نہ ہونے کی وجہ سے اس کے حق میں شدت کے طور پر لاتحل الصدقۃ لذی مرۃ سوی کے الفاظ استعمال فرمائے ہیں۔ ورنہ اگر کوئی ایسے شخص کو صدقہ دیدیتا ہے تو دینا اور لینا دونوں ناجائز نہ ہوگا۔

فریق اوّل کی دلیل ۲

ص ۳۰۳ س ۲۶ واحتج اھل المقالۃ الاولی لمذھبھم ایضا بما حدثنا ابوامیۃ الخ سے تقریباً

چھ سطروں میں فریق ثانی کی طرف سے دوسری دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبید اللہ بن عدی بن الخیار فرماتے ہیں کہ انکے خاندان کے دو تندرست نوجوانوں نے حضورؐ سے صدقہ کا سوال کیا تو حضورؐ نے فرمایا کہ اگر تم لوگ چاہتے ہو تو میں تم کو دیئے دیتا ہوں مگر صدقہ میں مالدار اور کمانے کے لائق مضبوط آدمی کا حق نہیں ہے۔ اس مضمون کی روایت کو

حضرت مصنفؒ نے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ لہٰذا اس سے واضح ہوجاتا ہے کہ ایسے تندرست آدمی کا صدقہ لینا اور متصدق کا دینا دونوں ناجائز اور ممنوع ہیں۔

جواب ص۳۰۲ س۲۱ فالحجۃ للآخرین علیہم فی ذٰلک ان قولہ ان شئتما فعلت ولا حق فیہا لغنی الخ سے تقریباً چوبیس سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب پیش کیا جاتا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اشکال میں پیش کردہ روایت میں دو جملے ہیں ۱۔ لاحق فیہا لغنی ۲۔ لالقوی مکتسب۔ اب جملۂ اولیٰ کا جواب یہ ہے کہ صدقہ کے اندر غنی اور مالدار کا کوئی حق نہیں ہے۔ اور تمہاری مالداری میرے اوپر مخفی ہے۔ اگر تم دونوں غنی اور مالدار ہو تو تمہارا اس میں کوئی حق نہیں ہے۔ اگر تم لوگ یہ چاہتے ہو کہ میں تم کو صدقہ میں سے دیدوں تو تمہاری مالداری سے ناواقف ہونے کی وجہ سے میرے لئے تو دینا مباح ہوگا۔ مگر تمہارے لئے لینا حرام ہوگا۔ کیونکہ اپنی مالداری سے متعلق تم لوگ خود زیادہ جانتے ہو۔ اگرچہ ظاہری حالت فقر پر دلالت کرتی ہو۔ معلوم ہوا کہ ان دونوں کے مالدار ہونے کے شبہ کی وجہ سے حضورؐ نے ممانعت کا جملہ استعمال فرمایا ہے۔ اور جملۂ ثانیہ کا مطلب یہ ہے کہ یہ دونوں تندرست قوت والے تھے، کمانے کے لائق تھے۔ اور حضورؐ کی نگاہ میں دوسرے معذور اپاہج لوگ بھی تھے۔ اور یہ لوگ اگرچہ مستحق تھے مگر معذور اپاہج لوگ زیادہ مستحق تھے اس لئے حضورؐ نے فرمایا کہ طاقتور کمانے والوں کا اس میں حق نہیں ہے، ان سے زیادہ حق والے موجود ہیں۔ نیز ذی مرۃ سوی، کی طرح قوی مکتسب کے لئے بھی صدقہ حاصل کرنا غیر مناسب بات ہے۔ نیز مانگنے والے فقیروں کو جگہ جگہ حضورؐ نے لیس المسکین کہا ہے، اسی طرح یہ لوگ بھی مانگ رہے تھے اس لئے حضورؐ نے مذکورہ الفاظ ارشاد فرمائے ہیں تاکہ مفت خوری کی عادت نہ بن جائے۔ کیونکہ مانگنے سے بے نیاز ہونا بہت اچھی بات ہوتی ہے۔ اور مذکورہ روایات

کی یہی تاویل زیادہ اولیٰ اور بہتر ہے تاکہ ان کی مخالف روایات کے ساتھ تطبیق ہوجائے۔

چنانچہ حضرت مصنفؒ بے نیازی اور اللہ تبارک و تعالیٰ پر بھروسہ سے متعلق حضرت ابوسعید خدریؓ سے تین روایات کو تائید کے لئے پیش فرماتے ہیں۔

اور تینوں کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کے یہاں ایک دفعہ سخت فاقہ مستی کی حالت پیش آئی حتیٰ کہ اپنے پیٹ پر پتھر باندھ لیا تو ان کی بیوی یا والدہ نے کہا کہ حضورؐ کی خدمت میں جاکر کچھ مانگ لو۔ مگر اولاً حضرت ابوسعید خدریؓ نے اپنے گھر میں تلاش کیا کہ کھانے کے لئے کوئی چیز ملتی ہے یا نہیں؟ مگر کچھ نہ ملا۔ اسکے بعد حضورؐ کی خدمت میں پہونچا تو حضورؐ لوگوں میں صدقہ کے مال تقسیم فرمارہے تھے اور ساتھ ساتھ یہ فرمارہے تھے کہ جو شخص اپنے کو پاک رکھنا چاہے تو اللہ تعالیٰ بھی اس کو پاک رکھتا ہے۔ اور جو شخص لوگوں سے بے نیاز رہتا ہے تو اللہ تعالیٰ بھی اس کو بے نیاز رکھتا ہے، اور پاک اور بے نیاز رہنے والے ہم کو زیادہ محبوب ہیں۔ اور جو مانگتا ہے اس پر یا تو ہم خرچ کرتے ہیں اور یا اس کو غمخوار کرتے ہیں جب حضورؐ کی یہ بات سُنی تو کچھ مانگے بغیر میں واپس ہوگیا، پھر کبھی مانگنے کا ارادہ نہیں کیا اور اللہ نے اس قدر دیا کہ آج مدینہ میں ہم سے زیادہ مالدار کوئی گھر مجھے معلوم نہیں۔ اور ان روایات سے یہ بات واضح ہے کہ حضورؐ نے جن لوگوں میں صدقہ تقسیم فرمایا ہے ان میں سے اکثر لوگ صحیح تندرست ہوں گے مگر فقر و فاقہ کی علت ان سب میں موجود تھی، تو معلوم ہوا کہ صحیح تندرست آدمی کو صدقہ کا مال دینا اور اس کا لینا دونوں جائز ہیں جبکہ وہ فقیر اور غریب ہو۔

ثالثاً۔ فریق ثانی کے دلائل

فریق ثانی کی طرف سے صحیح تندرست کے لئے جوازِ صدقہ کے ثبوت میں پانچ دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ ص ۲۹ س ۱۴ وقد روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایضا من غیر ھذا الوجہ الخ سے تقریبا بارہ سطروں میں دلیل پیش کی جاتی ہے۔
اور دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت زیاد بن الحارث صدائی کو حضورؐ نے اپنی قوم کا امیر بنایا تو انہوں نے حضورؐ سے صدقہ لینے کی درخواست کی تو حضورؐ نے منظور فرماکر ان کو صدقہ میں سے دیا۔ پھر دوسرے آدمی نے آکر سوال کیا تو حضورؐ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کسی نبی یا غیر نبی کے حکم سے راضی نہیں ہوتا ہے جبتک خود اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم نازل نہ ہو جائے اور نبی اسی کے مطابق حکم جاری کردے۔ اور اللہ تعالیٰ نے مصرف صدقہ کو آٹھ قسموں میں بیان فرمایا۔ اگر تم بھی ان میں سے کسی ایک میں شامل ہو تو میں تم کو دیتا ہوں، تو اس روایت سے بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ حضرت زیاد بن الحارث صدائی خود بھی صحیح تندرست تھے، لنگڑے اپاہج نہیں تھے۔ اسی طرح دوسرا شخص جس کے مانگنے پر حضورؐ نے مصارف صدقہ کو بیان فرمایا ہے وہ بھی تندرست تھے مگر حضورؐ نے محض فقیری کی علت کی وجہ سے ان کو صدقہ کا مال دیا ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ صحیح تندرست شخص بھی مصارف صدقہ میں داخل ہے، مگر مانگنا اس لئے مناسب نہیں ہے کہ مفت خوری کا عادی نہ بن جائے۔ اور یہی مطلب زیادہ مناسب ہے تاکہ تمام روایات اور آیات قرآنیہ کے درمیان کوئی تعارض باقی نہ رہے۔

دلیل ۲ ص ۳۰ س ۱۰ ثم قد روی قبیصۃ بن المخارق عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما قد دل علی ذلک ایضا الخ سے تقریبا بارہ سطروں میں دلیل ۲ پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ دست سوال دراز کرنا صرف تین قسم کے لوگوں کے لئے جائز ہے، باقی کسی کا اپنی ذات کے لئے سوال کرنا جائز نہیں ہے۔

۱ وہ شخص جس نے کسی کی ضمانت بطور کفالت بالمال یا صلاح کی غرض سے دیت کی ذمہ داری لی ہو، اس کے لئے اس ذمہ داری کی ادائیگی کے لئے سوال

کرنا جائز ہے۔

۲ وہ شخص جس نے باغ یا کھیت وغیرہ لیا ہو مگر آسمانی آفت سے سب ہلاک ہوجائے، اور باغ اور کھیت میں جو لاگت لگائی ہے وہ دوسروں سے لے رکھی ہے اور اس کے پاس اس کی ادائیگی کے لئے مال نہ ہو تو اس کے لئے بھی سوال کرنا جائز ہے۔

۳ جو شخص محتاج و فاقہ مستی کی حالت میں مبتلا ہوجائے اس کے لئے بھی سوال کرنا جائز ہے۔ اور سوال بھی صرف اتنے کا کرسکتا ہے جتنے سے اس کی ضرورت پوری ہوجائے۔ اور ضرورت پوری ہونے کے بعد سوال سے رک جانا لازم ہے۔ لہٰذا ان تینوں کے علاوہ جو بھی سوال کرکے کچھ حاصل کرے گا وہ نجس اور ناپاک ہوگا۔ تو اس سے واضح ہوجاتا ہے کہ صحیح تندرست شخص اگر فقیر ضرورت مند ہو تو اس کے لئے زکوٰۃ اور صدقہ حلال اور جائز ہے۔ اس مضمون کی روایات کو صاحبِ کتاب نے حضرت قبیصۃ بن المخارق سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل ۳ ص ۲۲۳ س ۳۰ وقد روی عن سمرۃ ایضا مثل ذلک عن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم الخ سے تقریباً سات سطروں میں تیسری دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ مانگنے کی دو قسمیں ہیں جو جواز کے دائرہ میں داخل ہوسکتی ہیں۔

قسم ۱ شخصی ضرورت کی وجہ سے سوال کرکے مدِ صدقہ سے ضرورت پوری کرنا تو شخصی ضرورت کی وجہ سے تین قسم کے لوگوں کے لئے سوال کرنے کی اجازت ہے۔ جن کا ذکر دلیل ۲ کے تحت حضرت قبیصۃ بن المخارق کی روایت میں گذر چکا ہے۔

قسم ۲ دینی اور قومی ضرورت کی وجہ سے زکوٰۃ و صدقہ حاصل کیا جائے جیسا کہ اسلامی حکومت کی طرف سے مقرر کردہ افراد اور اسی طرح مدارسِ اسلامیہ

کے ذمہ داران سفراء ہیں اُن کے لئے تو قومی اور دینی ضرورت کی وجہ سے مانگ کر زکوٰۃ و صدقہ وصول کرنا جائز اور درست ہے۔ بلکہ ان لوگوں کے لئے دینی ضرورت کی وجہ سے مانگ کر حاصل کرنا باعث اجر و ثواب ہوگا۔ اور ان کے علاوہ باقی اور کسی کے لئے جائز نہیں ہے۔ اور حضرت سمرہ بن جندبؓ کی روایت میں الا ان یسأل الرجل ذا سلطان او یسأل فی امر لا یجد منہ بُدًّا کے الفاظ سے اسی دوسری قسم کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ لہٰذا ان دونوں قسموں کے علاوہ باقی اور کسی کے لئے صدقہ خیرات کا سوال کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر اس طرح ضرورت کے بغیر سوال کرے گا تو قیامت کے دن اپنے چہرے کو نوچتا ہوا اٹھیگا۔ اور ان تمام روایات سے یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ زکوٰۃ و صدقات واجبہ کی حلت کا مدار زمانت اور اپاہجیت اور معذوریت پر نہیں ہے بلکہ فقر و احتیاج پر ہی اس کا مدار ہے لہٰذا صحیح تندرست آدمی اگر فقیر اور محتاج ہوگا تو اس کے لئے زکوٰۃ و صدقات واجبہ حلال اور جائز ہو جائیں گے۔

دلیل ۴ ص ۳۰۵ س ۲۹ وقد روی عن انسؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ھذا المعنی ما قد حدثنا محمد بن خزیمۃ الخ سے تقریباً سترہ سطروں میں چوتھی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ تین قسم کے سخت محتاجوں کے لئے زکوٰۃ و صدقات واجبہ جائز اور حلال ہیں۔ ﴿۱﴾ ایسا قرضدار جو قرض کی وجہ سے سخت رنج و اَلم میں مبتلا ہے۔ ﴿۲﴾ خون کا ایسا بدلہ جس کی ادائیگی کے لئے قاتل اور قاتل کے اولیاء کے پاس مال نہ ہونے کی وجہ سے سخت گھبراہٹ اور پریشانی میں مبتلا ہیں۔ ﴿۳﴾ ایسا شدید فقر و فاقہ میں مبتلا ہونے والا جو فاقہ مستی کی وجہ سے سخت پریشانی میں مبتلا ہے۔ درحقیقت یہ تینوں قسمیں ماقبل میں حضرت قبیصہ بن المخارق کی روایت کی تینوں قسموں میں سے تیسری قسم میں

داخل ہیں۔
اور جو شخص اس طرح سخت ضرورت کے بغیر مانگتا ہے اس کے لئے سخت عذاب اور وعید وارد ہوئی ہے۔ اور اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے چار صحابۂ کرام سے چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔
اور ان تمام روایات کے مضمون کا حاصل ایک ہی ہے۔
صحابی ۱ حضرت انسؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۲ حضرت ابو سعید خدریؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۳ حضرت وہب بن خنبشؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۴ حضرت حبشی بن جنادہؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔
نیز حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت میں فی سبیل اللہ اور ابن السبیل کا بھی اضافہ ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ حلتِ زکوٰۃ کا اصل مدار فقر و احتیاج پر ہے۔ نہ کہ لنگڑے پن اور اپاہج ہونے پر۔ اس لئے صحیح تندرست فقیر شخص کے لئے زکوٰۃ و صدقہ حلال ہوگا۔

دلیل ۵ ص۳۰۲ وقد جاءت الآثار ایضاً عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بذلک متواترۃ الخ سے تقریباً اٹھائیس سطروں میں دلیل ۵ پیش کی جاتی ہے۔ اور دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جو شخص بغیر ضرورتِ شدیدہ زیادتی کے لئے لوگوں سے مانگتا پھرتا ہے، قیامت کے دن اس کا بہت برا حشر ہوگا۔ اس کو عیب دار بنا کر اٹھایا جائیگا۔ نیز اس کے لئے مختلف قسم کی وعیدیں وارد ہوئی ہیں۔ اور حضرت مصنفؒ نے وعید کے مضمون کی روایات کو چھ صحابۂ کرام سے آٹھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔
صحابی ۱ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے تین سندوں کے ساتھ جن میں سے ایک سند اخیر میں آرہی ہے۔

صحابی ۲ حضرت سہل بن الحنظلیہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۳ حضرت ثوبانؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۴ حضرت ابوسعید خدریؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۵ حضرت ابوہریرہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۶ قبیلہ بنی اسد کے ایک آدمی سے ایک سند کے ساتھ۔

ان تمام روایات کا حاصل یہی ہے کہ بلاضرورت سوال کرنا سخت ترین مذموم اور باعث عذاب ہے۔ مانگنے والا چاہے معذور اور اپاہج ہو یا صحیح و تندرست۔ سب کا حکم یکساں ہے۔ اور ضرورت اور فاقہ مستی کی وجہ سے زکوٰۃ و صدقات کا حاصل کرنا ہر قسم کے فقیر کے لئے جائز اور حلال ہے، چاہے وہ اپاہج ہو یا صحیح و تندرست۔ اور جہاں صحیح تندرست کے لئے ناجائز کہا ہے وہاں وہ صحیح تندرست مراد ہوگا جس کے پاس ضرورت کی چیز موجود ہو۔ اور یا لا تحل لہ الصدقۃ اس کے حق میں اسلئے فرمایا ہے کہ ایسے آدمی کیلئے محنت کے ذریعہ کمائے بغیر صدقہ حاصل کرنا غیر مناسب بات ہے۔ اور اس طرح تاویل کرنے سے تمام روایات میں تطبیق ہوکر سب ہی روایات معمول بہا تسلیم کی جاسکتی ہیں۔ اور روایات میں اس طرح تطبیق ہی کی شکل زیادہ افضل اور اولیٰ ہوا کرتی ہے۔

رابعاً۔ اشکال

ص۲۰۷ س۱۷ فان سائل سائل عن معنی حدیث عمر المروی عنہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی نحو من ھذا الخ سے تقریباً سات سطروں میں ایک اشکال پیش کیا جاتا ہے۔ اور ایک طویل عبارت میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن السعدی فرماتے ہیں کہ میں حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہوا تو انہوں نے فرمایا کہ لوگوں کے لئے تم ان کے معاملہ کے ذمہ دار

بن چکے ہو جب تم کو خدمت کا عُمالہ پیش کیا جائے تو تم اس کو ناپسند کرو گے میں نے کہا جی ہاں میں پسند نہیں کرتا ہوں، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ایسا کیوں کرتے ہو۔ میں نے کہا کہ میرے پاس بہت سارے گھوڑے اور غلام موجود ہیں۔ اور میں خود تجارت بھی کرتا ہوں اس لئے میں چاہتا ہوں کہ میرا عُمالہ مسلمانوں پر صدقہ ہو جائے۔ تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ تم ایسا مت کرو بلکہ لے لو۔ اس لئے کہ ایسا واقعہ میرے ساتھ بھی پیش آیا تھا تو حضورؐ نے مجھے حکم فرمایا کہ چاہے تمہارے پاس ذاتی مال کیوں نہ موجود ہو پھر بھی تم یہ عُمالہ لے لیا کرو۔ تو اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ جس کو ضرورت نہیں ہے اس کے لئے بھی مال و دولت میں اضافہ کے لئے زکوٰۃ اور صدقہ کا مال عامل بن کر عُمالہ میں لینا جائز ہے۔ تو پھر اُوپر کی روایات میں یہ جو کہا گیا ہے کہ جو سخت ضرورت میں مبتلا نہ ہو اس کے لئے صدقہ حاصل کرنا ناجائز اور باعثِ عذاب ہے کیسے صحیح ہو سکتا ہے۔

جواب صفحہ ۳۰۷ س ۲۴ قیل لہ لیس ھٰذا علی اموال الصدقات انما ھٰذا علی الاموال التی یقسمھا الامام علی الناس الخ

سے باب کے اخیر تک مذکورہ اشکال کا جواب پیش کیا جاتا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کی مذکورہ روایت میں مالِ صدقہ مُراد نہیں ہے۔ بلکہ وہ مال مراد ہے جو امامِ وقت مستحقین کے درمیان ان کے حقوق کی وجہ سے تقسیم کیا کرتا ہے، اس میں صدقہ سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ عمل و محنت کی اُجرت میں یا حُسنِ کارکردگی کی وجہ سے دیا جاتا ہے، فقر و احتیاج کی وجہ سے نہیں دیا جاتا۔ بلکہ اس کا حق اس مال کے ساتھ متعلق ہونے کی وجہ سے دیا جاتا ہے، اس لئے حضرت عمرؓ کے نہ لینے پر حضورؐ نے ناگواری کا اظہار فرمایا تھا، اور ماقبل میں جس مال سے متعلق بحث کی گئی ہے اس سے وہ مالِ صدقہ مُراد ہے جو کسی محنت

کی اُجرت نہیں ہوتی ہے۔ لہٰذا مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان کوئی علاقہ اور تعلق نہ ہونے کی وجہ سے اشکال صحیح نہ ہوگا۔

خامساً۔ حلِّ عبارات

ص۳۰۲ س۷ ولذی مرۃ سوی۔ مرّۃ قوت وطاقت کے معنی میں ہے۔ اور ذو مرّۃ بمعنی قوت والا۔ سوی بمعنی صحیح الاعضاء اور تندرست۔ ص۳۰۳ س۱۷ الفقیر الزمن بمعنی لنگڑا، اپاہج، فقیر ص۳۰۴ س۱۴ قد عصبوا علی بطنہ حجرًا من الجوع عینی کے نسخہ میں بجائے عصبوا کے لفظ عصب ہے بمعنی بھوک کی وجہ سے پیٹ پر پتھر باندھنا۔ ص۳۰۴ س۱۴ فضمنی وایاہ المجلس یعنی ہم دونوں کو مجلس نے لازم پکڑا۔ یعنی مجلس طویل ہوگئی۔ ص۳۰۴ س۲۲ ثم سالت علینا الدنیا فغرقتنا الا من عصم اللہ یعنی ہم پر دنیا کی دولت اس قدر بہنی شروع ہوگئی۔ کہ دنیا نے ہم کو غرق کرلیا۔ مگر جس کی اللہ نے حفاظت فرمائی ہے وہ محفوظ رہا ہے۔ ص۳۰۵ س۱۲ تحمل بحمالۃ بمعنی تکفل ضمانًا کے ہیں۔ یعنی کسی کی مالی ضمانت اپنے ذمہ لے لی۔ ص۳۰۵ س۱۴ ورجل اصابتہ جائحۃ فاجتاحت مالہ یعنی وہ آدمی جس کا باغ یا کھیت آسمانی آفت کی وجہ سے ہلاک وبرباد ہوگیا ہے۔ ص۳۰۵ س۱۵ قوام وسداد دونوں کے معنی بال بچوں کے لئے سہارا ہونے کے ہیں۔ ص۳۰۵ س۱۵ ذی الحجی بمعنی حاجت مند کے ہے۔ ص۳۰۵ س۲۴ کدوح چہرہ کو نوچنا، داغدار ہونا۔ ص۳۰۵ س۲۴ ذا سلطان بمعنی حاکم کی جانب سے مقرر کردہ آدمی، ص۳۰۶ س۲ غرم موجع بمعنی رنج والم میں مبتلا کرنے والا قرض ص۳۰۶ س۲ دم مفظع خون کا وہ بدلہ جس کو قاتل اور قاتل کے اولیاء ادا کرنے سے قاصر ہو کر گھبراہٹ میں مبتلا ہوچکے ہیں ص۳۰۶ س۲ فقر مدقع بمعنی شدید فقر وفاقہ۔ ص۳۰۶ س۱۲ خموش، چہرہ نوچنا۔ ص۳۰۶ س۱۲ رضف بمعنی جہنم کے گرم پتھر کے ہیں۔

بَابُ الْمَرْأَةِ هَلْ يَجُوزُ لَهَا أَنْ تُعْطِيَ زَوْجَهَا مِنْ زَكٰوةِ مَالِهَا أَمْ لَا؟

شوہر کا اپنی بیوی کو اپنے مال کی زکوٰۃ دینا بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ مگر اختلاف اس مسئلہ میں ہے کہ بیوی اپنے شوہر کو اپنے مال کی زکوٰۃ میں سے دے سکتی ہے یا نہیں؟ اور اس سے بیوی کی زکوٰۃ ادا ہو جائیگی یا نہیں۔؟ تو اس مسئلہ کی وضاحت کے لئے حضرت مصنفؒ نے یہ باب باندھا ہے۔ چنانچہ اس کے بارے میں النخب الافکار قلمی ج۵ ص۸۲، نیل الاوطار ج۴ ص۶۲ ہدایہ ج۱ ص۱۸۶ میں حضرات ائمہ کے دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام شافعیؒ سفیان ثوریؒ، ابو ثورؒ، ابو عُبیدؒ وغیرہ کے نزدیک، نیز امام احمد بن حنبلؒ کے ایک قول کے مطابق بیوی کا اپنے شوہر کو اپنے مال کی زکوٰۃ میں سے دینا جائز اور درست ہے۔ اس سے زکوٰۃ ادا ہو جائیگی یہی لوگ کتاب کے اندر قال ابو جعفرؒ فذهب قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ کے نزدیک نیز امام ابو بکر ابہری وغیرہ کے نزدیک بیوی کا اپنے شوہر کو اپنے مال کی زکوٰۃ میں سے دینا جائز نہیں ہے۔ اس سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی جس طرح شوہر کا بیوی کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے اسی طرح بیوی کا شوہر کو دینا بھی جائز نہیں۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفهم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل فریق اول کی دلیل باب کے شروع میں حضرت زینب بنت عبد اللہ بن معاویہ ثقفیہ کی طویل روایت ہے جس میں اس کی وضاحت موجود ہے کہ حضرت زینب بنت

عبد اللہؓ دستکاری کیا کرتی تھیں، اور اس کی آمدنی سے اپنے شوہر حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ اور ان کی اولاد کی پرورش میں، اور کچھ یتیم بچے تھے ان سب کے اخراجات پورے کیا کرتی تھیں۔ ایک دفعہ حضرت زینبؓ نے اپنے شوہر حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے کہا کہ حضورؐ سے مسئلہ معلوم کرو کہ میں اپنے مال کے صدقہ میں سے آپ پر اور آپ کی اولاد اور یتیم بچوں پر خرچ کر سکتی ہوں یا نہیں؟ تو حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ تم خود جا کر حضورؐ سے معلوم کر لو۔ تو حضرت زینبؓ حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوئیں تو دروازہ پر حضرت ابو مسعود انصاری کی بیوی بھی اس مسئلہ کو دریافت کرنے کے لئے انتظار کر رہی تھیں اتفاق سے حضرت ابو مسعود انصاریؓ کی بیوی کا نام بھی زینب تھا۔ ان دونوں نے حضرت بلالؓ کو گفتگو کے لئے وکیل بنایا۔ اور حضرت بلالؓ کے معلوم کرنے پر حضورؐ نے جواب دیا کہ بچوں اور شوہر پر خرچ کرنے سے قرابت اور صدقہ دونوں کا ثواب ملے گا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ شوہر کو زکوٰۃ دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے۔

فائدہ علماء نے اس حدیث سے آٹھ مسائل کا استنباط کیا ہے۔

۱ بیوی کے لئے اپنے فقیر شوہر کو زکوٰۃ دینا جائز ہے۔

۲ عورتوں کے زیورات پر زکوٰۃ واجب ہے۔ اس لئے کہ حضورؐ نے اپنی تقریر میں عورتوں کو اپنے زیورات سے صدقہ کرنے کا حکم فرمایا تھا۔

۳ جو یتیم بچے اپنی پرورش میں ہوں ان کے کپڑے کھانے اپنی زکوٰۃ میں سے دینا جائز ہے۔ النخب ج ۵ ص ۱۰۸۔

۴ عورتوں کے لئے مسجد میں داخل ہونا جائز ہے۔

۵ عورتوں پر بھی اپنے مال کی زکوٰۃ ادا کرنا واجب ہے جس طرح مردوں پر واجب ہوتا ہے۔

۶ عورتوں پر بھی دینی مسائل کے متعلق سوال کر کے معلومات حاصل کرنا واجب ہے۔

۷ شوہر کے لئے یہ بات جائز ہے کہ اپنی بیوی کو اہل علم کے پاس مسئلہ معلوم کرنے کے لئے اجازت دے۔

۸ عورتوں کے لئے دینی مسائل معلوم کرنے کے لئے علماء کے دروازے پر جانا جائز ہے۔

بہرحال مذکورہ روایت سے فریق اول کا مدعیٰ شوہر کو زکوٰۃ دینے کا جواز ثابت ہوجاتا ہے۔

جواب ص۳۰۰ س۱۲ وکان من الحجۃ لھم علیٰ اھل المقالۃ الاولیٰ فی حدیث زینبؓ الخ سے تقریباً بارہ سطروں میں فریق اول کی دلیل کا جواب پیش کیا جارہا ہے کہ حضرت زینبؓ نے جس صدقہ سے متعلق سوال کیا تھا وہ زکوٰۃ نہیں تھی بلکہ زکوٰۃ کے علاوہ نفلی صدقہ سے متعلق تھا۔

اس دعوے پر دو دلیلیں ہمارے پاس موجود ہیں۔

۱ حضرت زینب صنعت کار عورت تھیں۔ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس کوئی مال نہیں تھا، اور حضرت زینبؓ اپنے شوہر اور اپنے بچوں پر خرچ کیا کرتی تھیں، تو ایک دفعہ انہوں نے کہا کہ آپ کے اور آپ کے بچوں کے خرچ کی وجہ سے میں کوئی چیز صدقہ نہیں کرپاتی، تو حضرت ابن مسعود نے فرمایا کہ اگر تم کو اس میں اجر وثواب نہیں ملتا ہے تو مت خرچ کرنا۔ اور حضرت زینبؓ نے حضورؐ سے معلوم کیا تو حضورؐ نے فرمایا کہ تمہارے لئے اس میں اجر وثواب ہے۔ لہٰذا تم ان پر خرچ کیا کرو۔ معلوم ہوا کہ حضرت زینبؓ کا سوال زکوٰۃ سے متعلق نہیں تھا بلکہ زکوٰۃ کے علاوہ دیگر اخراجات ہی کے متعلق تھا۔ اور چونکہ بیوی پر شوہر اور بچوں کے اخراجات لازم نہیں ہوا کرتے ہیں۔ اس لئے اس کو لفظ صدقہ سے تعبیر کیا ہے۔

۲ حضرت زینبؓ نے اپنے شوہر اور اپنے بچے دونوں پر خرچ کرنے سے متعلق سوال کیا تھا اور ان پر خرچ کو باعث اجر وثواب قرار دیا ہے۔

اور یہ مسئلہ سب کو معلوم ہے کہ اپنی اولاد کو زکوٰۃ دینے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی ہے۔ اور حضورؐ نے مذکورہ سوال کے جواب میں اولاد پر خرچ کی اجازت دی ہے تو یہ بات مسلّم ہوگی کہ حضرت زینبؓ کا سوال اور حضور کا جواب زکوٰۃ سے متعلق نہیں تھا، بلکہ غیر زکوٰۃ کے متعلق تھا، اور زکوٰۃ اور صدقاتِ واجبہ کے علاوہ دیگر نفلی صدقہ اور ہبہ وغیرہ بیوی کی طرف سے شوہر کو دینا سب کے نزدیک جائز ہے۔ لہٰذا مذکورہ روایت سے فریق اول کا استدلال درست نہ ہوگا۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے تین دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ وقد روی ایضًا عن ابی ھریرۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مَا یدلّ ان تلك الصّدقۃ التی اباح لھا الخ سے تقریبًا انیس سطروں میں فریق ثانی کی طرف سے دلیل ۱ پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ فصل اول میں حضرت زینب کی روایت میں مکمل واقعہ موجود نہیں ہے اور مکمل واقعہ بطولہٖ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں موجود ہے۔ کہ ایک مرتبہ حضورؐ نے فجر کی نماز کے بعد جدھر عورتیں تھیں وہاں تشریف لیجاکر کافی لمبا وعظ فرمایا۔ اور اس میں عورتوں کو زیادہ سے زیادہ صدقہ کرنے کا حکم فرمایا، تو حضرت زینبؓ گھر آکر اپنے زیورات لیکر جانے لگیں تو حضرت ابن مسعودؓ نے معلوم کیا کہ ان کو کہاں لیکر جارہی ہو تو انہوں نے کہا کہ اللہ اور اللہ کے رسول کا ان کے ذریعہ سے قرب حاصل کروں گی تاکہ اللہ تعالیٰ مجھے جہنم سے محفوظ فرمائے۔ تو اس پر حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ رک جاؤ۔ تمہارا ناس ہو۔ میرے اور میرے بچوں پر خرچ کردو۔ تو حضرت زینبؓ نے فرمایا کہ میں حضورؐ سے معلوم کئے بغیر تم پر خرچ نہیں کروں گی۔ اور انہوں نے حضورؐ سے جاکر واقعہ بتایا کہ میرے شوہر فرمارہے ہیں کہ وہ اور ان کی اولاد اس کے مصرف ہیں۔ کیا یہ صحیح ہے۔؟

تو حضورؐ نے فرمایا کہ جی ہاں! ان پر اور ان کی اولاد پر صدقہ کرو، وہ لوگ اس کے مصرف ہیں۔ اب اس تفصیلی روایت سے واضح ہوجاتا ہے کہ یہ نفلی صدقہ ہے۔ جو گناہوں کے لئے کفارہ بن جاتا ہے۔ اس لئے کہ کل کا کل مال زکوٰۃ میں لازم نہیں ہوتا۔ بلکہ جزء مال زکوٰۃ میں لازم ہوتا ہے۔ لہٰذا فقیر شوہر کو زکوٰۃ دینا بیوی کے لئے جائز نہیں ہوگا۔ البتہ نفلی صدقہ اور ہبہ کرسکتی ہے۔

دلیل ۲ نظر طحاوی وانما نلتمس حکم ذلك بعد من طريق النظر وشواهد الاصول الخ سے تقریباً نو سطروں میں نظر کے تحت عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ سب کا اتفاق اس بات پر ہے کہ شوہر کا اپنے مال کی زکوٰۃ بیوی کو دینا جائز نہیں ہے۔ اور بھائی کا اپنے مال کی زکوٰۃ بہن کو دینا جائز ہے۔ اگرچہ بہن کے اخراجات بھائی پر لازم کیوں نہ ہوں۔ اور بھائی پر بہن کے اخراجات لازم ہونے کی وجہ سے بہن کو زکوٰۃ دینا ممنوع نہیں ہے۔ کہ بھائی بہن میں سے ایک کا دوسرے کو زکوٰۃ دینا بالاجماع جائز ہے۔ تو معلوم ہوا کہ شوہر کا اپنے مال کی زکوٰۃ بیوی کو دینا اس لئے ناجائز نہیں ہے کہ شوہر پر بیوی کے اخراجات لازم ہوتے ہیں بلکہ اس لئے ناجائز ہے کہ میاں بیوی کے درمیان جو تعلق اور سبب موجود ہے اسی سبب و علت کی وجہ سے ناجائز ہے کہ جس طرح اولاد اور والدین کے درمیان نسب کے تعلق کی وجہ سے ایک کا دوسرے کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے اسی طرح میاں بیوی کے درمیان بھی زوجیت کے تعلق کی وجہ سے ناجائز ہے۔ اور یہ تعلق جس طرح شوہر کی طرف سے زکوٰۃ کو بیوی کے لئے حرام کرتا ہے اسی طرح شوہر کے لئے بھی حرام کرے گا۔ لہٰذا جس طرح بیوی کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے اسی طرح شوہر کو بھی زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہوگا۔

دلیل ۳ صفحہ ۲۰۹ سطر ۱۴ وقد رأينا هذا السبب بين الزوج والمرأة يمنع من قبول شهادة كل واحد منهما الخ سے باب کے اخیر تک تیسری

دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ میاں بیوی کے درمیان جو زوجیت کا سبب ہے۔ اس کی وجہ سے ایک کی شہادت دوسرے کے حق میں اس طرح قبول نہیں ہوتی ہے کہ جس طرح ذو رحم محرم یعنی والدین واولاد میں سے ایک کی شہادت دوسرے کے حق میں قبول نہیں ہوتی ہے۔ اور جس طرح ذو رحم محرم یعنی والدین واولاد میں سے ایک کا دوسرے سے رجوع فی الہبہ کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح میاں بیوی میں سے ایک کا دوسرے سے رجوع فی الہبہ کرنا جائز نہیں ہے۔ تو جس طرح قبول شہادت اور رجوع فی الہبہ وغیرہ والدین و اولاد کے درمیان قرابت کے سبب کی وجہ سے جائز نہیں ہے۔ اسی طرح زوجین کے درمیان زوجیت کے سبب کی وجہ سے بھی جائز نہیں ہے۔ لہٰذا جس طرح والدین واولاد میں سے ایک کا دوسرے کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے اسی طرح زوجین میں سے بھی ایک کا دوسرے کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہوگا۔ اور جس طرح شوہر کا بیوی کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے اسی طرح بیوی کا شوہر کو زکوٰۃ دینا بھی جائز نہ ہوگا۔ اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

شبیر احمد عفا اللہ عنہ ۸ شوال المکرم ۱۴۱۴ھ

باب الخیل السائمۃ ھل فیہا صدقۃ ام لا؟

اس باب میں گھوڑوں کی زکوٰۃ کا حکم بیان کیا جاتا ہے، اور گھوڑوں کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ گھوڑوں کی سات قسمیں ہیں۔

قسم ۱ وہ گھوڑے جن کا گذارہ چارہ اور کُٹی کھانے پر ہے، اور سواری اور باربرداری اور جہاد وغیرہ کے لئے پالا جائے تو ان کی زکوٰۃ بالاجماع واجب نہیں ہے۔

قسم ۲ وہ گھوڑے جن کا گذارا چارہ اور کُٹی پر ہے۔ اور تجارت کی غرض سے پالے جائیں تو ایسے گھوڑوں پر بالاجماع زکوٰۃ واجب ہے۔

قسم ۳ وہ گھوڑے جن کا گذارا چارہ اور کُٹی پر ہے، اور دُودھ اور نسل کے لئے پالے جائیں تو ایسے گھوڑوں پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

قسم ۴ وہ گھوڑے جن کا گذارا چرنے پر ہے، اور سواری اور بار برداری اور جہاد وغیرہ کے لئے پالے جائیں تو ان کی زکوٰۃ بالاجماع واجب نہیں ہے۔

قسم ۵ وہ گھوڑے جن کا گذارا چرنے پر ہے، اور تجارت کی غرض سے پالے جائیں تو ایسے گھوڑوں کی زکوٰۃ بالاجماع واجب ہے۔

قسم ۶ وہ گھوڑے جن کا گذارا چرنے پر ہے، اور دُودھ اور نسل کے لئے پالے جائیں، اور صرف مذکر مذکر ہیں، یا صرف مؤنث مؤنث ہیں تو ایسے گھوڑوں کے بارے میں حضرت امام ابوحنیفہ کے دو قول ملتے ہیں ایک قول میں زکوٰۃ لازم نہیں۔ اور دوسرے قول میں زکوٰۃ لازم ہے۔ اور حضرات صاحبین اور جمہور کے نزدیک ان پر کوئی زکوٰۃ نہیں ہے۔

قسم ۷ وہ گھوڑے جن کا گذارا چرنے پر ہے۔ اور دُودھ اور نسل کے لئے پالے جائیں۔ اور مذکر و مؤنث مخلوط ہوں تو ایسے گھوڑوں کی زکوٰۃ کے بارے میں کیا حکم ہے۔ تو اسی مسئلہ کی وضاحت کے لئے حضرت مصنفؒ نے یہ باب باندھا ہے۔ چنانچہ اس مسئلہ کے بارے میں ہدایہ ص۱۷۱ ج۱، بدائع الصنائع ص۳۴ ج۲، النخب الافکار قلمی ص۹۱ تا ۹۲ ج۵ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام زفرؒ، حماد بن ابی سلیمانؒ، ابراہیم نخعیؒ وغیرہ کے نزدیک ایسے مذکر و مؤنث مخلوط سائمہ گھوڑوں پر زکوٰۃ واجب ہے۔ اور مالک کو یہ اختیار ہے کہ چاہے تو ہر ایک گھوڑے

کی جانب سے ایک دینار سالانہ دیا کرے، اور یا قیمت لگا کر چالیسواں حصہ زکوٰۃ میں دیدیا کرے۔ اور یہی لوگ کتاب میں قال ابوجعفر فذھب قوم الیٰ وجوب الصدقۃ فی الخیل اذا کانت ذکورًا او اناثًا وکان صاحبھا یلتمس نسلھا الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابویوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، حسن بصریؒ، محمد بن سیرینؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، اسحٰق بن راہویہؒ، اصحابِ ظواہرؒ کے نزدیک ایسے گھوڑوں پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب میں وخالفھم فی ذٰلک اٰخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اوّل کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں قائم کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ باب کے شروع کی وہ روایات ہیں جن میں لاینسی حق اللہ جیسے الفاظ آتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کے حق سے مُراد زکوٰۃ ہی ہوگی۔ اس لئے کہ جب اموال کے اندر اللہ تعالیٰ کا حق بولا جاتا ہے تو اس سے زکوٰۃ مُراد ہوا کرتی ہے۔ جیسا کہ تمام ہی اموال میں ایسا ہی ہوتا ہے۔ لہٰذا سائمہ اور چرنے والے گھوڑوں پر زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔ حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی روایات کو حضرت ابوہریرۃؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

حلِّ عبارت ص۳۱۱ لرجل اجرٌ یعنی جو اللہ تعالیٰ کے راستہ میں جہاد کرنے کے لئے گھوڑا پالتا ہے۔ اس کو چارہ دانہ کھلانا باعثِ اجر و ثواب ہے۔ ولرجل ستر یعنی دودھ و نسل کے لئے پالتا ہے مگر اس کا ہر قسم کا حق ادا کرتا ہے۔ تنگی و آسانی میں اس کو کھلانے میں کمی نہیں کرتا ہے۔ اس پر ناقابلِ برداشت بوجھ نہیں ڈالتا ہے، اور

اللہ کا حق نہیں بھولتا ہے۔ ولرجل وزرٌ یعنی فخر و غرور اور ریاء کے لئے پالتا ہے تو یہ اس کے لئے عذاب بنے گا۔

دلیل ۲ صفہ ۱۳۱ س ۸ واحتجوا فی ذٰلک بما روی عن عمر بن الخطابؓ الخ سے تقریباً پونے پانچ سطروں میں دوسری دلیل پیش کی جاتی ہے۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت سائب بن یزیدؒ فرماتے ہیں میرے والد صاحب گھوڑوں کی قیمت لگا کر اس کی زکوٰۃ حضرت عمرؓ کو ادا کر دیا کرتے تھے۔ اور حضرت انسؓ فرماتے ہیں حضرت عمرؓ عربی گھوڑے سے دس درہم اور عجمی اور فارسی گھوڑے سے پانچ درہم لیا کرتے تھے۔

تو ان روایات سے حضرت عمرؓ کا عمل واضح ہو جاتا ہے کہ وہ گھوڑوں کی زکوٰۃ وصول فرمایا کرتے تھے۔ لہٰذا گھوڑوں میں زکوٰۃ واجب ہونی چاہئے۔ حضرت انسؓ کی روایت میں البرذون بمعنی عجمی اور فارسی گھوڑے کے ہے۔

جوابات

اب فریق اوّل کی دونوں دلیلوں کا ترتیب وار جواب دیا جاتا ہے۔

دلیل ۱ کا جواب صفہ ۱۳۱ س ۱۴ وکان من الحجۃ لھم علی اھل المقالۃ الاولی فیما احتجوا بہ الخ سے تقریباً نو سطروں میں جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابوہریرۃؓ کی روایت میں ولم ینس حق اللہ فیہما کی عبارت میں حق اللہ سے زکوٰۃ مراد نہیں ہے، بلکہ زکوٰۃ کے علاوہ نفلی صدقہ مراد ہے، جیسا کہ حضرت فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت میں صاف لفظوں میں صراحت ہے کہ مال کے اندر زکوٰۃ کے علاوہ دوسرے حقوق بھی ہوتے ہیں۔ چنانچہ ترمذی مع العرف الشذی صفہ ۱۴۴ ج ۱ میں حضرت فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت میں حضورؐ نے فرمایا انّ فی المال لحقاً سوی الزکوٰۃ (الحدیث) لہٰذا گھوڑوں میں وہی دوسرا حق مراد ہے۔ نیز حضرت ابوہریرۃؓ کی روایت میں

چرنے والے گھوڑے مراد نہیں ہیں۔ بلکہ وہ گھوڑے مراد ہیں جو مالک کے یہاں چارہ اور گُٹی وغیرہ پر گذارا کرتے ہیں۔ اور ایسے گھوڑوں پر کسی کے نزدیک بھی زکوٰۃ لازم نہیں ہے۔ لہٰذا زکوٰۃ کے علاوہ دوسرا حق مراد ہوگا جس کا ذکر حضرت فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت میں گذر چکا ہے۔ مگر بعض لوگوں نے اس توجیہ پر جرح کی ہے۔ نیز یہ بھی جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ابوہریرۃؓ کی روایت میں چرنے والے گھوڑے مراد ہیں۔ مگر ان کے حق سے متعلق جب حضورؐ سے سوال کیا گیا تو حضورؐ نے جواب میں فرمایا اطراف فحلها واعادة دلوها ومنيحة سمينها۔ اب سائمہ چرنے والے گھوڑوں میں اللہ تعالیٰ کے حق سے مراد یہ ہوگا کہ نر گھوڑوں کو مادہ سے جفتی کے لئے دیدیا جائے، اور گھوڑوں کو پانی پلانے کا ڈول عاریت پر دیدیا جائے اور دودھ دینے والی مادہ کو اپنے فقیر پڑوسی کو دودھ پینے کے لئے کچھ دنوں کے لئے دیدیا جائے۔ لہٰذا حق اللہ سے زکوٰۃ مُراد نہ ہوگی بلکہ زکوٰۃ کے علاوہ دیگر نفلی صدقہ مُراد ہوگا۔

دلیل ۲ کا جواب

ص۲۱ س۲۲ واما ما احتجوا به مما ذكروه عن عمر بن الخطابؓ فلا حجة لهم فيه ايضا عندنا الخ سے تقریباً ۱۵ سطروں میں دلیل ۲ کا جواب پیش کیا جاتا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے عمل میں فریق اوّل کے لئے کوئی حجت نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے گھوڑوں پر زکوٰۃ واجب ہونیکی وجہ سے نہیں لیا تھا بلکہ حضرت عمرؓ کے لینے کا سبب حضرت حارثہ بن مضرب کی روایت میں مذکور ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں حضرت عمرؓ کے ساتھ حج کو گیا۔ تو وہاں پر ملک شام کے شریف لوگوں نے آکر کہا کہ ہم کو جانور اور مال حاصل ہوچکے ہیں، ہم سے ان کی زکوٰۃ وصول فرمالیجئے۔ تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میرے سے پہلے دونوں لیعنی حضورؐ اور حضرت صدیق اکبرؓ نے ان کی زکوٰۃ وصول

نہیں فرمائی ہے۔ لہٰذا میں مسلمانوں سے مشورہ کرتا ہوں، تو حضرت علیؓ خاموش رہے، حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ سے کہا کہ اے ابوالحسن آپ نے کچھ نہیں کہا۔ تو جواب دیا کہ لوگوں نے آپ کو مشورہ دیدیا ہے۔ اگر وجوب کے طور پر یا جزیہ کے طور پر نہ لیا جائے بلکہ بطور نفل لیا جائے تو کوئی حرج نہیں ہے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ ہر غلام کی طرف سے دس اور ہر گھوڑے کی طرف سے دس درہم اور ہر اس گھوڑے کی طرف سے پانچ درہم جس کی ماں عربی اور باپ غیر عربی گھوڑا ہو، جس کو ہجین کہتے ہیں۔ اور ہر عجمی گھوڑے سے پانچ درہم اور ہر ایک خچر سے پانچ درہم کے حساب سے لیا جائے، اور پھر بیت المال میں سے ہر ایک غلام کیلئے دس جریب گیہوں اور ہر عربی گھوڑے کے لئے دس جریب جَو اور ہر ہجین گھوڑے جس کی ماں عربی اور باپ عجمی ہے اس کے لئے آٹھ جریب جَو اور ہر خچر کے لئے اور ہر عجمی گھوڑے کے لئے پانچ پانچ جریب جَو ماہانہ مقرر فرمایا ہے۔ اب مذکورہ روایت سے بات بالکل واضح ہوجاتی ہے کہ حضرت عمرؓ نے جو لیا ہے وہ بطور زکوٰۃ نہیں تھا بلکہ بطور نفل کے لیا ہے۔ نیز حضرت عمرؓ نے اس طرح غلاموں سے بھی لیا ہے۔ اور جو غلام تجارتی نہیں ہے اس پر زکوٰۃ کا نہ ہونا سب کو معلوم ہے۔ اور حضرت عمرؓ نے ایسے غلاموں کی طرف سے بھی اسی نسبت سے لیا ہے۔ نیز حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ حضورؐ اور حضرت ابوبکرؓ نے نہیں لیا ہے۔ لہٰذا اشکال درست نہ ہوگا۔

فریقِ ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے چار دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ (ص ۲۱۱ س ۹) وقد روی عن علیؓ عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم انہ قال عفوت لکم عن صدقۃ الخیل والرقیق الخ سے تقریباً پانچ سطروں میں دلیل ۱ پیش کی جاتی ہے کہ حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا کہ میں نے تمہارے لئے گھوڑوں اور غلاموں کی زکوٰۃ کو

معاف کردیا ہے۔ اس حدیث شریف میں حضورؐ کی قولی روایت ہے کہ گھوڑوں اور غلاموں پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

اشکال ص۳۱۱ س۱۴ فان قال قائل فقد قرن مع ذٰلک الرقیق فلما کان ذٰلک لا ینفی ان تکون الصدقۃ واجبۃ فی الرقیق اذا کانوا للتجارۃ الخ سے تقریباً تین سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضورؐ نے مذکورہ حدیث شریف میں مطلقاً یہ ارشاد فرمایا ہے کہ گھوڑوں اور غلاموں کی زکوٰۃ میں نے تمہارے لئے معاف کردی ہے۔ تو حدیث مذکور میں خدمتی غلام اور سواری وغیرہ کے گھوڑے مراد ہو سکتے ہیں۔ تجارتی غلام اور گھوڑے مراد نہیں ہوں گے۔ جس طرح تجارتی غلام و گھوڑے مذکورہ حدیث سے خارج ہیں۔ اسی طرح سائمہ اور چرنے والے گھوڑے بھی خارج ہو جائیں گے۔ لہٰذا مذکورہ حدیث کی وجہ سے سائمہ گھوڑے کی زکوٰۃ مستثنیٰ نہ ہوگی، بلکہ اس میں زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔

جواب ص۳۱۱ س۱۷ قیل لہٗ ھٰذا یحتمل ما ذکرت الخ سے تقریباً دو سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اگرچہ مذکورہ حدیث میں تجارتی گھوڑوں کی طرح سائمہ اور چرنے والے گھوڑوں پر بھی زکوٰۃ کا لزوم ہو سکتا ہے، جیسا کہ آپ نے اشکال میں پیش کیا ہے۔ مگر ماقبل میں حضرت حارثہ بن مضرب کی روایت میں اس کی وضاحت گذر چکی ہے کہ سائمہ گھوڑوں سے بھی صدقہ واجبہ اور زکوٰۃ کے طور پر کچھ لینے کی ممانعت موجود ہے البتہ بطور نفل لینے کی اجازت موجود ہے۔ لہٰذا اگرچہ مذکورہ حدیث سے چرنے والے گھوڑوں کی زکوٰۃ واجب نہ ہونے کا ذکر نہیں مگر ماقبل میں حضرت حارثہ بن مضرب کی روایت میں واجب نہ ہونے کا ذکر بہت وضاحت سے موجود ہے، اس لئے اشکال درست نہ ہوگا۔

دلیل ۲ ص۳۱۱ س۱۹ وقد روی عن ابی ھریرۃ الخ سے تقریباً گیارہ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ مسلمان کے گھوڑے اور غلاموں پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ اور عدم وجوب زکوٰۃ

کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے حضرت ابوہریرہؓ سے ثقات سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور جب مذکورہ تمام روایات سے سائمہ اور چرنے والے گھوڑوں پر زکوٰۃ کا واجب نہ ہونا واضح ہو چکا ہے۔ تو اس سے فریق اوّل کا مدعیٰ بھی ثابت نہ ہوگا بلکہ فریق ثانی کا ہی مدعیٰ ثابت اور مسلّم ہو سکتا ہے۔

دلیل ۳ نظر طحاوی ص ۳۱۲ س ۱ واما وجهه من طريق النظر فانا رأينا الذين يوجبون فيها الزكوٰة الخ سے تقریباً ساڑھے چار سطروں میں نظر کے تحت عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جو لوگ سائمہ گھوڑوں میں زکوٰۃ کے وجوب کے قائل ہیں وہ ساتھ ساتھ اس کے بھی قائل ہیں کہ اگر صرف مذکر مذکر ہوں، اور یا صرف مؤنث مؤنث ہوں تو ان پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے، بلکہ زکوٰۃ اس وقت واجب ہوتی ہے کہ جب مذکر و مؤنث دونوں ایک ساتھ مخلوط ہوں، اور بغرض نسل پال رکھے ہوں تو ہم نے ان سائمہ مویشیوں پر غور کر کے دیکھا کہ جن پر بالاتفاق زکوٰۃ واجب ہوتی ہے مثلاً اونٹ، گائے، بھینس، بکری وغیرہ تو ان میں تنہا مذکر مذکر ہوں، یا تنہا مؤنث مؤنث، یا مذکر و مؤنث دونوں مخلوط ہوں، تینوں صورتوں میں زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ تنہا مذکر یا مؤنث ہونے میں زکوٰۃ واجب نہ ہوتی ہو۔ اور صرف مخلوط ہونے کی صورت میں واجب ہوتی ہو، بلکہ حکم ہر صورت میں یکساں ہے، تو اسی طرح سائمہ گھوڑوں میں بھی حکم ہر صورت میں یکساں ہونا چاہئے۔ لہٰذا جب گھوڑے میں تنہا مذکر یا تنہا مؤنث ہونے کی صورت میں بالاتفاق زکوٰۃ نہیں ہوتی ہے تو اسی طرح مخلوط ہونے کی صورت میں بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ احناف کی کتب فقہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے قول پر فتویٰ دینے میں احتیاط ہے۔

دلیل ۴ نظر طحاوی ص ۳۱۲ س ۵ وحجة اخرى انا قد رأينا البغال والحمير الخ سے باب کے اخیر تک دوسری نظر قائم کر کے چوتھی دلیل پیش

کرتے ہیں۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں گدھے اور خچر میں بالاتفاق زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ اگرچہ سائمہ ہوں۔ اور اونٹ، گائے، بکری اگر سائمہ ہیں تو بالاتفاق زکوٰۃ واجب ہے۔ تو دیکھنا یہ ہے کہ گھوڑے ان میں سے کس کے ساتھ زیادہ مشابہ ہیں۔ تو ہم نے دیکھا کہ اونٹ کے پیر میں کھُر کی شکل نہیں ہوتی ہے، اور گائے اور بکری میں کھُر تو ہوتا ہے مگر درمیان میں پھٹا ہوا ہوتا ہے، اور گھوڑے کے پیر میں بھی کھُر ہوتا ہے مگر درمیان میں پھٹا ہوا نہیں ہوتا ہے۔ اور گدھے اور خچر کے پیروں میں بھی گھوڑے کی طرح بغیر پھٹے ہوئے کھُر ہوتے ہیں۔ لہٰذا گھوڑوں کی مشابہت گدھے اور خچر کے ساتھ زیادہ ہوگی۔ لہٰذا جس طرح گدھے اور خچر پر زکوٰۃ نہیں واجب ہوتی ہے اسی طرح گھوڑوں پر بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ یہی حضرات صاحبینؒ کا مسلک ہے، اور اسی کو حضرت امام طحاویؒ نے پسند فرمایا ہے۔ مگر حضرت امام ابوحنیفہؒ کے قول میں احتیاط زیادہ ہے۔ اس لئے اسی پر فتویٰ دینا مناسب ہوگا۔

باب الزکوٰۃ ھل یاخذھا الامام ام لا؟

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیرِ غور ہے کہ مالکانِ زکوٰۃ سے حاکمِ وقت جبراً اور بزور و زبردستی عاملین کے ذریعہ سے زکوٰۃ اور عشر وغیرہ وصول کرسکتا ہے یا مالکوں کو اختیار ہے کہ چاہے اپنی مرضی سے حاکم کے حوالہ کردیں یا اپنے مال کی زکوٰۃ اور عشر از خود فقراء کو دیدیا کریں۔

مسئلہ مذکورہ کی وضاحت کے لئے بطور تمہید شماتِ مسائل بیان کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے

مسئلہ ۱: عاشر اور مرور عاشر اس کو کہتے ہیں جس کو منجانب حکومت راستوں پر متعین کردیا جاتا ہے۔ تاکہ

راستے سے گذرنے والوں سے ان کے مال وغلّوں کا عشر وزکوٰۃ وصول کر لیا کرے۔ اور آج کل کے زمانہ میں عاشر کو اہل عرب لفظ مرور سے تعبیر کرتے ہیں، اور یہ عاشر شرعی ضابطہ کے مطابق ان کے مال اور غلّے وغیرہ کا عشر وصول کرکے بیت المال میں جمع کر دیا کرتا ہے۔ اور کافر حربی اگر دارالحرب سے ایک سال میں کئی مرتبہ گذرتا ہے تو ہر مرتبہ اس سے عشر لیا جائیگا۔ حتیٰ کہ اگر ایک روز میں دو مرتبہ گذرتا ہے۔ اور دونوں مرتبہ دارالحرب ہی سے آکر گذرتا ہے تو دونوں مرتبہ لیا جائے گا۔ البتہ دارالاسلام میں رہکر کئی مرتبہ گذرتا ہے تو صرف ایک مرتبہ لیا جائے گا۔ اور مسلمان سے سال بھر میں صرف ایک دفعہ لیا جائیگا۔ (ہدایہ ج۱ ص۱۷۷)

مسئلہ۲ مالک کے قول کا اعتبار

اور عاشر اور مرور کے مطالبہ پر مالک یہ کہدیتا ہے کہ ہم نے اس کی زکوٰۃ اور عُشر ادا کر دیا ہے، یا کہدیتا ہے کہ یہ مال میرا نہیں ہے بلکہ میں تو محض مزدور ہوں یا جانوروں کے متعلق یہ کہدیتا ہے کہ اس پر ابھی سال نہیں گذرا، یا یہ کہدیتا ہے کہ میں مقروض ہوں جس سے مجھ پر زکوٰۃ اور عشر واجب نہیں ہو سکتا۔ تو ان تمام صورتوں میں مالک کی بات معتبر مانی جائے گی (بدائع ج۲ ص۳۶)

مسئلہ۳ اموالِ ظاہرہ اور باطنہ

مویشی اور عشری زمین کی پیداوار وغیرہ اموالِ ظاہرہ میں داخل ہیں، اور سونا چاندی روپئے پیسے اور مالِ تجارت وغیرہ اموالِ باطنہ میں داخل ہیں۔ (مستفاد المنتخب قلمی ج۱ ص۱۰۹)

مسئلہ۴ ساعی وعامل کے صدقہ وصول کرنے کیلئے حاکم کی شرط

عامل اور ساعی بن کر لوگوں سے ان کے مال کی زکوٰۃ اور عشر وغیرہ وصول کرنے کے لئے پانچ شرطوں کا ہونا لازم ہے۔

شرط۱ حاکم مسلم کی ماتحتی میں ہونا۔ اس لئے کہ اگر حاکم کی ماتحتی حاصل نہ ہوگی

توکس قوت سے وصول کرے گا۔

شرط ۲: حاکم مسلم کا عوام اور مالکانِ اموال کی حفاظت کرنا۔ لہٰذا اگر عارضی طور پر کچھ دنوں کے لئے حفاظت نہ رہے، اور ان ایام میں باغی وغیرہ نے اگر وصول کر لیا ہے تو بعد میں حاکم مسلم کو دوبارہ وصول کرنے کا حق نہ ہوگا۔ (مستفاد بدائع ص۲۶ ج۲)

شرط ۳: ساعی اور عامل کا مسلمان ہونا۔

شرط ۴: وصول شدہ مال کا بیت المال میں جمع ہو جانا، اگر بیت المال میں جمع نہ ہوگا تو اس کی حفاظت نہیں ہو سکے گی اور خیانت ہی خیانت ہوتی رہیگی۔

شرط ۵: دارالاسلام کا ہونا۔ اس لئے کہ مذکورہ شرائط دار الاسلام کے بغیر پوری ہونا ممکن نہیں ہے۔

مسئلہ ۵ غیر اسلامی ممالک میں عامل کا حکم

غیر اسلامی ممالک میں کسی کا شرعی ضابطہ کے مطابق ساعی اور عامل بننا ممکن نہیں ہے۔ اس لئے کہ غیر اسلامی حکومت اسلامی ضابطوں کا لحاظ نہیں کریگی نیز ساعی کا مسلمان ہونا بھی شرط ہے۔ اور غیر اسلامی حکومت میں اس شرط کی پابندی بھی بہت بعید ہے، نیز غیر مسلم حکومت میں شرعی بیت المال کا قیام بھی غیر ممکن ہے۔ لہٰذا غیر اسلامی حکومت میں کسی کا ساعی و عامل بن کر کام کرنا ممکن نہیں ہے۔

مسئلہ ۶ مدارس کے سفراء کا حکم

مدارس اسلامیہ کے سفراء کو عامل اور ساعی قرار دینے کی کوئی شکل شرعی ضابطہ کے مطابق حاصل نہیں ہو پاتی ہے۔ اس لئے کہ یہ سفراء قوتِ قاہرہ کے تحت کام نہیں کرتے، بلکہ کوئی بھی ان کو سخت سست کہہ کر بھگا بھی

سکتا ہے اور ان کی فریاد سُننے والا کوئی نہیں۔ نیز یہ سفراء جس کی طرف سے صدقات وصول کرنے کے لئے آتے ہیں اس کی حفاظت میں نہیں ہوتے ہیں۔ نیز عامل کے وصول کردہ صدقات کا بیت المال میں جمع ہوجانا واجب ہے۔ اور یہ شرط بھی یہاں ناممکن ہے۔ اس لئے کہ بیت المال کے لئے مُسلم حاکم کے ماتحت میں ہونا لازم ہوتا ہے، جو یہاں مفقود ہے۔

مسئلہ ۷ اسلامی حکومت میں عامل وساعی کا حکم

مسلم حکومت میں حاکم مُسلم کا اپنے مقرر کردہ عامل اور ساعی کے ذریعہ سے جبرًا صدقاتِ واجبہ اور عُشر وغیرہ وصول کرنے کا کیا حکم ہے۔ اس سلسلہ میں حضرت مصنفؒ نے یہ باب باندھا ہے۔ چنانچہ النخب الافکار قلمی ج۵ ص۱۰۹ میں اس بارے میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام حسن بصریؒ، سعید بن جبیرؒ، میمون بن مہرانؒ، ابراہیم نخعیؒ اور امام مکحول وغیرہ کے نزدیک حاکمِ وقت کو مسلمانوں سے زور وزبردستی اپنے عاملین کے ذریعہ سے صدقات کا وصول کرنا جائز نہیں ہے۔ بلکہ مسلمانوں کو اختیار ہے کہ چاہے اپنی مرضی سے حاکمِ مسلم کے پاس پہونچادیں۔ اور چاہے تو اپنے اموال کی زکوٰۃ اور صدقہ اور عُشر وغیرہ از خود فقراء میں تقسیم کردیں۔ اور کسی قسم کا جبر وزور اُن پر جائز نہیں ہے۔ ہاں البتہ غیر مسلم سے جبرًا لینا جائز ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قومٌ الیٰ ان الامام لیس لہ ان یبعث علی المسلمین عشورًا الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمد ابن حنبل، امام ابویوسف، امام محمد بن حسن شیبانیؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک حاکمِ وقت کو اختیار ہے کہ چاہے تو عامل بھیجکر وصول کرلیا کرے اور چاہے تو مسلمانوں کو اختیار دیدے کہ ہر مسلمان اپنے اپنے اموال

کی زکوٰۃ از خود حساب لگا کر فقراء میں تقسیم کردیں۔ اس میں اصالۃً مسلمان مالکوں کو کوئی اختیار نہیں ہے۔ اصل اختیار حاکمِ وقت کو ہوتا ہے۔ نیز حضرات حنفیہؒ کے نزدیک اموالِ ظاہرہ اور اموالِ باطنہ سب کا حکم یکساں ہے۔ کہ عامل اموالِ ظاہرہ سے جس طرح صدقہ وصول کرے گا اسی طرح اموالِ باطنہ کی زکوٰۃ بھی وصول کرسکتا ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلك آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریقِ اوّل کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع کی وہ تمام روایات ہیں جن میں حضورؐ کا ارشاد موجود ہے کہ حضورؐ نے فرمایا لاتحشروا یعنی تم پر زکوٰۃ وصدقات کا مال عاملین اور حاکموں کے یہاں جمع کردینا لازم نہیں۔ اور فرمایا لاتعشروا یعنی تم کو عُشر ادا کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ دوسری روایت میں ہے کہ اے اہلِ عرب اللہ تعالیٰ کی حمد کیا کرو اس لئے کہ تم سے عشر کو اٹھالیا گیا ہے۔ اور تیسری روایت میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے معلوم کیا گیا کہ حضرت عمرؓ مسلمانوں سے عُشر لیتے تھے یا نہیں؟ تو انہوں نے فرمایا کہ نہیں لیتے تھے۔ تو ان تمام روایات سے واضح ہوجاتا ہے کہ مُسلمانوں پر عُشر لازم نہیں ہے اور نہ ہی ان کو اپنے اموال کی زکوٰۃ حاکم کے حوالہ کردینا لازم ہے۔ اور اراضی اور باغات کے عشر سے متعلق آگے مستقل باب آرہا ہے۔ اور مذکورہ مضمون کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے چار صحابہ کرام سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عثمان بن ابی العاصؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت سعید بن زیدؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت حرب بن عبید اللہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۴ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

حلِّ عبارت

ص۳۱۲ س۱۴ لا تحشروا یعنی تم پر اپنے مال کی زکوٰۃ حاکم کے یہاں جمع کردینا لازم نہیں ہے۔ ص۳۱۲ س۱۴ لا تعشروا یعنی تم پر اپنی اراضی کا عُشر ادا کرنا لازم نہیں ہے۔ ص۳۱۲ س۱۴ اذ رفع عنکم العشور یعنی تمہارے اوپر سے اللہ تعالیٰ نے عُشر کو اٹھالیا ہے۔ ص۳۱۲ س۲۲ فرقوا فی تلک المواضع یعنی تم اپنی زکوٰۃ خود ان مصارف میں تقسیم کردو۔

فریقِ ثانی کی طرف سے جواب

ص۳۱۲ س۲۷ وکان من الحجۃ علی اھل المقالۃ الاولیٰ لھم ان العشر الذی کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رفعہ عن المسلمین الخ سے تقریباً پونے پانچ سطروں میں فریقِ اوّل کی دلیل کا جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ وہ عشر جس کو حضورؐ نے مسلمانوں سے اٹھالیا ہے اس سے زکوٰۃ یا اراضی کا شرعی عُشر مراد نہیں ہے۔ بلکہ زمانۂ جاہلیت کا عشر مراد ہے۔ جو ظلم و زیادتی سے لوگوں سے لیا جاتا تھا جس کو ٹیکس کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ اس زمانہ میں ہمارے ہندوستان میں بھی انکم ٹیکس اور سیل ٹیکس کے نام سے بے تکے انداز سے وصول کیا جاتا ہے۔ اگر کسی نے مثلاً ایک کروڑ روپیہ کمایا ہے تو ستر اسّی لاکھ روپیہ انکم ٹیکس کے نام سے وصول کرلیا جاتا ہے جس سے اس کا دیوالیہ نکل جاتا ہے۔ تو اسی طرح کا ٹیکس زمانۂ جاہلیت میں بھی جاری تھا مگر اسلام نے اس کو ختم کرکے ایسے شرعی ضابطے اور اصول قائم کردیئے ہیں کہ ان ضابطوں اور اصولوں کے مطابق عمل کیا جائے تو کسی پر کوئی ظلم کا تصوّر بھی نہیں کرسکتا نیز حضورؐ نے اس ظالمانہ ٹیکس وصول کرنیوالوں کے بارے میں فرمایا ہے لا یدخل الجنۃ صاحب مکس یعنی عاشراً (الحدیث) لہٰذا جاہلیت کے اس عشر کے معاف ہونے کی وجہ سے حکمِ عشر اور حکمِ زکوٰۃ پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ کیونکہ اس سے عُشر مُراد نہیں ہے بلکہ ٹیکس مراد ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے چار دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ ص ۳۱۳ س ۱۳ وقد بیّن ذلک ایضا الخ سے تقریباً سولہ سطروں میں دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت حرب بن عبیداللہ فرماتے ہیں کہ ان کے کسی ماموں کو حضورؐ نے صدقات پر عامل بنایا اور ان کے عشر سے متعلق سوال کرنے پر حضورؐ نے فرمایا کہ عشر صرف یہود و نصاریٰ سے لیا کرنا مسلمانوں سے نہیں۔ تو یہاں بھی عشر سے مراد ٹیکس ہے تو معلوم ہوا کہ جس عشر کی معافی کا اعلان فرمایا ہے اس سے زکوٰۃ اور شرعی عشر مراد نہیں ہے۔ اس لئے کہ خود سائل کو حضورؐ نے زکوٰۃ وصدقات کے وصول کرنے پر عامل بنایا ہے تو زکوٰۃ وصدقہ کے معاف ہونے کے کیا معنی ہوں گے؟ نیز حضورؐ نے فرمایا کہ مسلمانوں سے زکوٰۃ میں سالانہ چالیسواں حصہ اور ذمیوں سے سالانہ بیسواں حصہ وصول کر لیا کرو۔ اور حربی یہود و نصاریٰ جو شام کی طرف سے آتے جاتے ہیں اُن سے دسواں حصہ لے لیا کرو۔ نیز ان کے مال پر سال گذرنا بھی شرط نہیں ہے۔ بلکہ سال بھر میں جتنی مرتبہ دارالحرب سے آتے رہیں گے اتنی مرتبہ ہر بار وصول کرنے کا حکم ہے۔ اور غیر مسلموں سے جو عشر (ٹیکس) وصول کیا جاتا ہے وہ جزیہ کی طرح وصول کیا جاتا ہے اس میں ثواب کی بھی امید نہیں ہوتی۔ اور زکوٰۃ کا حکم ایسا نہیں ہے۔ بلکہ سال بھر میں ایک دفعہ چالیسواں حصہ کے حساب سے لینے کا حکم ہے۔ اور اس سے مسلمانوں کا مال پاک صاف بھی ہو جاتا ہے۔ اور اس میں ثواب بھی حاصل ہوتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ جن روایات میں عشر معاف کرنے کا ذکر ہے ان میں غیر مسلموں کا وہ عشر و ٹیکس مراد ہے۔ جو زمانۂ جاہلیت میں ہر ایک سے لیا جاتا تھا۔ زمانۂ اسلام کا عشر مراد نہیں۔ لہٰذا امام اور حاکم مسلم مسلمانوں سے زکوٰۃ وصدقہ جبراً دباؤ سے وصول کر سکتا ہے اس مضمون کی روایات کو فنا جسم کہنا ہے

نے دو صحابۂ کرامؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ حضرت حرب بن عبید اللہ کے طریق سے دو سندوں کے ساتھ اور حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کے طریق سے ایک سند کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل ۲ ص۳۱۳ س۱۸ وقد روی عن عمر بن الخطابؓ الخ سے تقریباً ۶ سطروں میں دوسری دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت انس بن مالکؓ نے حضرت انس بن سیرینؒ کو بلوایا تو انہوں نے حاضری میں کچھ دیر لگائی تو حضرت انسؓ نے فرمایا کہ تمہاری تاخیر پر مجھے اتنا غصہ آیا کہ دل چاہتا تھا کہ میں تمہیں فلاں فلاں پتھروں کو منہ میں لیکر چابنے پر مامور کر دوں، مگر ایسا کام میں اپنے لئے پسند نہیں کرتا۔ اس لئے تم کو مامور نہیں کر رہا ہوں۔ اس کے بعد فرمایا کہ تم کو حضرت عمرؓ کی سنّت بتلا دیتا ہوں کہ حضرت عمرؓ نے اپنے عمّال کو لکھا کہ مسلمانوں کے مال میں سے چالیسواں اور ذمّیوں کے مال میں سے بیسواں سالانہ کے حساب سے لیا کرو۔ اور غیر ذمّی کافروں سے دسواں حصّہ لیا کرو۔ غیر ذمّی کافر حربی سے جو دسواں حصّہ لینے کا حکم ہے وہ سالانہ کے حساب سے نہیں ہے۔ بلکہ دار الحرب سے جب بھی آکر دار الاسلام میں داخل ہوگا تب لیا جائے گا۔ اور جن روایات میں عشر کی معافی کا اعلان کیا گیا ہے ان میں یہی غیر مسلموں کا عشر مراد ہے جو پہلے مسلمانوں سے لیا جاتا تھا اور بعد میں اسلام نے اس کو مسلمانوں کے اوپر سے ختم کر دیا ہے۔ لہٰذا فصل اوّل کی روایات سے استدلال کر کے یہ بات ثابت کرنا درست نہ ہوگا کہ مسلمانوں سے حاکم زکوٰۃ وصدقات واجبہ لینے کا حق نہیں رکھتا۔ بلکہ زور ودباؤ سے وصول کرنے کا حق آج بھی باقی ہے۔

دلیل ۳ نظر طحاوی ص۳۱۲ س۲۵ واما وجهه من طريق النظر فانا قد رأينا هم انهم لا يختلفون الخ سے تقریباً چھ

سطروں میں نظر کے تحت تیسری دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ سب کا اتفاق اس بات پر ہے کہ اہلِ مویشی سے ان کے چرنے والے مویشی کی زکوٰۃ حاصل کرنا حاکم کے لئے جائز ہے جبکہ وجوبِ زکوٰۃ کی شرطیں بھی پائی جاتی ہوں۔ اور اسی طرح پھلوں اور اراضی کی پیداوار کے عشر بھی سب کے نزدیک حاکم کے لئے وصول کرنا جائز ہے۔ تو جس طرح ان اشیاء کی زکوٰۃ وصول کرنا جائز ہے اسی طرح اموالِ باطنہ یعنی سونا چاندی اور اموالِ تجارت کی زکوٰۃ بھی چالیسویں حصہ کے حساب سے وصول کرنا امام اور حاکم کے لئے جائز ہوگا چاہے زور و زبردستی کیوں نہ ہو۔ اور جہاں عشر کی معافی کا اعلان ہے اس سے غیر مسلم اور یہود و نصاریٰ کا عشر مراد ہے۔ اس لئے شرعی عشر بھی وصول کرنا جائز ہوگا۔

دلیل ۱۲ ص۲۱۴ س۱۱ وقد روی عن یحیی بن اٰدم فی تفسیر قول النبیّ صلی اللّٰہ علیہ وسلم لیس علی المسلمین عشور ۱۱ الخ سے باب کے اخیر تک دلیل ۱۲ بیان کی جاتی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ عاشر اور مرور کے پاس سے گذرتے ہوئے مسلمانوں پر اس وقت تک عشر دینا لازم نہیں ہے کہ جبتک ان کے مال پر سال پورا نہ ہو جائے۔ اور اگر سال پورا ہو کر زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے تو اگر عاشر و مرور نہیں لیتا ہے تو از خود ادا کرنا لازم ہوتا ہے۔ اور یہود و نصاریٰ اور غیر مسلموں پر صرف گذرتے ہوئے عشر ادا کرنا لازم ہوتا ہے۔ چاہے ان کے مال پر سال گذرا ہو یا نہیں۔ اور اگر عاشر و مرور کے پاس سے نہ گذرے تو ان پر عشر بھی واجب نہیں ہوتا۔ لہٰذا فصلِ اوّل کی روایت میں یہود و نصاریٰ کا عشر مراد ہے جو مسلمانوں سے ختم کر دیا گیا ہے اور غیر مسلموں سے ختم نہیں کیا گیا ہے۔

بابُ ذواتِ العوار ھل تؤخذ فی صدقاتِ المواشی ام لا؟

یہ باب بہت مختصر ہے مگر اس کے تحت ہم معرکۃ الآراء تین مسائل بیان

کریں گے۔ ان کو ہم اس ترتیب سے بیان کریں گے۔ اوّلاً حلِّ عبارات، ثانیاً مسئلہ۱ مویشیوں اور جانوروں کا نصاب، ثالثاً مسئلہ۲ خلطہ کی بحث، رابعاً مسئلہ۳ عامل و ساعی کو کس درجہ کا مال زکوٰۃ میں وصول کرنے کا حق ہے۔

اوّلاً حلِّ عبارات

ص۳۱۴ س۸ الشارف یعنی بڑی عمر کی بوڑھی اونٹنی، ص۳۱۴ س۸ البکر بفتح الباء بمعنی جوان اونٹ ص۳۱۴ س۸ حزرات، حزرۃ کی جمع ہے یعنی خیار المال بہت عمدہ ترین مال ص۳۱۴ س۹ لیستألف یعنی جانور کو کھلا پلا کر موٹا تازہ بنانا جس کو دیکھ کر خوشی ہوتی ہے۔ ص۳۱۴ س۱۵ ھرمۃ بمعنی بالکل بوڑھا جانور، ص۳۱۴ س۱۵ ذات عوار یعنی عیب دار جانور ص۳۱۴ س۱۵ تیس الغنم بمعنی جفتی کرنے والا بکرا جس سے کچھ بدبو آتی ہے۔ جمہور نے اس کے لینے سے اس لئے ممانعت کی ہے کہ عمدہ مال میں سے ہے۔ مگر علامہ خطابیؒ نے لکھا ہے کہ اس کے گوشت سے بدبو آنے کی وجہ سے یہ گھٹیا مال میں شامل ہے۔ اس لئے ممانعت آئی ہے۔

ثانیاً مسئلہ۱ مویشیوں اور جانوروں کا نصاب

اب یہاں سے تین قسم کے جانوروں کا الگ الگ نصاب بیان کیا جارہا ہے

قسم۱ اونٹوں کا نصاب

پانچ سے کم اونٹوں میں زکوٰۃ لازم نہیں ہے۔ پانچ میں سال بھر کا ایک بکرا یا بکری واجب ہے۔ اور دس۱۰ میں دو بکرے، پندرہ۱۵ میں تین بکرے، بیس۲۰ میں چار بکرے، پچیس میں ایک بنت مخاض جو ایک سال کی مکمل ہوکر دوسرے سال میں داخل ہوگئی ہے۔ پھر چھتیس میں ایک بنت لبون جو دو۲ سال کی مکمل ہوکر تیسرے میں داخل ہوگئی ہے۔ پھر ۴۶ میں ایک حقہ جو تین سال کا مکمل ہوکر چوتھے میں داخل ہوگیا ہے۔ پھر ۶۱ میں ایک جذعہ جو چار سال کا مکمل ہوکر پانچویں

میں داخل ہوگیا ہے۔ پھر ۷۶ میں دو بنت لبون۔ پھر ۹۱ میں دو حقے واجب ہیں، اور پھر دو حقوں کا سلسلہ ایک سو بیس تک چلیگا۔ اور پھر ایک سو بیس کے بعد ازسر نو نصاب شروع ہوگا۔ چنانچہ اس پر جب پانچ کا اضافہ ہوگا تو ایک بکرا یا بکری واجب ہوتی رہے گی، اور دس میں دو بکری، پندرہ میں تین بکری، بیس میں چار بکری، پچیس میں ایک بنت مخاض۔

اور ہدایہ ص۱۶۹ ج۱ کے الفاظ یوں ہیں کہ ۱۵۰ میں تین حقے ہیں مائۃ وخمسین فیکون فیھا ثلث حقاق۔ اب یہ دو حقوں کے ساتھ بڑھتا جائیگا۔ پھر اس کے بعد ہر چالیس میں ایک بنت لبون اور ہر پچاس میں ایک حقہ واجب ہوتا جائیگا۔

(النخب ص۱۱۹ ج۵)

قسم ۲ گائے و بھینس کا نصاب

تیس سے کم گائے اور بھینس میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ اور تیس میں ایک تبیعہ واجب ہے۔ جس کی عمر ایک سال مکمل ہوکر دوسرے میں داخل ہوچکا ہو۔ پھر ساٹھ میں دو تبیعہ واجب ہیں۔ مگر ۴۰ اور ۶۰ کے درمیان کے اضافہ میں کچھ لازم ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک اضافہ شدہ میں قیمت لگاکر زکوٰۃ ادا کی جائے گی، اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک اضافہ شدہ میں کچھ بھی لازم نہیں ہے۔ پھر ہر دس پر نصاب بڑھتا جائے گا۔ لہٰذا ستر میں ایک مسن جس کی عمر دو سال مکمل ہوکر تیسرے میں داخل ہوگیا ہو، اور ایک تبیعہ واجب ہوں گے، اور اسی میں دو مسن اور نوے میں تین تبیعہ اور سو میں دو تبیعہ اور ایک مسن واجب ہوں گے۔ اور اسی طریقہ سے ہر دس پر نصاب بڑھتا جائیگا۔ لہٰذا ۱۱۰ میں دو مسن ایک تبیعہ اور ایک سو بیس میں تین مسنے واجب ہوں گے، اور ایک سو تیس میں تین مسن اور ایک تبیعہ ہوں گے۔ اس طرح سے نصاب بڑھتا جائے گا۔

(ہدایہ ص۱۷۱ ج۱، نخب الافکار ص۱۱۹ ج۵)

قسم ۲ بکریوں کا نصاب چالیس سے کم بکریوں میں کچھ بھی واجب نہیں اور چالیس میں ایک بکری۔ پھر ایک سو بیس تک کوئی چیز واجب نہیں۔ اور ۱۲۱ میں دو بکریاں واجب ہوں گی، اور یہ سلسلہ دو سو تک رہے گا۔ پھر ۲۰۱ میں تین بکریاں، پھر ۳۰۱ میں چار بکریاں پھر ۴۰۱ میں پانچ بکریاں، اسی طرح ہر سو پر ایک بکری کا اضافہ ہوتا جائے گا۔

(المنتخب ص ۱۱۹ ج ۲)

ثالثاً مسئلہ ۱ مسئلۃ الخلطہ ترمذی وغیرہ کتب حدیث میں مسئلۃ الخلطہ سے متعلق اس طرح کے الفاظ آئے ہیں۔ لا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع مخافۃ الصدقۃ وما کان من خلیطین فانہما یتراجعان بالسویۃ۔ الحدیث۔

اس عبارت کو سمجھانے میں اکثر محدثین بحث کو بہت طویل کر دیتے ہیں جس سے طلبہ گھبرا کر چھوڑ دیتے ہیں۔ اس لئے بہت مختصر انداز سے وضاحت کیجارہی ہے ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سے سب کو فائدہ پہونچادے۔ اور مذکورہ عبارت کو دو حصوں میں سمجھانا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

حصہ ۱ لا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع مخافۃ الصدقۃ۔ اس عبارت میں دو جملے ہیں۔

۱ لا یجمع بین متفرق مخافۃ الصدقۃ۔ یعنی زکوٰۃ دینے کے خطرے سے متفرق جانوروں کو جمع نہ کرے۔

۲ ولا یفرق بین مجتمع مخافۃ الصدقۃ۔ یعنی زکوٰۃ دینے کے خوف سے مجتمع اور مخلوط جانوروں کو جُدا نہ کرے۔ اور عبارت کے اگلے حصے میں لفظ خلیطین بمعنی شریکین ہے۔

جملہ ۱ کا مطلب اب لا یجمع بین متفرق مخافۃ الصدقۃ۔ کا مطلب یہ ہوگا کہ مثلاً دو آدمی سو بکریوں کے

مالک ہیں۔ اور ہر ایک کے پاس پچاس پچاس ہیں۔ اور دونوں کی بکریاں الگ الگ ہیں۔ تو ہر ایک مالک پر اپنی اپنی بکریوں کی طرف سے ایک ایک بکری زکوٰۃ میں ادا کرنا واجب ہوگا۔ کیونکہ چالیس بکریوں میں ایک بکری واجب ہوا کرتی ہے۔ اور سو بکریاں اگر ایک کی ملکیت میں ہوتی ہیں تو کل میں ایک بکری واجب ہوتی ہے۔ اب یہ دونوں مالک مل کر ان متفرق بکریوں کی زکوٰۃ کے خوف سے ایک ساتھ جمع کر دیتے ہیں تاکہ سو بکریوں میں سے صرف ایک بکری زکوٰۃ میں ادا کرکے جان چھڑالیں۔

جملہ ۲ کا مطلب ولا یفرق بین مجتمع مخافۃ الصدقۃ۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مثلاً چالیس بکریاں یا تیس گائیں ایک ساتھ مجتمع ہیں تو ۴۰ بکریوں پر ایک بکری اور تیس گایوں پر ایک تبیعہ واجب ہے، مگر اس میں دو بھائی شریک ہیں اور زکوٰۃ کے خوف سے جب عامل آتا ہے تو بیس بیس بکریاں اور پندرہ پندرہ گائیں الگ الگ کر لیتے ہیں۔ تاکہ زکوٰۃ میں کچھ بھی دینا نہ پڑے، کیونکہ بیس بکریوں اور پندرہ گایوں پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ہے۔

حصہ ۲ وما کان من خلیطین فانہما یتراجعان بالسویۃ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دو آدمی الگ الگ نصاب کے مالک ہیں، لیکن دونوں شریک ہیں، اور ایک نے اپنی ملکیت سے دونوں کی زکوٰۃ ادا کر دی ہے تو وہ اپنے شریک سے اس کی طرف سے ادا کیا ہوا حصہ وصول کر سکتا ہے۔ یا دو آدمی مشترکہ طور پر مخلوط جانوروں کے مالک ہیں۔ اور ایک نے دونوں کی طرف سے زکوٰۃ ادا کر دی ہے تو شریک کی طرف سے ادا شدہ حصہ کو مجریٰ کرکے ادا شدہ حصہ شریک سے وصول کر سکتا ہے۔

خُلطہ کے اقسام خلیط کے معنی مجتمع اور مخلوط شدہ کے ہیں۔ اور خلطہ کی دو قسمیں ہیں۔ ۱ خلطۃ الشیوع ۲ خلطۃ الجوار۔

دونوں کو الگ الگ تفصیل سے بیان کیا جاتا ہے۔

خلطۃُ الشیوع اس کا مطلب یہ ہے کہ دو آدمی مال میں اس طرح شریک ہوں کہ دونوں کا حق مخلوط و مشترک ہونے کی وجہ سے الگ الگ ممتاز نہ ہو سکتا ہو .... یعنی دونوں کی ملکیت مشاع ہو، جیساکہ جب مخلوط طریقہ سے وراثت میں حاصل ہو جائے۔ یا برابر پیسے دیکر اکٹھا خرید لیا ہو جو ابھی تقسیم نہ ہوا ہو، ایسے اشتراک کو خلطۃ الشیوع کہتے ہیں۔

خلطۃُ الجوار اس کا مطلب یہ ہے کہ دو آدمیوں کے جانور بالکل الگ الگ ہوں مگر دونوں پانچ چیزوں میں شریک ہو جائیں ۱ دونوں کا باڑا ایک ہو ۲ دونوں کا چرواہا ایک ہو ۳ دونوں کی چراگاہ ایک ہو۔ ۴ دودھ دوہنے والا ایک ہو۔ ۵ (فحل) جفتی کرنے والا نر ایک ہو۔ تو ایسے اشتراک کو خلطۃ الجوار کہا جاتا ہے۔

مسئلہ خلطہ میں ائمہ کا اختلاف خلطہ کی دونوں قسموں میں وجوبِ زکوٰۃ کی نوعیت میں علماء کے تین مذاہب ہیں۔

مذہب ۱ حضرات ائمہ ثلاثہ کے نزدیک خلطۃُ الشیوع اور خلطۃُ الجوار دونوں معتبر ہیں۔ لہٰذا اگر دو آدمی اسّی بکریوں میں خلطۃُ الشیوع یا خلطۃ الجوار کے طور پر شریک ہیں تو حضرات ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صرف ایک بکری زکوٰۃ میں واجب ہوگی۔ اور اگر دونوں کی ملکیت مشترک نہ ہوتی بلکہ ہر ایک کی ۴۰-۴۰ بکریاں ہوتیں تو ہر ایک کی طرف سے ایک بکری واجب ہوتی تو اسّی میں دو بکریاں واجب ہو جاتیں۔ اور اگر دونوں چالیس بکریوں میں شریک ہوتے تو کسی پر بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔

مذہب ۲ امام عطاء بن ابی رباحؒ اور امام طاؤس بن کیسانؒ وغیرہ کے

نزدیک خلطۃ الشیوع تو معتبر ہے مگر خلطۃ الجوار معتبر نہیں۔ لہٰذا اگر دو آدمی اسّی بکریوں میں خلطۃ الشیوع کے طور پر شریک ہیں تو صرف ایک بکری دونوں کی طرف سے زکوٰۃ میں واجب ہوسکتی ہے۔ اور اگر خلطۃ الجوار کے طور پر شریک ہیں تو دو بکریاں واجب ہوجائیں گی۔

مذہب ۳ حضرات حنفیہؒ کے نزدیک خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار دونوں معتبر نہیں ہیں۔ کما فی البدائع لیس فی سائمۃ المرء المسلم اذا کانت اقل من اربعین صدقۃ ففی وجوب الزکوٰۃ فی اقل من اربعین مطلقاً عن حال الشرکۃ والانفراد فدل ان کمال النصاب فی حق کل واحد منہما شرط الوجوب الخ ص۲۹ ج۲ ۔ لہٰذا اگر دو آدمی اسّی بکریوں میں شریک ہوں چاہے خلطۃ الشیوع کے طور پر یا خلطۃ الجوار کے طور پر۔ تو دونوں صورتوں میں حنفیہ کے نزدیک دو بکریاں زکوٰۃ میں واجب ہوجائیں گی اس لئے کہ خلطۃ الشیوع میں ہر ایک کی ملکیت کا الگ الگ اعتبار کیا جائے گا۔ جس سے ہر ایک کی ملکیت میں چالیس چالیس بکریاں آجاتی ہیں۔ اور خلطۃ الجوار میں ہر ایک کی چالیس چالیس بکریاں پہلے ہی سے متعین ہیں۔ اور حضرت عطاء بن ابی رباحؒ اور امام طاؤس بن کیسان کے نزدیک خلطۃ الشیوع میں صرف ایک بکری اور خلطۃ الجوار میں دو بکریاں واجب ہوجائیں گی اس لئے کہ ان کے نزدیک خلطۃ الشیوع کا اعتبار ہے۔ اور خلطۃ الجوار کا اعتبار نہیں ہے۔ اور حضرات ائمہ ثلاثہ کے نزدیک خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار دونوں میں صرف ایک بکری واجب ہوگی۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار دونوں کا اعتبار ہے۔ اور حضرت علامہ بنوریؒ کی معارف السنن کی بعض عبارات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرات حنفیہ کے نزدیک خلطۃ الشیوع کا اعتبار ہے اور خلطۃ الجوار کا اعتبار نہیں ہے۔ حالانکہ حنفیہ کے یہاں دونوں کا اعتبار نہیں ہے۔ اس لئے معارف السنن

کی عبارت سے دھوکہ نہ ہونا چاہیے۔

دلائل

ائمہ ثلاثہ کی دلیل ان کی دلیل ترمذی ص ۱۳۶/۱ ، ابوداؤد ص ۲۱۹/۱ کی مذکورہ روایت ہے لایجمع بین متفرق ولایفرق بین مجتمع مخافۃ الصدقۃ۔ کہ صدقہ کے خوف سے متفرق جانوروں کو مجتمع نہ کرے اور مجتمع جانوروں کو متفرق نہ کرے۔ اور امام عطاء اور طاؤس وغیرہ کے نزدیک اس میں صرف خلطۃ الشیوع مراد ہے اور خلطۃ الجوار مراد نہیں۔

حنفیہ کی دلیل ان کی دلیل حضور کا یہ ارشاد ہے روی عن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم انہ قال لیس فی سائمۃ المرء المسلم اذا کانت اقل من اربعین صدقۃ ففی وجوب الزکوٰۃ فی اقل من اربعین مطلقا عن حال الشرکۃ والانفراد الخ بدائع ص ۲۹/۲ اور ترمذی اور ابوداؤد کی مذکورہ روایت جس کو ائمہ ثلاثہ نے پیش کیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تم زکوٰۃ کے خوف سے مجتمع جانوروں کو متفرق اور متفرق جانوروں کو مجتمع نہ کرو۔ اس لئے کہ اس فعل سے زکوٰۃ کے حکم میں کوئی فرق نہیں آئیگا۔ لہٰذا اس میں عبارت یوں ہوگی لایجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع مخافۃ الصدقۃ فان ذٰلک لایؤثر فی تغییر حکم الصدقۃ۔ لہٰذا حنفیہ کا قول راجح ہوگا۔

رابعًا مسئلہ ۳ ساعی وعامل کو کس درجہ کا مال لینے کا حق ہے

حضرت امام طحاویؒ نے درحقیقت اسی مسئلہ کو واضح کرنے کے لئے "باب ذوات العوار" والا ترجمۃ الباب قائم فرمایا ہے کہ حاکم کی طرف سے مقرر کردہ ساعی اور عامل لوگوں کے جانوروں کی زکوٰۃ میں کس قسم کے جانور

وصول کرے گا۔ تو اس بارے میں علامہ بدرالدین عینیؒ نے نخب الافکار قلمی ص۱۱۵ ج۱ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ بعض مالکیہ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک ساعی کے لئے خیارالمال وصول کرنا جائز نہیں ہے۔ بلکہ ذوات العوار یعنی عیب دار، شارف یعنی بڑی عمر کے بوڑھے اونٹ اور البکر یعنی جوان اونٹ تینوں قسم کے جانور ملاکر وصول کرنا لازم ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قومٌ الی تقلید ھٰذا الخبر الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرات ائمہ اربعہؒ اور امام اسحٰق بن راہویہؒ، ابو عبیدؒ، ابو ثورؒ اور جمہور فقہاء ومحدثین کے نزدیک ساعی پر لازم یہ ہے کہ جانوروں کو تین قسموں میں تقسیم کرے۔

۱ خیارالمال یعنی بالکل اعلیٰ اور عمدہ ترین جانور۔ ۲ اوسط ۳ ادنیٰ جس میں عیب دار بھی شامل ہیں۔ پھر ان میں سے اوسط درجہ کا جانور وصول کرنا ساعی پر واجب ہے۔ نہ بالکل اعلیٰ درجہ کا لینا جائز ہے۔ اور نہ ہی بالکل عیب دار اور گھٹیا درجہ کا لینا جائز ہے۔ مسلم شریف میں حضرت معاذ بن جبلؓ کی روایت میں ہے فایاکم وکرائم اموالھم واتق دعوۃ المظلوم الحدیث ص۳۶ ج۱ اور نووی ص۳۶ ج۱ میں ہے یحرم علی الساعی اخذ کرائم المال فی اداء الزکوٰۃ بل یاخذ الوسط ویحرم علی رب المال اخراج شر المال۔ اور یہی لوگ طحاوی شریف میں وخالفھم فی ذٰلک اٰخرون الخ کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس میں خذ الشارف والبکر

وذوات العیب وغیرہ الفاظ مذکور ہیں۔ اور صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو حضرت عائشہؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اس روایت سے واضح ہوتا ہے کہ عیب دار وصول کرنا جائز ہے۔

فریق ثانی کی دلیل

ص ۲۱۱ س ۱۱ واحتجوا فی ذلک بما حدثنا ابراھیم ابن مرزوق الخ سے باب کے اخیر تک فریق ثانی کی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ زکوٰۃ میں بالکل بوڑھا جانور نہ لیا جائے۔ اور نہ ہی عیب دار لیا جائے۔ اور نہ ہی جفتی کے لائق نر بکرا لیا جائے۔ اور جفتی کے لائق نر بکرے میں بدبو آنے کی وجہ سے وہ گویا ایک قسم کا عیب دار ہے۔ حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی روایت کو دو صحابۂ کرام سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔
لہٰذا ان روایات کا حاصل یہی ہوگا کہ عیب دار اور ادنیٰ درجہ کا جانور زکوٰۃ میں لینا دینا جائز نہیں ہے۔ بلکہ اوسط درجہ کا جانور لینا لازم ہوگا۔ اور فصل اوّل میں حضرت عائشہؓ کی روایت شروع اسلام پر محمول ہے۔ اور بعد میں وہ روایت منسوخ ہوگئی ہے۔ اس لئے کہ دورِ نبوت کے بعد حضرات خلفائے راشدین کا عمل بھی یہی رہا ہے کہ اعلیٰ یا عیب دار جانور لینے کی ممانعت اور اوسط درجہ کا جانور لینے کا حکم فرمایا کرتے تھے۔ اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

بابُ زکوٰۃ مَا یخرُج مِنَ الارضِ

اس باب کے تحت زمین کی پیداوار کی زکوٰۃ کا حکم بیان کیا جاتا ہے۔ جس میں ہر قسم کی پیداوار شامل ہیں، چاہے از قبیلِ غلہ ہو یا از قبیلِ سبزی و ترکاری۔ اب زمین کی پیداوار کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے اس باب کے تحت چار مسائل زیر بحث لانا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

ؑ پانچ وسق کی مقدار کیا ہے۔ ؑ پانچ اوقیہ کی مقدار کیا ہے۔ ؑ خضروات اور سبزیوں میں عشر لازم ہے یا نہیں۔ ؑ زمین کے پیدا شدہ غلوں میں عشر واجب ہونے کے لئے کتنی مقدار شرط ہے۔؟

مسئلہ ۱ پانچ وسق کی مقدار

موجودہ دور کے کیلوگرام کے حساب سے ایک وسق کا وزن ایک کوئنٹل ۸۸ کلو ۹۵۶ گرام ۸۰۰ ملی گرام ہوتا ہے۔

⊙ پانچ وسق کا وزن ۹ کوئنٹل ۴۴ کیلو ۷۸۴ گرام ہوتا ہے۔

حساب کا نقشہ ذیل میں درج کیا جاتا ہے۔

⊙ ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے۔ (ترمذی مع العرف الشذی ص ۱۳۶ ج ۱)

⊙ ایک صاع کا وزن ۱۲ ماشہ کے تولہ سے ۲۷۰ تولہ ہوتا ہے۔ (جواہر الفقہ ص ۴۲۸ ج ۱)

⊙ بارہ ماشہ کا ایک تولہ موجودہ زمانہ کے گراموں کے حساب سے ۱۱ گرام ۶۶۴ ملی گرام کا ہوتا ہے۔

⊙ لہٰذا ایک صاع کا وزن ٹوٹل لگانے سے ۳ کیلو ۱۴۹ گرام ۲۸۰ ملی گرام ہوگا۔

⊙ لہٰذا ساٹھ صاع کے ایک وسق کا وزن ایک کوئنٹل ۸۸ کیلو ۹۵۶ گرام ۸۰۰ ملی گرام ہوگا۔

⊙ پانچ وسق کا وزن ٹوٹل لگانے سے ۹ کوئنٹل ۴۴ کیلو ۷۸۴ گرام ہوتا ہے۔

اس حساب کا پورا نقشہ اس ناکارہ کی کتاب ایضاح النوادر ص ۱۸ ج ۲ پر موجود ہے۔

مسئلہ ۲ پانچ اوقیہ کی مقدار

ایک اوقیہ چالیس درہم اور پانچ اوقیہ دوسو درہم کے ہوتے ہیں (ترمذی شریف ص ۱۳۶ ج ۱) اور بارہ ماشہ کے ایک تولہ سے ایک اوقیہ کا وزن ساڑھے ۱۰ ۱/۲ تولہ

ہوتا ہے۔ اور موجودہ گراموں کے حساب سے ۱۲ ماشہ کا ایک تولہ ۱۱ گرام ۶۶۴ ملی گرام کا ہوتا ہے۔ لہٰذا ساڑھے دس ۱۰ ½ تولہ کا وزن ۱۲۲ گرام ۴۷۲ ملی گرام ہوگا۔ اور دس گرام کے تولہ سے ۱۲ تولہ ۲ گرام ۴۷۲ ملی گرام کا ہوگا۔
ایضاح النوادر ص ۱۹/۲ اور ایضاح النوادر کے پہلے اڈیشن میں ۲ گرام کی جگہ ۴۲ گرام لکھا گیا ہے۔ جس کو اب صحیح کردیا گیا ہے۔

مسئلہ ۳ خضراوات اور سبزیوں کا عشر

خضراوات اور سبزیوں میں عشر لازم ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں بذل المجہود ص ۲۸/۳، معارف السنن ص ۲۳۱/۵ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱: حضرت امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک سبزیوں اور سڑنے والی چیزوں میں عشر نہیں ہے۔ بلکہ عشر ہر ایسی پیداوار میں لازم ہوتا ہے جو قدرتی طور پر دیرپا ہو جیسے گیہوں، چاول، جو، چنا وغیرہ۔ ان کی دلیل ترمذی وغیرہ کی روایت لیس فی الخضراوات صدقۃ (ترمذی ص ۱۳۸/۱) جیسی روایات ہیں۔

مذہب ۲: حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زمین کی پیداوار میں عشر واجب ہے۔ چاہے غلہ وغیرہ ہو یا سبزی ترکاری پھل وغیرہ سب پر واجب ہے۔ ان کی دلیل آیت کریمہ وَاٰتوا حقہ یوم حصادہ الایۃ اور حدیث شریف ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فیما سقت الانہار والعیون العشر وما سقی بالسواقی ففیہ نصف العشر الحدیث (ابوداؤد شریف مع البذل ص ۲۲/۳) البتہ سبزیوں کا عشر مالک از خود دیا کریگا۔ حکومت کے ساعی کو وصول کرنے کا حق نہ ہوگا۔

مسئلہ ۱۴ وجوب عشر کے لئے غلّوں کی مقدار

اراضی کی پیداوار میں سے عشر لازم ہونے کے لئے کتنی مقدار غلّہ ہونا شرط ہے۔ اس مسئلہ کی وضاحت کے لئے حضرت مصنفؒ نے یہ باب قائم فرمایا ہے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں نخب الافکار قلمی ج۵ ص۱۳۵ تا ۱۳۹ میں دو مذہب نقل فرمائے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، سفیان ثوریؒ، حسن بصریؒ، محمد بن سیرینؒ، سعید بن المسیبؒ، اسحٰق بن راہویہؒ وغیرہ کے نزدیک زمین سے پیدا شدہ غلّوں کی مقدار اگر پانچ وسق سے کم ہو تو اس میں عشر واجب نہیں ہے۔ اور اگر پانچ وسق یا اس سے زائد ہو تو اس میں عشر واجب ہو جاتا ہے۔ اور پانچ وسق کی مقدار موجودہ دور میں ۹ کوئنٹل ۴۴ کیلو ۴۸۷ گرام ہوتا ہے، جس کی وضاحت ابھی ابھی مسئلہ ۱۳ کے تحت گذر چکی ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذهب قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام زفرؒ، حماد بن ابی سلیمانؒ، ابن شہاب زہریؒ، ابراہیم نخعیؒ، مجاہد بن جبرؒ وغیرہ کے نزدیک وجوب عشر کے لئے پیداوار کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے۔ بلکہ جو کچھ بھی پیدا ہوگا اس پر ضابطہ کے مطابق عشر واجب ہوگا۔ چاہے پیداوار کی مقدار بہت کم ہو یا زیادہ، ہر حال میں عشر واجب ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفهم فی ذلك آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع کی وہ تمام روایات ہیں جن میں اس کی وضاحت موجود ہے کہ ۵ وسق

سے کم پیداوار کی زکوٰۃ اور عشر لازم نہیں ہے۔ اور اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے پانچ صحابۂ کرام سے چودہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت ابو سعید خدریؓ سے سات سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت جابرؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۴ حضرت ابوہریرہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۵ حضرت عمرو بن حزمؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان تمام روایات سے واضح ہوتا ہے کہ پانچ وسق سے کم میں زمین کی پیداوار کا عشر لازم نہیں ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جا رہی ہیں۔

دلیل ۱ ص۳۱۵ س۱۹ احتجوا فی ذٰلک بما حدثنا ربیع المؤذن الخ سے تقریباً ساڑھے تیرہ سطروں میں دلیل ۱ پیش کی جا رہی ہے۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ جس زمین کی سیرابی نہر یا بارش کے پانی سے ہوئی ہے اس میں عشر لازم ہوتا ہے۔ اور جس کی سیرابی چرخی وغیرہ کے پانی سے ہوئی ہے اس کی پیداوار میں نصف عشر لازم ہوتا ہے۔ اس مضمون کی روایات کو صاحبِ کتاب نے تین صحابۂ کرام سے سات سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت معاذ بن جبلؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے چار سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت جابرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان تمام روایات میں مطلقاً اس کی وضاحت موجود ہے کہ جس زمین کو بارش یا نہر کے پانی سے سیراب کیا جائے اس کی پیداوار میں عشر لازم

ہوا کرتا ہے۔ اور جس کو چرخی وغیرہ کے پانی سے سیراب کیا جائے اس کی پیداوار میں سے نصف عشر لازم ہوتا ہے اس میں مقدار کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اور مقدار کے بارے میں اشارہ بھی نہیں ہے۔ لہٰذا عشر یا نصف عشر واجب ہونے کے لئے پیداوار کی کوئی مقدار متعین نہیں ہوگی۔ بلکہ جو کچھ بھی پیدا ہوگا اس میں ضابطہ کے مطابق عشر واجب ہوا کرے گا۔

حلِّ عبارت

ص۲۱۵ س۱۴ بعلا کھجور وغیرہ کا وہ پیڑ جو نہر وغیرہ کے کنارے پر ہونے کی وجہ سے اس کی جڑ پانی تک پہونچ گئی ہو جس کی وجہ سے اُسے کسی قسم کی سیرابی کی ضرورت نہیں ہے۔ ص۲۱۵ س۱۴ سیح بمعنی نہر کے پانی سے سیراب کرنا۔ ص۲۱۵ س۱۴ الرشاء چھڑکاؤ کے ذریعہ سے سیراب کرنا۔ ص۲۱۵ س۱۵ الدّالیہ ڈھینکلی وغیرہ سے سیراب کرنا۔ ص۲۱۵ س۲۳ السّانیہ بمعنی جانوروں کی چرخی سے سیراب کرنا۔ ص۲۱۵ س۲۵ عشریٌ یعنی ایسا کھیت یا باغ جس کی سیرابی بارش یا نہر کے پانی سے ہوا کرتی ہے۔

اشکال

ص۲۱۶ س۲ فان قال قائل ممن یذھب الی قول اھل المدینۃ الخ سے تقریبًا دو سطروں میں اشکال پیش کیا جاتا ہے۔ اشکال کا حاصل یہ ہے کہ فصلِ اوّل کی روایات مفصّل اور فصل ثانی کی روایات مجمل ہیں۔ اور دونوں کے درمیان تعارض اور تضاد نہیں ہے۔ بلکہ فصلِ ثانی کی مجمل روایات کے لئے فصلِ اوّل کی مفصّل روایات مفسّر ہیں۔ اور اصول یہی ہے کہ روایات مجمل کو چھوڑ کر روایات مفصّل پر عمل کرنا اولیٰ ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا پانچ وسق سے کم میں عشر واجب نہ ہوگا۔

جوابات

مذکورہ اشکال کے چار جوابات پیش کئے جاتے ہیں۔ ان میں سے ایک جواب کتاب میں موجود ہے جس کو آخر میں پیش کرنا ہے۔ اور بقیہ تین جوابات پہلے

پیش کرتے ہیں۔

جواب ۱ پانچ وسق والی روایت میں ساعی اور مصدق کا دائرۂ اختیار بیان کیا گیا ہے کہ اگر پانچ وسق سے کم کی پیداوار ہے۔ تو ساعی اور مصدق کو وصول کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ بلکہ مالک اپنے اختیار سے از خود فقراء میں تقسیم کر دیا کریگا۔ یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ پانچ وسق سے کم کی پیداوار میں عشر ہی واجب نہیں ہے۔

جواب ۲ حضرت علامہ انور شاہ صاحب کشمیری کی املائی تقریر العرف الشذی علیٰ ھامش الترمذی ص۱۴۴ ج۱ میں یہ جواب دیا ہے کہ فصلِ اوّل کی روایت جس میں لیس فیما دون اوسق صدقۃ فرمایا ہے۔ اس میں عریّہ مراد ہے کہ مالک نے کسی غریب کو بقدر پانچ یا اس سے کم عطیہ اور عریّہ کے طور پر دیدیا ہے۔ تو اس مقدار کا عشر ادا کرنا مالک کے اوپر واجب نہیں ہے۔ بلکہ یہ جمیع مال ہبہ کرنے کے حکم میں ہے۔ کہ جس طرح اس میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ہے اسی طرح اس میں عشر بھی واجب نہیں ہوتا ہے۔

جواب ۳ فصلِ اوّل کی روایات کو تلقی بالقبول حاصل نہیں ہے۔ اور فصلِ ثانی کی روایات کو تلقی بالقبول حاصل ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے اپنے تمام عمال کو فصل ثانی کی روایات کے مطابق ہر کم وبیش پیداوار کا عشر وصول کرنے پر مامور فرمایا تھا۔ اور اس زمانہ کے تمام علماء اور مجتہدین نے اس کو قبول فرمایا۔ اور کسی نے نکیر نہیں فرمائی۔ لہٰذا اس اجماعِ سکوتی کی وجہ سے بھی فصل اوّل کی روایات کو ترجیح حاصل ہو جائے گی۔ یہ جواب بھی العرف الشذی علیٰ ھامش الترمذی ص۱۴۴ ج۱ میں موجود ہے۔

جواب ۴ ص۳۱۶ س۵ قیل لہ ھذا محال لان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اخبر فی ھذہ الآثار الخ سے تقریباً ساڑھے تیرہ سطروں

میں حضرت امام طحاویؒ جواب پیش فرماتے ہیں۔ مگر امام موصوف کا جواب زیادہ غیر مانوس معلوم ہوتا ہے۔ چونکہ حلِ کتاب بھی لازم ہے اس لئے اس جواب کو بھی پیش کیا جاتا ہے۔ چنانچہ حضرت مصنف فرماتے ہیں کہ اشکال میں پیش کردہ بات محال ہوگی، اس لئے کہ حضورؐ نے عشر یا نصف عشر کے وجوب کو ہر اس پیداوار پر لازم فرمایا ہے جس کو بارش یا نہر یا چرخی وغیرہ کے ذریعہ سے سیراب کیا گیا ہو چاہے پیداوار کم ہو یا زیادہ اس کی کوئی قید نہیں لگائی ہے۔ یہاں تک تو جواب کی بات واضح ہے۔ آگے اس کی تائید میں حضرت ماعزؓ اسلمیؓ کی روایت پیش کی ہے۔ جو غیر مانوس معلوم ہوتی ہے۔ تم کو یہ بات واضح طور پر معلوم ہے کہ حضرت ماعزؓ کو چار مرتبہ اقرار کے بعد رجم کیا گیا، اور یہ بات بھی سب کو معلوم ہے کہ ایک نوجوان صحابی دوسرے کے یہاں مزدوری کرتے تھے، اتفاق سے مالک کی بیوی کے ساتھ زنا کا ارتکاب ہوگیا تو نوجوان کے باپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوکر واقعہ پیش کیا تو حضورؐ نے حضرت انیس بن ضحاک اسلمیؓ سے فرمایا کہ کل صبح جاکر اس عورت سے معلوم کرو، اگر اقرار کرے تو اس کو رجم کر دینا۔ یہ حدیث شریف مکمل مسلم شریف صہ ۶۹ ج ۲ میں موجود ہے۔ چنانچہ اس عورت کے اقرار کرنے پر اس کو رجم کر دیا گیا۔ اور تم لوگ حدیثِ انیس سے استدلال کرکے کہتے ہو کہ ایک مرتبہ اقرار بالزنا سے رجم کا حکم لگایا جائیگا۔ اور حدیث ماعزؓ جس میں چار مرتبہ اقرار کا ذکر موجود ہے اس کو حدیث انیس کے لئے مفسّر نہیں قرار دیتے ہو۔ لہٰذا جب تم نے یہاں پر حدیث ماعز کو مفسّر تسلیم نہیں کیا ہے، اور حدیث انیس کو حجت بنا کر ایک مرتبہ اقرار کافی قرار دیا ہے تو تم کیوں ان لوگوں پر اشکال اور نکیر کرتے ہو جو احادیثِ زکوٰۃ میں ایسا عمل کرتے ہیں، بلکہ حدیثِ انیس کی حدیث ماعزؓ کے ذریعہ سے تفسیر کرنا زیادہ بہتر اور اولیٰ ہونا چاہئے۔ اس لئے کہ ایک مرتبہ اقرار سے

رجم کا حکم صادر کرنے کو تمہارا مخالف فریق حقِ رجم میں اقرار ہی تسلیم نہیں کرتا ہے۔ اور حدیث معاذؓ و ابن عمرؓ و جابرؓ زمین کی ہر پیداوار میں وجوب زکوٰۃ کو ثابت کرتی ہے۔ لہٰذا یہ حدیثِ اوساق سے معارض ہو کر اس سے اولیٰ اور افضل ہو جائیگی نیز امام ابراہیم نخعیؒ اور مجاہد بن جبرؒ کے موافق فتویٰ صادر فرمایا، کہ زمین کی ہر قسم کی پیداوار پر عشر لازم ہے۔ چاہے کم ہو یا زیادہ۔ لہٰذا حدیثِ اوساق سے استدلال درست نہ ہوگا۔

دلیل ۲ نظرِ طحاوی ص ۳۱۶ س ۱۸ والنظر الصحیح ایضاً یدل علیٰ ذلک الخ سے باب کے اخیر تک نظر کے تحت عقلی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جانوروں اور اموال تجارت اور اموالِ باطنہ میں وجوبِ زکوٰۃ کے لئے مقدارِ نصاب اور حولانِ حول دونوں شرط ہیں۔ کہ محض نصاب کا مالک ہونا کافی نہیں۔ بلکہ اس پر سال گذرنا بھی شرط ہے۔ اور پیداوار میں عشر واجب ہونے کے لئے حولانِ حول کسی کے نزدیک شرط نہیں ہے۔ بلکہ جس وقت پیداوار تیار ہو جائے اسی وقت لازم ہو جاتا ہے۔ اور مویشی اور اموالِ تجارت میں جس طرح حولانِ حول شرط ہے اسی طرح اس میں مقدارِ نصاب بھی شرط ہے۔ لہٰذا پیداوار میں جس طرح حولانِ حول شرط نہیں ہے اسی طرح پانچ وسق کی مقدار بھی شرط نہ ہوگی۔ کہ ایک شرط جس میں لازم ہوتی ہے اس میں دونوں شرطیں ساتھ ساتھ ہوں گی۔ اور جس میں ایک شرط نہیں ہے تو اس میں دونوں شرطیں لازم نہیں ہوں گی۔ یہی حضرت امام اعظم ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے۔ اور اسی میں احتیاط بھی ہے۔

باب الخرص خرص کے معنی لغت میں اندازہ لگانے کے ہیں۔ اور شریعت کی اصطلاح میں جب کتاب الزکوٰۃ میں لفظ خرص بولا جائے تو اس سے مراد کھیتوں اور باغوں کی پیداوار کے اندازہ

لگانے کے ہیں۔ اور اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ جب کھیت اور باغ تیار ہونے کے قریب ہوجائے تو حاکم کی طرف سے خرّاص اور اندازہ کے ماہرین کو بھیجا جاتا ہے وہ جاکر معائنہ کر کے اندازہ لگا لیتے ہیں کہ اس سال کتنی پیداوار ہوسکتی ہے۔ اور اس اندازہ کے حساب سے پیداوار کا عشر مقرر کیا جاتا ہے۔ یہ اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ کسان اور باغبان عشر سے بچنے کے لئے بعد میں پیداوار کم نہ بتلاسکیں۔ اب مسئلہ خرص کے بارے میں حضرت علامہ بدر العینیؒ نے نخب الافکار قلمی ص۱۵۱ تا ۱۵۲، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل المجہود ہندی ص۳۳ ج۳ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام حسن بصریؒ، ابن شہاب زہریؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، عمرو بن دینار قاسم بن محمدؒ، عبدالکریم ابن ابی المخارقؒ، ابوثورؒ وغیرہ کے نزدیک حاکم کی طرف سے خرص کے ماہرین کو بھیجکر بدو صلاح کے بعد پیداوار کا اندازہ لگا کر مقدار عشر کا فیصلہ کر دینا جائز اور درست ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الخ کے مصداق ہیں۔ لیکن ان کے درمیان معمولی سا اختلاف یہ ہے کہ حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک اندازہ سے جو مقدار ثابت ہوجائے عشر وصول کرتے وقت اس میں سے ایک تہائی یا ایک چوتھائی چھوڑ کر باقی کا عشر وصول کرنا چاہئے۔ اس لئے کہ اندازہ میں غلطی ہوجانا ممکن ہے۔ نیز پیداوار پک کر تیار ہوتے ہوئے کچھ مقدار خراب بھی ہوسکتی ہے۔ اور حضرت امام مالکؒ کے نزدیک ایک تہائی یا ایک چوتھائی مقدار مستثنیٰ کر کے باقی کا عشر حکومت وصول کرے گی۔ اور اس مقدار کا عشر مالک ازخود فقراء میں تقسیم کرے گا۔ اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک عشر وصول کرتے وقت حقیقی پیداوار معین کر کے عشر وصول کیا جائیگا، اور ایک تہائی یا ایک چوتھائی مؤنت اور خرچہ کے نام مستثنیٰ کیا جائیگا۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ امام سفیان ثوریؒ، امام عامر شعبیؒ وغیرہ کے نزدیک پھلوں کو توڑنے سے قبل اور کھیتوں کو کاٹ کر تیار کرنے سے قبل خرص و اندازہ لگا کر مقدار عشر کا فیصلہ کرلینا مکروہ ہے یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذٰلک اٰخرون الخ کے مصداق ہیں۔

اور ان کے درمیان معمولی سا یہ اختلاف ہے کہ حضرات صاحبینؒ کے نزدیک عشر وصول کرنے سے پہلے اتنی مقدار مستثنیٰ کرلیا جائیگا جتنی مالک اور اس کے اہل وعیال کے گذارہ کے لئے کافی ہو۔ جس کو پیداوار کی مقدار ثلث یا مقدار ربع کے الفاظ سے بھی بیان کیا جاتا ہے۔ اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اندازہ لگاتے وقت مقدار حقیقی سے ثلث یا ربع کو مستثنیٰ کر کے اندازہ لگانا چاہئے۔ اس لئے کہ پیداوار کے پک کر تیار ہوتے تک اتنی مقدار سوکھ کر یا جھڑ کر یا کسی اور عنوان سے ضائع ہوجانے کا امکان ہے اس کو حدیث میں اذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث فدعوا الربع کے الفاظ سے بیان کیا گیا ہے۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع کی وہ روایات ہیں کہ جن میں اس بات کا ذکر ہے کہ حضورؐ نے حضرت عبداللہ بن رواحہؓ کو خیبر کی پیداوار کا اندازہ لگانے کے لئے بھیجا تھا۔ اور انہوں نے پیداوار کا اندازہ لگا کر فرمایا کہ اے یہود تم کو اختیار دیتا ہوں کہ پیداوار کا نصف تم کو مل جائے گا اور پورے کھیت اور باغات ہمارے حوالہ کردو، اور یا نصف ہم کو دیدو، اور کھیت اور باغات تمہارے قبضہ میں رہیں۔ دوسری روایت ہے کہ اے یہود تمہارے ساتھ بغض وعناد

نے مجھ کو اس بات پر نہیں اُبھارا ہے کہ میں تم پر ظلم وزیادتی کروں۔ بلکہ میں نے تمہاری پیداوار کا اندازہ لگالیا ہے۔ لہٰذا بیس ہزار وسق کھجور ہم کو دیدو یا ہم تم کو دیدیں گے۔ نیز حضرت عتاب بن اُسیدؓ کو بھی حضورؐ نے انگوروں کے اندازہ کے لئے مقرر فرمایا تھا۔ جس طرح سے کھجوروں کا اندازہ لگایا جاتا ہے۔ تو ان تمام روایات سے واضح ہوتا ہے کہ پیداوار کا اندازہ لگا کر اس کے مطابق فیصلہ کرنا جائز اور درست ہے۔ نیز ان روایات سے اس کا جواز بھی ثابت ہے کہ کھجور جو ابھی درخت پر ہے اس کا اندازہ لگا کر اسی وقت خشک کھجور عشر میں لی جاسکتی ہے۔ اور اسی طرح کچے انگور جو ابھی بیلوں پر ہیں اس کے عشر کے عوض میں کشمش لی جاسکتی ہے۔

جواب ص ۲۱۷ س ۸ وقالوا لیس فی شیٔ من ھٰذہ الاٰثار ان الثمرۃ کانت رُطبًا فی وقت ما خُرِصَت الخ سے تقریبًا آٹھ سطروں میں فریق اوّل کی دلیل کا جواب دیا جاتا ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جن روایات میں خرص واندازہ کا ذکر ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ کھیت اور پھل جب تیاری کے قریب ہوجاتے تو حکومت کی جانب سے ماہرینِ خرص جاکر جب اندازہ لگالیں گے تو تیاری کے بعد عشر وصول کرتے وقت مالک عشر ادا کرتے میں واضح خیانت کی جرأت نہ کرسکے گا صحیح صحیح عشر ادا کریگا۔ اور کھیت کاٹنے سے قبل اور پھلوں کو توڑنے سے قبل محض اندازہ سے عشر میں غلّہ اور خشک پھل وصول کرنا دو وجہوں سے جائز نہیں ہے۔

وجہ ۱ اندازہ کے وقت خشک غلّہ اور پھل وصول کرنے میں بیع مزابنہ کی خرابی لازم آتی ہے۔ نیز اس میں ہم جنس کو اُدھار کے عوض میں نقد حاصل کرنا بھی لازم آتا ہے۔ کہ جس چیز میں عشر لازم ہے وہ ابھی بالیوں اور درختوں پر ہے جو بعد میں وصول ہوسکتا ہے۔ اور اس کے عوض میں

نقد غلہ اور پھل وصول کیا جا رہا ہے جس میں ہم جنس کیلی یا وزنی چیزوں کو نسیئۃً فروخت کرنا لازم آرہا ہے۔ جو ناجائز اور ممنوع ہے۔ نیز حضورؐ نے درختوں کے اوپر کے پھلوں کو توڑتے ہوئے پھلوں کے عوض کیل کرکے یا وزن کرکے فروخت کرنے کی ممانعت فرمائی ہے۔ اس لئے خرص سے وہی مطلب مراد ہوگا جو ہم نے جواب میں ذکر کر دیا ہے۔

وجہ ۲ اس لئے بھی جائز نہ ہوگا کہ یہ امکان واحتمال اس میں باقی رہ جاتا ہے کہ اس درمیان میں آسمانی آفت سے سارے کھیت یا باغات کے پھل ہلاک وبرباد ہوجائیں یا آگ لگ کر تباہ وبرباد ہوجائیں۔ جیساکہ کھیت کی تیاری کے زمانہ میں بہت سے کھیتوں میں آگ لگنے کی خبریں ملتی رہتی ہیں۔ اس لئے خرص واندازہ کو یقین کے درجہ میں قرار دینا درست نہ ہوگا۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ ص۲۱۷ س۱۹ وقد دل علی ذٰلك ایضًا ما حدثنا ابن مرزوق الخ سے تقریبًا ساڑھے اکیس سطروں میں فریق ثانی کی طرف سے عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت سہل بن ابی حثمہؓ کی روایت میں حضورؐ نے فرمایا ہے کہ تم پیداوار کا اندازہ لگایا کرو تو اس کا ایک ثلث یا ربع مستثنیٰ کر دیا کرو۔ اور حضورؐ کا یہ حکم پیداوار تیار ہوکر اسی میں سے عشر وصول کرنے کے حق میں نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اسی میں سے وصول کرتے وقت مستثنیٰ کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ بلکہ اس میں سے ماوجب مکمل وصول کرنے کا حکم ہے۔ لہٰذا ثلث یا ربع کو مستثنیٰ کرنے کا جو حکم ہے وہ کھیتوں کے کٹنے اور پھلوں کے توڑنے سے قبل ہی پر محمول ہوگا۔ اور جب

کٹنے اور توڑنے سے قبل پر محمول ہوگا تو بوقت خرص عشر وصول کرنا ما قبل میں بیان کردہ خرابیوں کی بنا پر جائز نہ ہوگا، بلکہ مطلب یہ ہوگا کہ خیانت پر روک لگانے کے لئے خرص و اندازہ کا حکم فرمایا ہے۔ اور عشر اس وقت وصول کیا جائیگا کہ جب پیداوار تمام مراحل سے گذر کر ایک جگہ جمع ہوجائیگی۔ نیز حضرت عمرؓ نے حضرت سہل بن ابی حثمہؓ کو یہ حکم فرمایا ہے کہ خرص کے وقت اتنی مقدار کو مستثنیٰ کردیا کرو کہ جتنی خود مالک اور اس کے اہل وعیال اور مہمان وغیرہ عشر وصول کرنے تک کھا سکتے ہیں۔ نیز حضرت ابوحمید ساعدیؓ کی روایت میں ہے کہ تبوک کو جاتے وقت حضورؐ نے ایک عورت کے باغ کے پھلوں میں دس وسق کا اندازہ لگا کر فرمایا کہ ہمارے واپس آنے تک محفوظ کرلینا۔ چنانچہ واپسی میں حضورؐ کے معلوم کرنے پر اس عورت نے کہا کہ دس ہی وسق ہوتے ہیں۔ اور واپسی میں اس کا عشر وصول فرمایا ہے۔ اور توڑنے سے قبل عشر وصول کرنا جائز ہوتا تو تبوک کو جاتے وقت وصول فرمالیتے، اس لئے کہ اس سفر میں سخت ضرورت تھی۔ جب جاتے وقت وصول نہیں فرمایا اور واپسی میں وصول فرمایا ہے تو اس سے صاف واضح ہوجاتا ہے کہ اندازہ لگانا محض خیانت سے روکنے کے لئے ہے۔ اس کو حتمی قرار دیکر اس کے مطابق قبل الحصاد یا بعد الحصاد بغیر ناپے تولے خرص کے مطابق عشر وصول کرنا جائز نہ ہوگا۔ نیز فریق ثانی میں سے ایک جماعت نے یہ بھی توجیہ کی ہے کہ خرص کے متعلق جتنی روایات ہیں وہ سب منسوخ ہیں۔ کہ خیبر فتح ہونے کے بعد جواز کا حکم ہوگیا تھا۔ کہ محض خرص کو حتمی قرار دیکر اسی وقت اسی کے مطابق عشر وصول کرلینا جائز ہے۔ جس کا ذکر حضرت عبداللہ بن رواحہؓ کی روایت میں موجود ہے۔ مگر بعد میں تبوک کے موقع پر یہ حکم منسوخ ہوچکا ہے۔ جیسا کہ حضرت ابوحمید ساعدیؓ کی روایت میں مذکورہ عورت کے باغ کے واقعہ سے

واضح ہوسکتا ہے۔

دلیل ۲ نظر طحاوی واما وجهه من طريق النظر فانا قد رأينا الزكوات تجب في اشياء مختلفة منها الخ سے باب کے اخیر تک نظر کے تحت عقلی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ضابطہ اور اصول یہ ہے کہ جو جہالت عقد بیع میں حرام اور ناجائز ہے وہی مقدارِ زکوٰۃ اور مقدارِ عشر میں بھی ناجائز اور حرام ہے۔ اور جس طرح بیع سلم میں مسلم فیہ کی مقدار کی جہالت ناجائز ہے اسی طرح مقدارِ زکوٰۃ اور مقدارِ عشر کی جہالت بھی ناجائز ہے۔ لہٰذا مقدارِ مجہول کا عوض لینا جائز نہیں ہوگا۔ اور جس طرح کسی کے دراہم اور روپیوں پر زکوٰۃ واجب ہوجائے اور اس میں سے کچھ کو سونے یا چاندی کے عوض میں اُدھار فروخت کردے تو بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ تو اسی طرح جانوروں کی زکوٰۃ کو بدلِ مجہول کے عوض میں دیدینا بھی جائز نہیں ہے۔ نیز مدتِ مجہول تک اُدھار دینا بھی جائز نہیں ہے۔ تو معلوم ہوا کہ جو جہالت باب بیع میں جائز نہیں ہے وہی باب زکوٰۃ میں بھی ناجائز ہے۔ اور جس طرح سونا، چاندی، اموال تجارت اور مویشیوں کی بیع اور زکوٰۃ میں جہالت مانع صحت ہے اسی طرح زمین کی پیداوار اور درختوں کے پھلوں کی زکوٰۃ میں جہالت مانعِ صحت ہوگی۔ لہٰذا محض خرص اور اندازہ کو حتمی قرار دیکر مقدارِ عشر کا فیصلہ کرلینا درست نہ ہوگا۔ یہی ہمارے علماءِ ثلاثہ کا مسلک ہے اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

حلِ عبارات ص ۲۱۶ س ۲۰ الخرص یعنی اندازہ لگانا۔ ص ۲۱۶ س ۲۴ المزارع تکری یعنی کھیتوں کی کھدائی اور جتائی۔ ص ۲۱۶ س ۲۵ ما على الساقى من الزرع وطائفة من التبن یعنی زمین والے کے لئے کھیتی میں سے وہ حصہ ہوگا جو نہر کے کنارے پر ہے۔ ص ۲۱۷ س ۳ ليس يحملني بغضي اياكم ان احيف یعنی تم سے جو میرا بغض ہے وہ مجھ کو اس بات پر اُبھار نہیں سکتا

کہ میں تم پر ظلم کروں۔ ص۲۱۷ س۱۱ وقت الصرام یعنی کھیتی کی کٹائی کا وقت۔
واللہ سبحانہ، وتعالیٰ اعلم
شبیر احمد عفا اللہ عنہ ۷، شوال ۱۴۱۹ھ بروز بدھ

بابُ مقدار صدقۃ الفطر

اس باب کے تحت ایک اہم مسئلہ واضح کرنا ہے کہ صدقۃ الفطر کی مقدار گیہوں، آٹا کے علاوہ باقی تمام اشیاء میں سے کوئی بھی شیٔ صدقۃ الفطر میں دی جائے تو ایک صاع مکمل دینے کا حکم ہے۔ مثلاً جَو، جوار، باجرہ، کھجور، مکئی، چنا، اَرہر، اُرد، مونگ، مسور وغیرہ کہ ان میں سے کسی بھی چیز سے صدقۃ الفطر ادا کیا جائے تو پورا ایک صاع دینا لازم ہے۔ اور یہ حکم آجکل کے زمانہ میں بھی باقی ہے۔ اس لئے کہ یہ حکم قیاسی نہیں ہے بلکہ توقیفی ہے۔ مگر اس زمانہ میں عام طور پر قیمت ادا کی جاتی ہے۔ اس لئے ان میں سے جس کی قیمت زیادہ ہے اس کی قیمت ادا کرنا انفع للفقراء ہے اس لئے زیادہ قیمت والی چیز ادا کرنے میں زیادہ ثواب ملے گا۔ اور گیہوں، آٹا میں اختلاف ہے کہ ان میں سے کسی چیز سے اگر صدقہ فطر ادا کیا جائے تو نصف صاع ادا کرنا کافی ہے۔ یا پورا ایک صاع ادا کرنا لازم ہے۔ اور حضرت مصنف نے اسی کی وضاحت کے لئے یہ باب باندھا ہے۔ مگر مزید فائدہ کے لئے یہاں پر چار مسائل درج کردینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ ۱ صدقۂ فطر فرض ہے یا واجب یا سنت۔ ۲ صدقہ فطر کے وجوب کے لئے نصاب متعین ہے یا نہیں ۳ صدقہ فطر کی مقدار توقیفی ہے یا قیاسی۔ ۴ گیہوں سے صدقہ فطر کی مقدار کیا ہے۔؟

مسئلہ ۱ صدقۂ فطر کا حکم

صدقۂ فطر فرض ہے یا واجب یا سنت ؟ تو اس سلسلہ میں حضرت امام نوویؒ نے شرح مسلم ص۳۱۷ ج۱ حضرت علامہ بدرالدین عینی نے عمدۃ القاری ص۱۰۹ ج۹ میں حضرات علماء کے تین مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱: بعض شوافع، بعض موالک، بعض عراقی اور داؤد ظاہری وغیرہ کے نزدیک صدقۂ فطر سنت ہے واجب نہیں ہے۔

مذہب ۲: اکثر مالکیہ، اکثر شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک صدقۂ فطر فرض ہے۔ اور حضرت امام نوویؒ نے اس قول کو جمہور سلف وخلف کی طرف منسوب فرمایا ہے۔

مذہب ۳: حضرات حنفیہؒ کے نزدیک صدقۂ فطر نہ فرض ہے اور نہ ہی سنت، بلکہ واجب ہے۔ اور بعض لوگوں نے کہا۔ یہ کہ پہلے صدقۂ فطر کا حکم واجب تھا اور بعد میں منسوخ ہوگیا ہے۔ مگر ائمہ اربعہ اور جمہور نے اس قول کو غلط قرار دیکر مسترد کر دیا ہے۔ اس لئے اس پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں۔

مسئلہ ۲ صدقۂ فطر کے وجوب کے لئے نصاب متعین ہے یا نہیں؟

یہاں یہ مسئلہ بھی زیر غور ہے کہ صدقۂ فطر کے وجوب کے لئے زکوٰۃ کی طرح نصاب مقرر ہے یا اس کے لئے کوئی نصاب ہی نہیں ہے؟ تو اس سلسلہ میں علماء کے دو مذہب ہیں۔

مذہب ۱: حضرات ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صدقۂ فطر واجب ہونے کیلئے کوئی نصاب مقرر نہیں ہے، بلکہ جس کے پاس قوت یوم ولیلہ ہو اس پر واجب ہو جاتا ہے۔

مذہب ۲ حضرات حنفیہ کے نزدیک صدقہ فطر کے وجوب کے لئے وجوب زکوٰۃ کی طرح مالک نصاب ہونا شرط ہے۔ ہاں البتہ اتنا فرق ہے کہ وجوب زکوٰۃ کے لئے نصاب نامی ہونا شرط ہے۔ اور وجوب صدقہ فطر کے لئے نصاب نامی کا مالک ہونا شرط نہیں۔ بلکہ اگر حوائج اصلیہ سے زائد نصاب غیر نامی کا مالک ہے تو اس پر بھی صدقہ فطر واجب ہوجاتا ہے۔ لہٰذا اگر کسی کے پاس مال تجارت یا روپیہ پیسہ یا سونا چاندی نہیں ہے بلکہ صرف غلہ وغیرہ بقدر نصاب یا اس سے زائد عید کے دن موجود ہے تو اس پر بھی صدقہ فطر واجب ہوجاتا ہے۔

مسئلہ ۲ صدقہ فطر کی مقدار توقیفی ہے یا قیاسی؟

یہاں پر یہ مسئلہ بھی زیر غور ہے کہ صدقہ فطر کی مقدار توقیفی ہے کہ اس میں قیاس کے ذریعہ ترمیم کی گنجائش نہیں ہے یا قیاسی ہے کہ اس میں زمانہ اور حالات کے اعتبار سے قیاس کے ذریعہ سے ترمیم کی جاسکتی ہے؟ تو اس سلسلہ میں بعض جدید ذہن کے لوگ یہ کہتے ہیں کہ زمانہ اور حالات کی تبدیلی کی وجہ سے صدقہ فطر کی مقدار میں تغیر اور کمی بیشی ہوسکتی ہے۔ لہٰذا اس زمانہ میں کھجور اور کشمش کی قیمت زیادہ ہے لہٰذا ان کا ایک صاع مکمل دینا لازم نہ ہوگا۔ بلکہ ان کا نصف صاع یا پاؤ صاع اور گیہوں کا ایک صاع مکمل دینا چاہیے۔

مگر ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء نے اس قول کو غلط قرار دیکر مسترد کردیا ہے۔ اس لئے اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ اور صدقہ فطر کی مقدار کو توقیفی قرار دیکر سلف کے طریقہ پر ادا کرنا واجب ہوگا۔ لہٰذا اگر کشمش یا کھجور ادا کرنا ہو تو پورا ایک صاع آج بھی ادا کرنا لازم ہوگا۔

مسئلہ ۲۱ گندم و گیہوں سے صدقہ فطر کی مقدار

یہاں اصل زیر بحث مسئلہ یہی ہے کہ کشمش، کھجور، جو، جوار وغیرہ سے صدقہ فطر ادا کیا جائے تو بالاتفاق پورا ایک صاع دینا واجب ہے۔ مگر اختلاف اس بارے میں ہے کہ گندم اور گیہوں سے ادا کیا جائے تو کتنا دینا لازم ہے۔ تو اس بارے میں نخب الافکار ص۱۶۵، ص۱۶۶ ج ۵، نووی ص۲۱۷، بدایۃ المجتہد ص۲۸۱ ج۱، عمدۃ القاری ص۱۱۳ ج۹ میں قدرے فرق کے ساتھ دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام مالکؒ، امام شافعیؒ، ابو العالیہ، مسروق بن اجدعؒ، ابو قلابہؒ، اسحٰق بن راہویہؒ وغیرہ کے نزدیک گندم و گیہوں سے بھی پورا ایک صاع فی کس واجب ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قومٌ الی ھٰذہِ الآثار الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، سعید بن جبیرؒ، عبد اللہ بن مبارکؒ سفیان ثوریؒ، سعید بن المسیبؒ، مجاہد بن جبیرؒ، عامر شعبیؒ، طاؤس بن کیسانؒ علقمہ بن المرثدؒ، اسود بن یزیدؒ، ابراہیم نخعیؒ، عبد اللہ بن شدادؒ، عمر بن عبد العزیزؒ جمہور فقہاء کے نزدیک گندم اور گیہوں سے صدقہ فطر ادا کرنا ہے تو صرف نصف صاع واجب ہے۔ نیز حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کشمش میں سے بھی نصف صاع کافی ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذٰلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔ اور حضرت علامہ بدر الدین عینیؒ نے النخب اور عمدۃ القاری میں حضرت امام احمد بن حنبلؒ کو فریق اول میں سے شمار فرمایا ہے۔ اور علامہ شوکانیؒ نے نیل الاوطار ص۱۶۵ ج۴ میں یہی نقل فرمایا ہے، مگر نوویؒ اور بدایۃ المجتہد میں امام احمدؒ کو حنفیہ کیساتھ شمار فرمایا ہے۔

دلائل

فریق اول کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع کی وہ تمام روایات ہیں جن میں صاعاً من طعام اور مدین من قمح اور مُدّین من حنطۃ وغیرہ کے الفاظ آئے ہیں۔ اور یہاں مد سے دمشقی مُد مراد ہے۔ اور علامہ موفق الدین ابن قدامہؒ نے المغنی ص۳۵۱ ج۲ میں نقل فرمایا ہے کہ ایک دمشقی مُد حجازی پانچ مُد کے برابر ہوتا ہے۔ اور دمشقی رطل حجازی ایک صاع کے برابر یا اس سے کچھ زائد کا ہوتا ہے ویجزئ اخراج رطل بالدمشقی من جمیع الاجناس لانہ اکبر من الصاع وقد رایت مدًا ذکرلنا انہ مدّ النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم فقدرتہ المدّ الدمشقی فکان المدّ الدمشقی قریبًا من خمسۃ امداد الخ (المغنی ص۳۵۲ ج۲)

لہٰذا ان تمام روایات سے واضح ہوتا ہے کہ گیہوں بھی صدقہ فطر میں ایک صاع سے کم دینا جائز نہیں ہے۔ اور اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے آٹھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور جب حضرت معاویہؓ کے زمانہ میں لوگ گیہوں میں سے دو مُد یعنی نصف صاع دینے لگے تو حضرت ابوسعید خدریؓ فرماتے ہیں کہ میں سابق دستور کے مطابق کھجور، جو، جوار، کشمش، پنیر میں سے ایک صاع صدقہ فطر میں دیتا رہا ہوں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ نے ایک صاع سے کم دینے کو پسند نہیں فرمایا ہے۔

جواب

ص۳۱۹ س۱۲ وکان من الحجۃ لھم علی اھل المقالۃ انّ حدیث ابی سعید الذی احتجوا بہ علیھم انما فیہ اخبار عمّا کانوا یعطون الخ سے تقریبًا سولہ سطروں میں فریق اول کی دلیل کا جواب پیش کیا جاتا ہے۔ جواب کا

حاصل یہ ہے۔ کہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت میں صرف اتنا ذکر ہے کہ حضرات صحابۂ کرام کا عمل کیا تھا؟ تو اس میں یہ ممکن ہے کہ جو کچھ ان پر واجب ہے اس کو ادا کرنے کے ساتھ اپنی طرف سے کچھ اضافہ فرما کر کچھ زیادہ دیدیا کرتے تھے۔ اور حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت میں اس کا ذکر ہے کہ حضرات صحابۂ کرامؓ زمانۂ نبوت میں گیہوں سے صدقہ فطر میں دو مُد حجازی ادا فرمایا کرتے تھے۔ اور حجازی دو مُد میں نصف صاع ہوتا ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ اگلے باب میں صاع، مُد، رطل وغیرہ کی تفصیل آنے والی ہے۔ لہٰذا گیہوں سے نصف صاع ہی صدقہ فطر میں کافی ہوگا۔ پورا ایک صاع لازم نہ ہوگا۔ اس لئے کہ حضرات صحابہ جو نصف صاع دیتے تھے وہ حضور کے حکم کے بغیر نہیں ہوگا۔ حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی روایات کو حضرت اسماء بنت ابی بکر صدیقؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

لہٰذا فصل اوّل کی روایات اور فصل ثانی کی روایات میں اس طرح تطبیق ہو جائے گی کہ فصل اوّل کی روایات میں مقدار فرض کے ساتھ ساتھ مقدار مستحب کا بھی ذکر ہے۔ کہ صحابۂ کرام مقدار فرض کے بعد اوپر سے اضافہ فرما کر پورا ایک صاع تک صدقہ فطر میں دیدیا کرتے تھے۔ اور فصل ثانی کی روایات میں صرف مقدار فرض کا ذکر ہے۔ لہٰذا فصل اوّل کی روایات کی وجہ سے گیہوں سے صدقہ فطر پورا ایک صاع لازم نہ ہوگا۔

اور جواب کی عبارت میں بالصاع الذی یقتاتون بہ الخ کا ترجمہ یہ ہے کہ اس صاع کے ذریعہ جس سے لوگ خرید و فروخت کیا کرتے تھے۔

فریق ثانی کے دلائل

فریق ثانی کی طرف سے پانچ دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل نمبر۱ ص ۲۱۹ س ۲۴ والدلیل علی صحۃ ما ذکرنا من ھذا الخ سے تقریباً

چار سطروں میں دلیل اپیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ مروان بن حکم نے حضرت ابو سعید خدریؓ کے پاس غلام کی زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے ایک آدمی کو بھیجا تو حضرت ابو سعید خدریؓ نے فرمایا کہ مروان کو یہ بات معلوم نہیں ہے کہ صدقہ فطر فی کس ایک صاع کھجور یا نصف صاع گیہوں لازم ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ خود حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایات میں تعارض ہے کہ فصل اوّل میں ان کی روایت میں ایک صاع کا ذکر ہے اور یہاں پر ان کی روایت میں نصف صاع کا ذکر ہے۔ نیز اس روایت کو مروان کے زمانے میں نقل فرمایا ہے۔ جو بعد کی معلوم ہوتی ہے۔ لہٰذا یہی کہنا لازم ہوگا کہ فصل اوّل میں مقدار فرض کے ساتھ مقدار مستحب بھی بیان کی گئی ہے۔ اور فصلِ ثانی میں مقدار فرض کا ذکر ہے۔

دلیل ۲ ص ۳۱۹ س ۱۸ وقد جاءت الآثار عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم بما فرضہ فی زکوٰۃ الفطر موافقۃ لھذا الخ

سے تقریباً انیس ۱۹ سطروں میں دوسری دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبد اللّٰہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ حضورؐ نے کھجور اور جو سے ایک صاع فی کس صدقہ فطر ادا کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ اور جمہور صحابہؓ نے نصف صاع گیہوں کو ایک صاع کھجور اور جو کے برابر قرار دیا ہے۔ اور جمہور صحابہؓ نے جب نصف صاع گیہوں پر اتفاق کر لیا تو اس پر کسی نے نکیر بھی نہیں کی ہے۔ تو یہ نصف صاع پر امّت کا اجماع ہوجانے کا ثبوت ہے۔ اور اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنف نے حضرت عبد اللّٰہ ابن عمرؓ سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ نیز حضرت عمرؓ کا عمل بھی اسی کے موافق نقل کیا جا رہا ہے۔ کہ خود حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ جب میں کسی قوم کو کچھ نہ دینے کی قسم کھا لیتا ہوں پھر اس کے خلاف کو خیر سمجھتا ہوں تو اس کو کر لیتا ہوں اور دس مسکینوں کو کھانا دیدیتا ہوں۔

جس میں سے ہر ایک مسکین کو نصف صاع گیہوں یا ایک صاع تمر یا شعیر دیدیا کرتا ہوں۔ نیز اسی طرح آئندہ حضرت صدیق اکبرؓ، حضرت عثمانؓ حضرت علیؓ کا عمل بھی بالتفصیل آرہا ہے۔ نیز اگر ہمارے سامنے حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کی روایت اور حضرت عمرؓ کا عمل نہ بھی ہوتا تو تمام صحابۂ کرامؓ کا نصف صاع کو اختیار کرنا ہی ہمارے لئے بہت بڑی بھاری حجت ہے۔ کیونکہ اس سے صحابۂ کرام کے اجماع کا ثبوت ہوجاتا ہے۔ اور اجماعِ صحابہ عظیم ترین حجت ہے۔

دلیل ۳ ص۳۲۰ س۱۸ ثم قد روی فی غیر هٰذهِ الآثار التی ذکرناها عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم مایوافق ذٰلك ایضًا الخ

سے تقریبًا بیس سطروں میں دلیل ۳ پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ ایک صاع گیہوں صدقۂ فطر میں دو آدمی کی طرف سے لازم ہے جس سے ہر ایک کے حساب میں نصف صاع ثابت ہوجائیگا۔

اور حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی روایات کو دس سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور ان میں سے تین سندیں مرفوع ہیں، اور سات سندیں موقوف ہیں۔

حضرت ثعلبہ بن ابی صُعیر عن ابیہ کے طریق سے دو سندیں۔

حضرت ابوہریرہؓ سے ایک سند۔

حضرت سعید بن المسیبؒ ابوسلمہؒ قاسم بن محمدؒ سالم بن عبداللہؒ، عبیداللہ بن عبداللہ کے آثار سات سندوں کے ساتھ نقل فرمائے ہیں۔

ان تمام روایات میں واضح الفاظ میں منقول ہے کہ صدقۂ فطر اگر گیہوں سے ادا کیا جائے تو فی کس نصف صاع کافی ہوجاتا ہے۔

دلیل ۴ ص۳۲۱ س۹ وقد روی فی ذٰلك ایضًا عن ابی بکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ مایوافق ذٰلك الخ سے تقریبًا گیارہ سطروں میں دلیل ۴ پیش کی جارہی ہے۔ اور اس میں چار صحابۂ کرام کا عمل اور فتویٰ نقل کیا جاتا ہے۔ (۱) حضرت صدیق اکبرؓ کا عمل (۲) حضرت عمرؓ کا عمل اور فتویٰ۔

(۳) حضرت عثمان غنیؓ کا فتویٰ ۔ (۴) حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا فتویٰ۔

ان سب میں گیہوں سے نصف صاع صدقہ فطر ادا کرنے کا حکم موجود ہے۔ لہٰذا عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ کے امر سے خلفاء راشدین کا مذکورہ فتویٰ اور عمل نصف صاع کے لئے عظیم ترین حجت ہے۔

دلیل ۵ ص ۳۲۱ س ۲۰ وقد روی مثل ذٰلك ایضاً عمر بن عبد العزیز وغیرہ من التابعین الخ سے تقریباً گیارہ سطروں میں چار جلیل القدر تابعینؒ کا فتویٰ اور عمل پیش کیا جارہا ہے۔

۱۔ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کا حکمنامہ دو سندوں کے ساتھ۔

۲۔ امام مجاہد بن جبرؒ کا فتویٰ ایک سند کے ساتھ۔

۳۔ حضرت امام سعید بن المسیبؒ کا فتویٰ ایک سند کے ساتھ۔

۴۔ حضرت امام عبدالرحمٰن بن قاسمؒ کا فتویٰ ایک سند کے ساتھ نقل کیا گیا ہے۔

ان اجلّہ تابعینؒ کا فتویٰ بھی نصف صاع گیہوں اور گیہوں کے علاوہ دیگر اشیاء سے ایک صاع پر دلیل ہے۔

دلیل ۶ نظر طحاوی ص ۳۲۲ س ۲ ثم انظر ایضاً فقد دلّ علیٰ ذٰلك انّا رأینا هم قد اجمعوا علیٰ انّها من الشعیر والتمر صاع الخ سے باب کے اخیر تک نظر طحاوی کے تحت عقلی دلیل پیش کی جارہی ہے کہ سب کا اتفاق اس بات پر ہے کہ گیہوں کے علاوہ دیگر اشیاء مثلاً جو، کھجور وغیرہ سے پورا ایک صاع واجب ہے۔ اور گندم کے بارے میں اختلاف واقع ہوا ہے تو ہم نے غور وفکر سے دیکھا کہ کفارۂ یمین میں بھی ان تمام اشیاء کا ادا کرنا جائز ہے۔ مگر مقدار میں اختلاف ہے کہ ایک جماعت کہتی ہے کہ تمر وشعیر سے نصف صاع اور حنطہ سے ایک مُد جو نصف صاع کا بھی نصف ہوتا ہے۔ اور دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ حنطہ سے نصف صاع اور تمر اور شعیر وغیرہ سے پورا

ایک صاع دینا لازم ہے۔ تو جب صدقہ فطر میں شعیر و تمر وغیرہ سے بالاتفاق ایک صاع لازم ہے۔ اور باب کفارہ میں جہاں شعیر و تمر نصف صاع لازم ہے۔ وہاں گندم ربع صاع کافی ہے اور جہاں شعیر و تمر کا ایک صاع لازم ہے وہاں گندم نصف صاع کافی بتلایا گیا ہے۔ تو اس سے یہ اصول نکل آیا کہ نصف صاع گندم کی حیثیت شعیر و تمر وغیرہ میں سے کامل ایک صاع کے برابر ہوا کرے گی لہٰذا جب صدقہ فطر میں شعیر وغیرہ ایک صاع لازم ہے، تو گندم نصف صاع کافی ہوگا۔ واللہ سبحانہٗ و تعالیٰ اعلم۔

بابُ وزن الصّاع کم ھُوَ؟

اس باب کے تحت صاع کا وزن بیان کیا جارہا ہے۔ مگر ہم اوزان کو واضح کرنے کے لئے دس مسائل اس باب کے تحت بیان کردینا مناسب سمجھتے ہیں۔

(۱) ۵۲½ تولہ چاندی کا وزن۔ (۲) ۷½ تولہ سونے کا وزن۔ (۳) اوقیہ کا وزن۔ (۴) استار کا وزن (۵) وسق کا وزن (۶) فرق کا وزن۔ (۷) مثقال کا وزن (۸) رطل کا وزن (۹) مَن اور مُد کا وزن (۱۰) صاع کا وزن۔

ان تمام وزنوں اور پیمانوں کو موجودہ دور کے کیلو گراموں سے حساب لگا کر دیکھنا ہے کہ ان کا کیا حساب بیٹھتا ہے۔ پھر اس کے بعد حلِ کتاب پیش کرنا ہے۔

ایک اصولی بات ایک ہزار ملی گرام میں ایک گرام ہوتا ہے۔ اور ایک ہزار گرام میں ایک کیلو ہوتا ہے۔ لہٰذا

ایک لاکھ ملی گرام میں سو گرام ہوگا۔ اور دس لاکھ ملی گرام میں ایک کیلو ہوگا۔ نیز اس زمانہ میں صراف کے یہاں دس گرام کو بھی تولہ کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے جو درا صل صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ گیارہ گرام ۶۶۴ ملی گرام میں ایک تولہ ہوتا ہے لیکن چونکہ دس گرام کا تولہ بھی چلنے لگا ہے اس لئے اس کا اعتبار کرتے ہوئے بھی حساب پیش کیا جائے گا۔

مسئلہ ۱ ۵۲½ تولہ چاندی کا وزن

۱۲ ماشہ کا ایک تولہ موجودہ زمانہ کے گراموں کے حساب سے گیارہ گرام ۶۶۴ ملی گرام ہوتا ہے۔ لہٰذا ۱۲ ماشہ کے ۵۲½ تولہ کا وزن ۶۱۲ گرام ۳۶۰ ملی گرام کا ہوگا۔ اور دس گرام کے تولہ کے حساب سے ۶۱ تولہ ۲ گرام ۳۶۰ ملی گرام ہوگا۔ اور یہی چاندی کا نصاب ہے۔

مسئلہ ۲ ۷½ تولہ سونے کا وزن

۱۲ ماشہ کے ۷½ تولہ سونے کا نصاب ہے۔ اور ۱۲ ماشہ کے ۷½ تولہ کا وزن موجودہ زمانہ کے گراموں کے حساب سے ۸۷ گرام ۴۸۰ ملی گرام کا ہوتا ہے۔ لہٰذا موجودہ زمانہ کے دس گرام کے تولہ سے ۸ تولہ ۷ گرام ۴۸۰ ملی گرام ہوگا۔ یہی سونے کا نصاب ہے۔ (ایضاح المسائل ص۱۰۱)

مسئلہ ۳ اوقیہ کا وزن

ترمذی ج۱ ص۱۳۶ میں نقل فرمایا ہے کہ ایک اوقیہ چالیس درہم کا ہوتا ہے۔ اور پانچ اوقیے ۲۰۰ درہم کے ہوتے ہیں۔ اور تولوں کے حساب سے ایک اوقیہ کا وزن ۱۲ ماشہ کے تولہ سے ۱۰½ تولہ ہوتا ہے۔ اور گراموں کے حساب سے ۱۲ ماشہ کا ایک تولہ گیارہ گرام ۶۶۴ ملی گرام کا ہوتا ہے۔ لہٰذا ساڑھے

دس تولہ کا وزن ۱۲۲ گرام ۲۷۴ ملی گرام ہوگا، اور دس گرام کے تولہ کے حساب سے ۱۰ تولہ ۲ گرام ۲۷۴ ملی گرام ہوگا۔ اور پانچ اوقیہ کا وزن ۶۱ تولہ ۲ گرام ۳۶۰ ملی گرام ہوگا۔

مسئلہ ۴ استار کا وزن

علامہ ابن عابدین شامیؒ نے رد المحتار کراچی ص ۲۶۵ ج ۲ میں نقل فرمایا ہے کہ ایک مَن کا وزن ۲۶۰ درہم کا ہوتا ہے۔ اور استار کے اعتبار سے چالیس استار ہوتا ہے۔ اور ایک استار میں ۶½ درہم ہوتا ہے۔ اور ۲۶۰ درہم میں ۷۹۶ گرام ۶۸ ملی گرام ہوتا ہے لہٰذا چالیس استار کا وزن گراموں کے حساب سے ۷۹۶ گرام ۶۸ ملی گرام ہوگا، اور ایک استار کا وزن ۱۹۹۰۱ ۲۸/۴۰ ملی گرام یعنی ۱۹ گرام ۹۰۱ ملی گرام ۲۸/۴۰ ہوگا۔

مسئلہ ۵ وسق کا وزن

اس کی مقدار کے بارے میں ماقبل میں باب زکوٰۃ مایخرج من الارض کے تحت تفصیلی نقشہ پیش کیا جاچکا ہے کہ ایک وسق کا وزن ایک کوئنٹل ۸۰ کیلو ۹۵۶ گرام ۸۰۰ ملی گرام، اور ۵ وسق کا وزن ۹ کوئنٹل ۴ کیلو ۷۸۴ گرام کا ہوتا ہے جس کا نقشہ وہاں سے دیکھا جاسکتا ہے۔

مسئلہ ۶ فرق کا وزن

فرق ایک پیمانہ ہے، اس کی مقدار کے متعلق مختلف اقوال ہیں۔ ان میں سے منتخب الافکار قلمی ص ۱۹۱ ج ۵ سے چھ اقوال ہم یہاں نقل کر دیتے ہیں۔

قول ۱ حجازیین اور اہل مدینہ کے نزدیک ایک فرق تین صاع کے برابر ہوتا ہے۔ اور موجودہ زمانہ کے گراموں کے حساب سے ایک صاع کا وزن ۳ کیلو ۱۴۹ گرام ۲۸۰ ملی گرام کا ہوتا ہے۔ لہٰذا ایک فرق

کا وزن ۹ کیلو ۷۴۴ گرام ۰۴۸ ملی گرام ہوگا۔

قول ۲ ایک فرق میں ۱۶ رطل ہوتے ہیں۔ اور ایک رطل کا وزن ۱۲ ماشہ کے تولہ کے حساب سے ۳۴ تولہ ۱½ ماشہ کا ہوتا ہے۔ اور موجودہ زمانہ کے گراموں کے حساب سے ایک رطل کا وزن ۳۹۸۰۳۴ ملی گرام ہوگا۔ یعنی ۳۹۸ گرام ۳۴ ملی گرام بن جاتے ہیں۔ اور ۱۶ رطل کا وزن ۶۳۶۸۵۴۴ ملی گرام ہوگا۔ جس میں ۶ کیلو ۳۶۸ گرام ۵۴۴ ملی گرام ہوجاتے ہیں۔ اور یہی ایک فرق کا وزن ہوگا۔

قول ۳ ایک فرق میں ۱۲ مُد یا ۱۲ مَن ہوتے ہیں، اور ایک مُد یا مَن میں ۲۶۰ درہم ہوتے ہیں جس کا وزن ۶۸ تولہ ۳ ماشہ ہوتا ہے۔ اور موجودہ زمانہ کے گراموں کے حساب سے ۷۹۶ گرام ۶۸ ملی گرام ہوجاتے ہیں۔ اور اس کو ۱۲ سے ضرب دیا جائے تو ۹ کیلو ۵۵۲ گرام ۸۱۶ ملی گرام ہوجاتے ہیں۔ لہٰذا ایک فرق کا وزن ۹ کیلو ۵۵۲ گرام ۸۱۶ ملی گرام ہوگا۔ اور چار مُد کا ایک صاع ہوتا ہے۔ لہٰذا ۱۲ مُد کے ایک فرق میں تین صاع ہوں گے۔

قول ۴ ایک فرق میں ۵ قسط ہوتے ہیں۔ ایک قسط نصف صاع کا ہوتا ہے۔ اور ایک فرق میں ۲½ صاع ہوں گے۔ اور ایک صاع کا وزن ۳ کیلو ۱۴۹ گرام ۲۸۰ ملی گرام کا ہوتا ہے۔ لہٰذا ڈھائی صاع کے ایک فرق میں سات کیلو ۸۷۳ گرام ۲۰۰ ملی گرام ہوگا۔

قول ۵ ایک فرق میں ۱۲۰ رطل ہوتے ہیں۔ اور ایک رطل کا وزن گراموں کے حساب سے ۳۹۸۰۳۴ ملی گرام ہوگا۔ یعنی ۳۹۸ گرام ۳۴ ملی گرام ہوجائیں گے۔ لہٰذا ۱۲۰ رطل میں ۴۷ کیلو ۷۶۴ گرام ۸۰ ملی گرام ہوں گے، جو ایک فرق کا وزن بنے گا۔

قول ۶ ایک فرق میں ۳۶ رطل ہوتے ہیں، اور ایک رطل ۳۹۸ گرام

۴۳ ملی گرام کا ہوتا ہے۔ لہٰذا ۱۳۶ رطل میں ۱۴۳۲۹۲۲۴ یعنی ۱۴ کیلو ۳۲۹ گرام ۲۲۴ ملی گرام ہوں گے۔ لہٰذا یہی ایک فرق کا وزن ہوگا۔

مسئلہ ۷ مثقال کا وزن ایک مثقال کا وزن ۴ ماشہ ۴ رتی یعنی ½۴ ماشہ کا ہوتا ہے۔ اور گراموں کے حساب سے ۴ گرام ۳۷۴ ملی گرام ایک مثقال کا وزن ہوگا۔

مسئلہ ۸ رطل کا وزن رطل کی تین قسمیں ہیں۔ عراقی، مدنی، شامی

عراقی رطل عراقی ایک رطل ۱۳۰ درہم کا ہوتا ہے۔ اور ۱۲ ماشہ کے تولہ کے حساب سے ایک رطل ۳۴ تولہ ½۱ ماشہ کا ہوتا ہے۔ اور موجودہ زمانہ کے گراموں کے حساب سے ۳۹۸۰۳۴ ملی گرام ہوتا ہے۔ یعنی ۳۹۸ گرام ۳۴ ملی گرام عراقی رطل کا وزن ہوگا۔ اور عراقی آٹھ رطل میں ایک صاع ہوتا ہے۔ جس میں تین کیلو ۱۸۴ گرام ۲۷۲ ملی گرام ہوجاتے ہیں۔

مدنی رطل مدنی یا حجازی ایک رطل میں ۱۹۵ درہم ہوتے ہیں۔ اور ۵ رطل میں ۹۷۵ درہم ہوں گے۔ اور ثلث رطل میں ۶۵ درہم ہوں گے۔ اور حجازی ۵ رطل اور ثلث رطل میں ایک صاع ہوتا ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ حجازی ۵ رطل اور ثلث کی مقدار عراقی آٹھ رطل کے برابر ہوجاتی ہے۔ اس بات کو علامہ ابن عابدین شامیؒ نے ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے۔ وَاذا قابلت ثمانية بالعراقي بخمسةٍ وثُلث بالمدني وجدتهما سَواء الخ (شامی کراچی ۳۶۵/۲) اور حجازی رطل کو مندرجہ ذیل نقشہ سے سہولت سے سمجھا جاسکتا ہے۔

○ حجازی رطل کا ایک ثلث ۶۵ درہم کا ہوتا ہے جس میں ½۱۷ تولہ ہوتے ہیں۔

○ حجازی ایک رطل ۱۹۵ درہم کا ہوتا ہے۔ جس میں $\frac{3}{16}$ ۵۱ تولے ہوتے ہیں۔
○ پانچ رطل ۹۷۵ درہم کے ہوتے ہیں۔ جس میں $\frac{15}{16}$ ۲۵۵ تولے ہوتے ہیں۔
○ ۵ رطل اور ثلث رطل $\frac{1}{3}$ ۵ میں ۱۰۴۰ درہم ہوتے ہیں۔ جس میں ۲۷۳ تولے ہوتے ہیں۔

لہٰذا ایک صاع میں عراقی رطل آٹھ رطل اور حجازی رطل ۵ رطل اور ثلث رطل ہوتے ہیں۔ جس میں ایک ہزار چالیس درہم ہوتے ہیں۔ اور ۱۲ ماشہ کے تولہ سے ۱۰۴۰ درہم میں ۲۷۳ تولہ ہو جائیں گے۔ جو ایک صاع کا وزن ہو جاتا ہے۔ اور اس میں کل ۳۲۷۶ ماشہ ہوں گے۔ اور ایک ماشہ ۹۷۲ ملی: کا ہوتا ہے۔ لہٰذا ایک حجازی رطل میں ۵۹۷ گرام ۵۱ ملی گرام ہوں گے۔ اور تہائی رطل میں ۱۹۹ گرام ۱۷ ملی گرام ہوں گے۔ لہٰذا ٹوٹل لگانے سے مدنی یا حجازی کل پانچ رطل اور ثلث رطل میں ۳ کیلو ۱۸۴ گرام ۲۷۲ ملی گرام ہوں گے۔

شامی رطل شامی رطل کے بارے میں علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ شامی $\frac{1}{2}$۱ رطل میں ایک صاع ہوتا ہے نیز انہوں نے لکھا ہے کہ ایک شامی رطل بقول شیخ علی ترکمانیؒ وابراہیم سائحانیؒ ۶۰۰ درہم سے زائد ہوتا ہے۔ اور بروایت صاحب ملتقی چھ سو درہم ہیں۔ (شامی کراچی $\frac{۲۶۵}{۲}$)

اور علامہ موفق الدین بن قدامہؒ نے المغنی میں نقل فرمایا ہے کہ ایک دمشقی یعنی شامی رطل ایک صاع سے بڑا ہوتا ہے۔

ویجزئ اخراج رطل بالدمشقی من جمیع الاجناس لانہ اکبر من الصاع (المغنی $\frac{۳۵۲}{۲}$) اور بقول شامی $\frac{1}{2}$۱ رطل کا صاع تسلیم کیا جائے تو ایک رطل میں ۲۱۲۲۸۴۸ ملی گرام ہوں گے یعنی ۲ کیلو ۱۲۲ گرام ۸۴۸ ملی گرام ہوں گے۔ اور نصف ۱۰۶۱۴۲۴ ملی گرام ہوں گے۔ یعنی ایک کیلو ۶۱ گرام ۴۲۴ ملی گرام ہو جائیں گے، اور ڈیڑھ رطل میں جب ایک صاع

ہوتا ہے تو نصف رطل کی مقدار یعنی ۱۰۶۱٫۴۲۴ کو تین سے ضرب دیا جائے تو ۳۱۸۴٫۲۷۲ ملی گرام ہوجاتے ہیں۔ یعنی ۳ کیلو ۱۸۴ گرام ۲۷۲ ملی گرام ہوجاتے ہیں لہٰذا ۳۱۸۴٫۲۷۲ گرام ایک صاع کا وزن ہوگا۔

مسئلہ ۹ مُد اور مَن کا وزن

مُد اور مَن دونوں ہم وزن ہوتے ہیں کہ جو وزن مُد کا ہوتا ہے وہی مَن کا بھی ہوتا ہے۔ اور مُد کی دو قسمیں ہیں۔ مُد حجازی اور مُد شامی۔

مُدِ حجازی

حجازی ایک مُد ۲۶۰ درہم کا ہوتا ہے۔ اور ۱۲ ماشہ کے تولے سے ایک مُد میں ۶۸ تولہ ۳ ماشہ ہوتا ہے، اور ایک تولہ میں گیارہ گرام ۶۶۴ ملی گرام ہوتے ہیں۔ لہٰذا موجودہ زمانہ کے گراموں کے حساب سے ایک مُد میں ۷۹۶ گرام ۶۸ ملی گرام ہوں گے۔ اور دس گرام کے تولہ سے ۷۹ تولہ ۶ گرام ۶۸ ملی گرام ہوں گے۔ اس کی تفصیل اس ناکارہ کی کتاب ایضاح النوادر ص ۱۹ ج ۲ پر موجود ہے۔

مُدِ شامی

شامی ایک مُد میں دو صاع ہوتے ہیں۔ اور حجازی دو مُد میں نصف صاع اور چار مُد میں ایک صاع ہوتا ہے۔ لہٰذا شامی ایک مُد میں حجازی آٹھ مُد ہوں گے۔ اس لئے صدقہ فطر میں شامی چوتھائی مُد کافی ہوجاتا ہے۔ اس کی تفصیل شامی کراچی ص ۳۶۵ ج ۲، المغنی ص ۳۵۲ ج ۲ میں موجود ہے۔

مسئلہ ۱۰ صَاع کا وزن

حضرت مصنفؒ نے اسی مسئلہ کو واضح کرنے کے لئے یہ باب باندھا ہے۔ چنانچہ گذشتہ باب میں صدقہ فطر کی مقدار بذریعہ گندم نصف صاع کا ہونا ثابت کیا جاچکا ہے۔ لہٰذا نصف صاع کی مقدار کو موجودہ زمانہ کے گراموں کے حساب سے موازنہ کرکے دیکھنا ضروری ہے۔ اس لئے کہ اس زمانہ میں صاع کو کوئی نہیں جانتا، بلکہ کیلو گرام ہی لوگوں کے درمیان

متعارف ہے۔ اور ماضی کے محققین نے صاع کو اپنے اپنے دور کے متعارف پیمانوں سے سمجھایا ہے۔ ان میں سے ہم پانچ شکلوں کو موجودہ زمانہ کے کیلو گراموں سے موازنہ کر کے پیش کرتے ہیں۔

(۱) صاع بحساب مثقال (۲) صاع بحساب رطل (۳) صاع بحساب درہم۔

(۴) صاع بحساب مد (۵) صاع بحساب استار۔

شکل (۱) صاع بحساب مثقال

ایک مثقال میں ۴ ماشہ ۴ رتی ہوتی ہیں۔ اور گراموں کے حساب سے ایک مثقال میں ۴۳۷۴ ملی گرام ہوتے ہیں۔ یعنی ۴ گرام ۳۷۴ ملی گرام ہوتے ہیں۔ اور ۹۰ مثقال میں ایک عراقی رطل ہوتا ہے۔ جس کا وزن گراموں کے حساب سے ۳۹۳۶۶۰ ملی گرام ہوتے ہیں۔ یعنی ۳۹۳ گرام ۶۶۰ ملی گرام ہوتا ہے۔ اور عراقی آٹھ رطل میں ایک صاع ہوتا ہے۔ اور آٹھ رطل میں ۷۲۰ مثقال ہوتے ہیں۔ اور ۷۲۰ مثقال میں ۱۲ ماشہ کے تولہ سے ۲۷۰ تولہ ہوتے ہیں۔ جو ایک صاع کا وزن ہوتا ہے، اور نصف صاع میں ۱۳۵ تولہ ہوتے ہیں۔ اور ۷۲۰ مثقال کو گراموں سے جوڑا جائے تو ۳۱۴۹۲۸۰ ملی گرام ہوتے ہیں یعنی ۳ کیلو ۱۴۹ گرام ۲۸۰ ملی گرام ہوتے ہیں۔ اور یہی وزن عراقی آٹھ رطل کا ہے۔ اور یہی ایک صاع کا بھی وزن ہوتا ہے۔ اور نصف صاع میں ۱۵۷۴۶۴۰ ملی گرام ہوں گے۔ یعنی ۱½ ڈیڑھ کیلو ۷۴ گرام ۶۴۰ ملی گرام ہوں گے۔ اور اسی کو ہم نے ایضاح المسائل میں لیا ہے۔ اور اسی کے مطابق ہم فتویٰ بھی دیا کرتے ہیں۔

شکل (۲) صاع بحساب رطل

ایک عراقی رطل میں ۱۳۰ درہم ہوتے ہیں، اور آٹھ رطل میں ایک صاع ہوتا ہے۔ اور ایک رطل کا وزن گراموں کے حساب سے ۳۹۸۰۲۴ ملی گرام ہوتے ہیں یعنی ۳۹۸ گرام ۲۴ ملی گرام ہوتے ہیں۔ لہٰذا اس کو آٹھ سے

ضرب دیا جائے تو ۳۱۸۴۲۷۲ ملی گرام ہوجاتے ہیں۔ یعنی ۳ کیلو ۱۸۴ گرام ۲۷۲ ملی گرام ہوں گے۔ یہی صاع کا وزن ہوگا۔ اور نصف صاع کا وزن ۱۵۹۲۱۳۶ ملی گرام ہوں گے۔ یعنی ڈیڑھ کیلو ۹۲ گرام ۱۳۶ ملی گرام ہونگے۔

اور اگر اس کو تولوں سے ملایا جائے تو حساب اس طرح ہوگا۔

ایک رطل عراقی میں ۳۴ تولہ ۱½ ماشہ ہوتے ہیں۔ پھر اس کو آٹھ سے ضرب دیا جائے تو ۲۷۳ تولے ہوجاتے ہیں۔ اور نصف صاع میں ۱۳۶ تولے چھ ماشہ ہوں گے۔ اور ۱۲ ماشہ کا ایک تولہ گرام کے حساب سے گیارہ گرام ۶۶۴ ملی گرام ہوتے ہیں۔ لہٰذا نصف صاع میں ڈیڑھ کیلو ۹۲ گرام ۱۳۶ ملی گرام ہوں گے۔ اور مذکورہ دونوں شکلوں میں سے جو بھی شکل صدقہ فطر کی ادائیگی میں اختیار کی جائے گی صدقہ فطر صحیح طریقہ سے ادا ہوجائے گا۔ مگر دوسری شکل میں احتیاط زیادہ ہے۔

شکل ۲۔ صاع بحساب درہم

علامہ ابن عابدین شامیؒ نے رد المحتار کراچی ص۳۶۵/ج۲ میں نقل فرمایا ہے کہ ایک صاع میں ایک ہزار چالیس درہم ہوتے ہیں فاذا کان الصاع الفاً واربعین درھماً شرعیاً الخ (شامی ص۳۶۵/ج۲) اور ایک درہم تین ماشہ ایک رتی اور ⅕ رتی کا ہوتا ہے۔ اور ایک تولہ ۱۲ ماشہ کا ہوتا ہے۔ اور چالیس درہم میں ساڑھے دس ۱۰½ تولہ ہوتے ہیں۔ اور ۴۰ کو ۲۶ سے ضرب دیا جائے تو ایک ہزار چالیس ہوجاتے ہیں۔ اور ۱۰½ تولہ کو ۲۶ سے ضرب دیں گے تو ۲۷۳ تولہ ہوں گے۔ لہٰذا ایک ہزار چالیس درہم میں ۲۷۳ تولہ ہوں گے۔ اور ۱۲ ماشہ کا ایک تولہ موجودہ زمانہ کے گراموں کے حساب سے ۱۱۶۶۴ ملی گرام کا ہوتا ہے۔ لہٰذا ۲۷۳ تولہ میں ۳۱۸۴۲۷۲ ملی گرام ہوں گے۔ یعنی ۳ کیلو ۱۸۴ گرام ۲۷۲ ملی گرام ہوں گے۔ یہی ایک صاع کا وزن ہوگا۔ اور نصف صاع کا وزن ڈیڑھ کیلو ۹۲ گرام ۱۳۶ ملی گرام کا ہوگا۔

شکل ۴ صاع بحساب مُد

علامہ شامیؒ نے نقل فرمایا ہے کہ چار مُد کا ایک صاع ہوتا ہے۔ اور ایک مُد میں ۲۶۰ درہم ہوتے ہیں۔ اور بارہ ماشہ کے تولہ کے حساب سے ۶۸ تولے ۴ ماشہ ہوتا ہے۔ اور موجودہ زمانہ کے گراموں کے حساب سے ۱۲ ماشہ کا ایک تولہ ۱۱۶۶۴ ملی گرام کا ہوتا ہے۔ لہٰذا ٹوٹل لگانے سے ۶۸ تولے ۴ ماشہ میں ۷۹۶۰۶۸ ملی گرام ہوں گے۔ یعنی ۷۹۶ گرام ۶۸ ملی گرام ہوجائیں گے پھر اس کو چار سے ضرب دینے سے ۳۱۸۴۲۷۲ ملی گرام نکلیں گے۔ یعنی ۳ کیلو ۱۸۴ گرام ۲۷۲ ملی گرام ہوں گے۔ اور یہی پورا ایک صاع کا وزن ہوگا۔ اور نصف صاع میں ۱۵۹۲۱۳۶ ملی گرام ہوں گے۔ یعنی ایک کیلو ۵۹۲ گرام ۱۳۶ ملی گرام ہوں گے۔ اور صدقہ فطر ادا کرنے کے لئے یہ بھی محتاط شکل ہے۔

شکل ۵ صاع بحساب استار

ایک استار ساڑھے چھ درہم یا ساڑھے چار مثقال ہوتے ہیں۔

اور چالیس استار میں ۲۶۰ درہم ہوتے ہیں، اور ۱۶۰ استار میں ایک ہزار چالیس درہم ہوں گے جو ایک صاع کی مقدار ہوتی ہے۔ اور ۱۲ ماشہ کے تولہ سے ساڑھے چار مثقال ہیں سوا بیس ۲۰ ۱/۴ ماشہ یعنی ایک تولہ ۸ ۱/۴ ماشہ ہوتے ہیں۔ اور چالیس استار میں ۸۱۰ ماشہ ہوتے ہیں جس میں ۶۷ ۱/۲ تولے ہوجاتے ہیں۔ اور پھر ۴۰ استار کو ۴ سے ضرب دیں گے تو ۱۶۰ استار ہوں گے۔ اور ۶۷ ۱/۲ تولے کو ۴ سے ضرب دیں گے تو ۲۷۰ تولے ہوجائیں گے۔ اور ایک تولہ میں ۱۱۶۶۴ ملی گرام ہوتے ہیں۔ لہٰذا جب اس کو ۲۷۰ سے ضرب دیں گے تو ۳۱۴۹۲۸۰ ملی گرام ہوں گے۔ یعنی تین کیلو ۱۴۹ گرام ۲۸۰ ملی گرام ہوں گے اور نصف صاع میں ۱۵۷۴۶۴۰ ملی گرام ہوں گے۔ یعنی ایک کیلو ۵۷۴ گرام ۶۴۰ ملی گرام ہوجائیں گے۔

اور اس شکل میں اور اول شکل میں ایک ہی طرح کا وزن ثابت ہوتا ہے۔ اور ہم نے ایضاح المسائل میں اسی کے مطابق نقل کیا ہے۔ اور اسی پر فتویٰ بھی دیا کرتے ہیں۔

موجودہ اوزان کا نقشہ

قدیم اوزان				موجودہ اوزان
۱ گرام				۱۰۰۰ ملی گرام
۱ کیلو				۱۰۰۰ گرام
۱ ماشہ	۸ رتی			= ۹۷۲ ملی گرام
۱ تولہ	۱۲ ماشہ	۹۶ رتی		= ۱۱ گرام ۶۶۴ ملی گرام
½۵۲ تولہ	= چاندی کا نصاب			= ۶۱۲ گرام ۳۶۰ ملی گرام
½۷ تولہ	= سونے کا نصاب			= ۸۷ گرام ۴۸۰ ملی گرام
مہر فاطمی	۱۳۱ تولہ ۳ ماشہ			= ڈیڑھ کیلو ۳۰ گرام ۹۰۰ ملی گرام
اقل مہر	۱۰ درہم	۲ تولہ ½۷ ماشہ		= ۳۰ گرام ۶۱۸ ملی گرام
۱ اوقیہ	۴۰ درہم	½۱۰ تولہ		= ۱۲۲ گرام ۴۷۲ ملی گرام
۵ اوقیہ	۲۰۰ درہم	½۵۲ تولہ		= ۶۱۲ گرام ۳۶۰ ملی گرام
۱ استار	½۶ درہم	۱ تولہ ۸ ماشہ ۲ رتی		= ۱۹ گرام ۲۸/۴۰ ۹۰۱ ملی گرام
۴ استار	۲۶۰ درہم	۶۸ تولہ ۳ ماشہ		= ۷۹۶ گرام ۶۸ ملی گرام
۱ وسق	۶۰ صاع	۱۶۲۰۰ تولہ		= ۱ کوئنٹل ۸۸ کیلو ۹۵۶ گرام ۸۰۰ ملی گرام
۵ وسق	۳۰۰ صاع	۸۱۰۰۰ تولہ		= ۹ کوئنٹل ۴۴ کیلو ۷۸۴ گرام
مثقال	۱۰۰ جو		½۴ ماشہ	= ۴ گرام ۳۷۴ ملی گرام

قدیم اوزان					موجودہ اوزان
رطل	عراقی	۱۳۰اِ درہم	۳۴ تولہ ۱½ ماشہ	=	۳۹۸ گرام ۲۴ ملی گرام
	حجازی	۱۹۵ درہم	۵۱ ۳/۱۶ تولہ	=	۵۹۷ گرام ۵۱ ملی گرام
	شامی		۲۰۳ ۳/۴ تولہ	=	۲ کیلو ۱۲۲ گرام ۴۸۰ ملی گرام
مُد	حجازی	۲۶۰ درہم	۶۸ تولہ ۳ ماشہ	=	۷۹۶ گرام ۶۸ ملی گرام
	شامی	۲ صاع	۵۴۰ تولہ	=	۶ کیلو ۲۹۸ گرام ۵۶۰ ملی گرام
مَن	۲۶۰	درہم	۶۸ تولہ ۳ ماشہ	=	۷۹۶ گرام ۶۸ ملی گرام
صاع	بحساب استار	۱۶۰اِ استار	۲۷۰ تولہ	=	۳ کیلو ۱۴۹ گرام ۲۸۰ ملی گرام
	بحساب مثقال	۷۲۰ مثقال	۲۷۰ تولہ	=	۳ کیلو ۱۴۹ گرام ۲۸۰ ملی گرام
	بحساب درہم	۱۰۴۰ درہم	۲۷۳ تولہ	=	۳ کیلو ۱۸۴ گرام ۲۷۲ ملی گرام
	بحساب رطل	۸ رطل عراقی	۲۷۳ تولہ	=	〃 〃 〃
	〃	حجازی ۵ رطل اور ۱/۳ رطل	۲۷۳ تولہ	=	〃 〃 〃
	〃	۱½ رطل شامی	۲۷۳ تولہ	=	〃 〃 〃
	بحساب مُد	۴ مُد حجازی	۲۷۳ تولہ	=	〃 〃 〃
		نصف مُد شامی	〃	=	〃 〃 〃

فرق	قول ۱	۳ صاع بحساب مثقال	۲۱۶۰ مثقال	۸۱۰ تولہ	=	۹ کیلو ۴۴۷ گرام ۸۰۰ ملی گرم
	قول ۲	۱۶ رطل	۵۴۶ تولہ		=	۶ کیلو ۳۶۸ گرام ۵۴۴ ملی گرام
	قول ۳	۱۲ مد بحساب درہم	۳۱۲۰ درہم	۷۹۰ تولہ	=	۹ کیلو ۲۵ گرام ۶۱۶ ملی گرام
	قول ۴	۲½ صاع	۶۷۵ تولہ		=	۷ کیلو ۸۷۳ گرام ۲۰۰ ملی گرام
	قول ۵	۱۲۰ رطل	۴۰۹۵ تولہ		=	۴۷ کیلو ۷۶۴ گرام ۸۰ ملی گرام
	قول ۶	۳۶ رطل	۱۲۲۹۰ تولہ ۶ ماشہ		=	۱۴۳ کیلو ۳۲۹ گرام ۴۲۲ ملی گرام

صاع صدقۂ فطر	نصف صاع	بحساب مثقال یا استار	= ۱۳۵ تولہ	= ڈیڑھ کیلو ۴۷ گرام ۶۴۰ ملی گرام
		بحساب درہم یا رطل یا مُد	= ۱۳۶½ تولہ	= ڈیڑھ کیلو ۹۲ گرام ۱۳۶ ملی گرام

واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم شبیر احمد عفا اللہ عنہ
مفتی مجاز قاسمیہ شاہی مسجد مراد آباد (یوپی)

حلِ کتاب اب اوپر کی مفصل بحثوں کے بعد اصل کتاب کے اختلاف کا سمجھنا بالکل آسان ہو جائے گا۔ کتاب میں زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ صاع کا وزن کیا ہے؟ تو اس سلسلہ میں علامہ بدر الدین عینیؒ نے نخب الافکار قلمی ص۱۹/ج۵ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام ابراہیم نخعیؒ، حجاج بن ارطاۃ، حکم بن عتیبہ وغیرہ کے نزدیک آٹھ رطل میں ایک صاع ہوتا ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذہب قوم الی ھذا الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابو یوسفؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ، ربیعۃ الرائےؒ یحیٰی بن سعید انصاریؒ، سعید بن المسیبؒ، احمد بن حنبلؒ، اسحٰق بن ابراہیمؒ اور اہل مدینہ کے نزدیک پانچ رطل اور ثلث رطل میں ایک صاع ہوتا ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذٰلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

ان دونوں فریق کا جو اختلاف ہے وہ محض لفظی اختلاف ہے۔ درحقیقت اختلاف نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم نے ابھی ابھی ماقبل میں اسی باب کے مسئلہ ۸ کے تحت رطل کے اقسام کے ماتحت واضح کر دیا ہے۔ کہ عراقی آٹھ رطل حجازی ۵ رطل اور ثلث رطل کے برابر ہو جاتے ہیں کہ جس طرح عراقی آٹھ رطل میں ایک ہزار چالیس درہم ہوتے ہیں۔ اسی طرح

حجازی پانچ رطل اور ثلث میں بھی ایک ہزار چالیس درہم ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا اختلاف الفاظ کا ہے، حقیقت کا نہیں ہے۔ اور باب کے اخیر میں حضرت مصنفؒ اس کی طرف اشارہ بھی کریں گے۔ چونکہ کتاب کا حل کرنا بھی اہم ضروری ہے۔ اس لئے حلِ کتاب کے لئے فریقین کے دلائل پیش کئے جاتے ہیں۔

فریق اوّل کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جارہی ہیں، مگر دلیل ۱ کے بعد فریق ثانی کی ایک دلیل پیش کر کے اس کا جواب دیا جائیگا۔ پھر اس کے بعد دوسری دلیل پیش کریں گے۔ اور پھر ایک اشکال، پھر اخیر میں فریق ثانی کی دوسری دلیل پر باب ختم کریں گے۔

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل ۱ باب کے شروع میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ حضرت امام مجاہد بن جبرؒ فرماتے ہیں کہ ہم حضرت عائشہؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو ہم میں سے بعض نے پانی طلب کیا تو ایک بڑے برتن میں پانی لایا گیا۔ اور حضرت امّ المؤمنینؓ نے فرمایا کہ اس جیسے برتن میں حضورؐ غسل فرمایا کرتے تھے۔ مجاہدؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اس کو ناپ کر تخمینہ لگایا تو آٹھ رطل یا نو رطل یا دس رطل اس کی مقدار تھی۔ اور اس حدیث میں عُسّ بمعنی بڑے برتن اور پیالے کے ہیں۔ جو مشہور و متعارف نہیں ہے۔ اور مجاہدؒ نے اس کی مقدار آٹھ رطل ہونے میں تو شک نہیں کیا، بلکہ اس سے زائد ۹ یا دس رطل ہونے میں شک کیا ہے۔ لہٰذا آٹھ تو لازمی ہونا چاہیے۔ اور اس حدیث سے صاع کی مقدار پر استدلال اس طرح کیا جارہا ہے کہ دوسری روایات میں حضورؐ کا ایک صاع پانی سے غسل کرنے کا ذکر موجود ہے۔ اور یہاں لفظ صاع کے بجائے عُسّ فرمایا ہے

جس کی مقدار کم از کم آٹھ رطل ہے۔ لہٰذا ایک صاع میں بھی کم از کم آٹھ رطل ہونے چاہئیں۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے ڈو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔ ایک یہاں پر اور دوسری دلیل باب کے اخیر میں پیش کریں گے۔

دلیل ۱ ص ۳۲۲ س ۱۴ وقالوا هذا الذی کان یغتسل به رسول الله صلی الله علیه وسلم هو صاع ونصف الخ سے تقریباً سات سطروں میں فریق ثانی کی دلیل ۱ پیش کی جارہی ہے۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ مجاہدؒ کی مذکورہ روایت میں جس برتن کو لفظ عس سے تعبیر کیا گیا ہے وہ ڈیڑھ صاع کا ہے۔ اسلئے کہ کثیر تعداد کی روایات میں اس کا ذکر موجود ہے کہ حضورؐ اور حضرت عائشہؓ دونوں ایک فرق میں غسل فرمایا کرتے تھے۔ اور مقدار فرق کے متعلق ابھی ماقبل میں چھ اقوال آپ کے سامنے پیش ہوچکے ہیں۔ ان میں سے ایک قول میں ہے کہ ایک فرق میں تین صاع اور دوسرے قول میں ۱۶ رطل اور تیسرے قول میں ۱۲ مُد کا ذکر ہے۔ اور قول اوّل کے مطابق ایک فرق میں تین صاع کا ہونا متعین ہے۔ تو اگر ایک صاع میں پانچ رطل اور ثلث رطل تسلیم کئے جاتے ہیں تو بھی کل تین صاع ہوجاتے ہیں۔ اور اسی طرح چار مُد کا ایک صاع ہوتا ہے تو ۱۲ مُد میں بھی تین صاع ہوتے ہیں۔ لہٰذا دونوں کے ایک فرق میں غسل کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر ایک ڈیڑھ صاع میں غسل فرمایا کرتے تھے۔ لہٰذا فصل اوّل کی روایت میں عس کی مقدار بھی ڈیڑھ صاع کی ہوگی۔ اور اس سے صاع کی مقدار آٹھ رطل ہونے پر استدلال درست نہ ہوگا۔ اور جب ایک فرق میں ۱۶ رطل ہوتے ہیں کہ جس میں تین صاع کا ہونا متعین ہے۔

تو ڈیڑھ صاع میں آٹھ رطل ہوں گے۔ اور ایک صاع میں پانچ رطل اور ثلث رطل ہوں گے۔ لہٰذا یہی صاع کی مقدار رہوا کرے گی۔

فریق اوّل کی طرف سے جواب

ص ۳۲۲ / ص ۲۱ فکان من الحجۃ علیہم لاہل المقالۃ الاولیٰ ان حدیث عروۃ عن عائشۃؓ انما فیہ ذکر الفرق الخ سے تقریباً ۲۶ سطروں میں فریق ثانی کی دلیل کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ اور حضرت عائشہؓ نے ایک فرق میں ضرور غسل فرمایا تھا۔ مگر اس میں اس کا ذکر نہیں ہے کہ فرق میں بھرا ہوا پانی ہوتا تھا یا اس میں سے کچھ حصہ خالی بھی رہتا تھا۔ اور دوسری روایات میں واضح لفظوں میں غسل کرنے کا ذکر ہے۔ اب دونوں قسم کی روایات میں تطبیق اس طرح ہوجائے گی کہ ایک فرق اگرچہ تین صاع کا ہوتا ہے، مگر اس میں دو صاع کے برابر پانی ہوتا تھا۔ اور ایک صاع کے بقدر خالی رہ جاتا تھا جس سے ہر ایک کے حصہ میں ایک ایک صاع پانی ہوتا تھا۔ لہٰذا فصل اوّل کی روایت میں غسل کی مقدار ایک صاع کے برابر ہوگی۔ جس میں آٹھ رطل ہوتے ہیں۔ اور ایک فرق میں دو صاع پانی بھرا جاتا تھا جس سے ہر ایک کے حصہ میں ایک صاع پانی ہوتا تھا اور جواب کی روایات میں صاع کا ذکر صراحت سے ہے۔ لہٰذا تینوں قسم کی روایات میں ایک صاع سے غسل کرنا مراد ہوگا جس کی مقدار آٹھ رطل ہوگی۔ لہٰذا اس سے حضرت امام ابوحنیفہؒ کا استدلال تام اور ثابت ہوجائے گا۔ اور حضرت مصنفؒ نے جواب کی روایات کو چار صحابہ کرامؓ سے گیارہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عائشہؓ سے آٹھ سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت انسؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت جابرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۱۲ حضرت سفینہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

فریق اول کی دلیل ۲ ص ۳۲۳ س ۱۹ وقد روی عن انس بن مالکؓ ایضاً ما یدل علی ھذا المعنی الخ سے تقریباً پانچ سطروں میں فریق اول کی طرف سے دوسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ ایک مُد میں وضو فرمایا کرتے تھے جس میں دو رطل ہوتے ہیں، اور ایک صاع میں غسل فرمایا کرتے تھے۔ اب اس روایت پر غور کرنے سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک مُد میں دو رطل ہوا کرتے ہیں۔ اور چار مُد میں ایک صاع ہوتا ہے۔ لہٰذا ایک صاع میں آٹھ رطل ہوجائینگے۔

اشکال ص ۳۲۳ س ۲۴ فان قال قائل فان انس بن مالک قد روی عنہ الخ سے تقریباً تین سطروں میں اشکال پیش کیا جاتا ہے۔ اشکال کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح حضرت انسؓ سے ایک مُد میں وضو، اور چار مُد اور ایک صاع میں غسل کی روایت ثابت ہے۔ اسی طرح ان سے ایک مکوک میں وضو، اور پانچ مکوک میں غسل کی روایت بھی ثابت ہے۔ اور ایک مکوک ایک مُد کا ہوتا ہے۔ لہٰذا چار مُد میں غسل کی روایت سے استدلال تام نہ ہوگا۔

جواب ص ۳۲۳ س ۲۷ قیل لہٗ مافی ھذا عندنا خلاف لہٗ الخ سے تقریباً سات سطروں میں جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ پانچ مکوک سے غسل کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں سے ایک مکوک سے غسل سے قبل وضو فرمالیا کرتے تھے۔ اور باقی چار مکوک سے غسل فرمایا کرتے تھے۔ اور چار مکوک میں چار مُد ہوتے ہیں۔ اور چار مُد میں ایک صاع ہوتا ہے۔ اور ایک مُد دو رطل کا ہوتا ہے۔ لہٰذا ایک صاع میں آٹھ رطل ہوں گے۔ اب حضرت انسؓ کی روایت سے استدلال ناقص نہ ہوگا۔

فریق ثانی کی دلیل ۲

ص۳۲۲ س۵ حدثنا ابن ابی عمر ان الخ سے باب کے اخیر تک فریق ثانی کی طرف سے دوسری دلیل پیش کی جارہی ہے کہ حضرت امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ میں نے از خود مدینۃ المنورہ جاکر قابلِ اعتماد لوگوں سے ملاقات کرکے حضورؐ کا صاع حاصل کرکے از خود اس کو رطل سے ملایا تو پانچ رطل اور ثلث ثابت ہوا۔

اور حضرت امام ابو یوسفؒ نے مدینۃ المنورہ میں جن قابلِ اعتماد شخصیت سے ملاقات کرکے صاع حاصل کیا ہے۔ ان سے حضرت امام مالکؒ مراد ہیں۔

اور حضرت امام مالکؒ سے لوگوں نے حضرت عمرؓ کے صاع کا ذکر کیا تو اس کو دیکھا گیا تو وہ آٹھ رطل کا نکلا، پھر بعد تحقیق ثابت ہوا کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں بغداد میں جو صاع رائج تھا وہی مراد ہے۔ اور بغدادی رطل حجازی رطل سے چھوٹا ہوتا ہے۔ جس کو موازنہ کرنے کے بعد معلوم ہوا کہ بغدادی آٹھ رطل حجازی ۵ رطل اور ثلث رطل کے برابر ہوتے ہیں۔ لہٰذا اصل کے اعتبار سے صاع کا وزن ۵ رطل اور ثلث رطل ہوگا۔

مگر آٹھ رطل ہونا بھی صحیح ہوگا۔ اس لئے کہ جن لوگوں نے آٹھ رطل کہا ہے اس سے بغدادی اور عراقی رطل مراد ہے۔ لہٰذا اختلاف صرف لفظی ہے۔ حقیقی نہیں ہے۔ عیّر، عیّار کے معنی اندازہ کرنے کے ہیں۔

واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم

شبیر احمد عفا اللہ عنہ

۲۴ شوال ۱۴۱۴ھ

کتَابُ الصّیَام

صوم کے مسائل پر بحث کرنے سے قبل دو باتیں عرض کرنی ہیں۔
(۱) صوم کے معنی کیا ہیں۔؟ لغت میں صوم کے معنی مطلقًا کسی بھی شئی سے رُک جانے کے ہیں۔ اور شریعت کی اصطلاح میں طلوعِ صبح صادق سے غروبِ شمس تک کے درمیان اکل، شرب، جماع سے رضائے الٰہی اور قربِ الٰہی کے ارادہ سے رُکے رہنے کے ہیں۔
(۲) کتابُ الزکوٰۃ کے بعد کتابُ الصّیام کو لانے میں مناسبت کیا ہے۔
اس کی توضیح یہ ہے کہ عبادت کی اوّلاً دو قسمیں ہیں۔
(۱) عبادت ترکی بدنی۔ جس میں ترکِ فعل کے اختیار کرنے کو عبادت قرار دیا جاتا ہے۔ جیسے صوم۔ اس کو عبادت بدنیہ سنویہ کہا جاتا ہے۔
(۲) عبادت وجودی۔ جس میں وجودِ فعل کے اختیار کرنے کو عبادت قرار دیا گیا ہے۔ اس کی تین قسمیں ہیں۔
(۱) عبادت بدنی۔ جیسے کہ نماز۔ اس کو عبادت بدنیہ یومیہ کہتے ہیں۔
(۲) عبادت مالی۔ جیسے کہ زکوٰۃ، عشر وغیرہ۔ اس کو عبادت مالیہ سنویہ کہتے ہیں
(۳) عبادت قدرے مشترک من المال والبدن۔ جیسے کہ حج۔ اس کو عبادت عمریہ کہتے ہیں۔ اس کی تفصیل ایضاح الطحاوی ص۱۲ج۲ میں موجود ہے۔
اب تمام عبادات میں سے روزہ اور نماز دونوں عبادت بدنیہ ہیں اس لئے مناسب یہ تھا کہ کتاب الصلوٰۃ کے بعد متصلاً کتابُ الصوم کو بیان کیا جاتا۔ مگر اصل بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں دسیوں مقامات میں صلوٰۃ کے بعد متصلاً زکوٰۃ کو ذکر فرمایا ہے۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی احادیث شریفہ میں بکثرت مقامات میں صلوٰۃ کے بعد زکوٰۃ کو ذکر فرمایا ہے۔ اس لئے حضرت مصنفؒ نے بھی کتابُ الصّلوٰۃ کے بعد کتاب الزکوٰۃ کو

نقل فرمایا ہے۔ اور چونکہ صوم خالصًا عبادت بدنیہ میں سے ہے۔ اور حج خالص عبادت بدنیہ نہیں ہے، نیز صوم ہر سال فرض ہوتا ہے، اور حج ہر سال فرض نہیں ہوتا ہے اسلئے صوم کی اہمیت زیادہ ہونے کی وجہ سے کتاب الحج سے پہلے کتاب الزکوٰۃ کے بعد کتاب الصیام کو بیان کرنا مناسب ہوا۔

بَابُ الْوَقْتِ الَّذِی یَحْرُمُ فِیْہِ الطَّعَامُ عَلَی الصِّیَامِ

اس باب کے تحت ایک چھوٹا سا مسئلہ بیان کیا جاتا ہے کہ طلوع صبح صادق کے بعد کھانا پینا جائز ہے یا نہیں۔ تو اس سلسلہ میں فتح الباری ص ۱۱۷ ج ۴، عمدۃ القاری ص ۲۹۷ ج ۱۰، تحفۃ الاحوذی ص ۳۹ ج ۲، معارف السنن ص ۳۶۳ ج ۵، نخب الافکار قلمی ص ۲۰۵ ج ۵ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔ اور ترجمۃ الباب میں لفظ صیّام صائم کی جمع ہے۔

مذہب ۱ حضرت امام معمرؒ، سلیمان بن مہران الاعمشؒ، ابوبکر بن عیاشؒ، ابو مجلزؒ، حکم بن عتیبہؒ وغیرہ کے نزدیک طلوع صبح صادق کے بعد طلوع آفتاب سے پہلے پہلے تک کھانا پینا روزہ دار کے لئے جائز ہے، اور حضرت امام طحاویؒ نے اس باب کے تحت اپنے مزاج کے خلاف صرف دلائل بیان کر دیئے ہیں۔ مذہب بیان نہیں فرمایا ہے۔ مگر مذہب و دلائل دونوں کے بغیر فائدہ محسوس نہیں کیا گیا۔ اس لئے دوسری کتابوں سے لیکر مذہب بھی بیان کر دینا مناسب معلوم ہوا۔

مذہب ۲ حضرات ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک طلوع صبح صادق کے بعد کھانا پینا جائز نہیں ہے۔ اس سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔ لہٰذا صبح صادق سے پہلے پہلے کھانا پینا جماع وغیرہ چھوڑ دینا لازم ہے۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت حذیفہؓ کی روایت ہے۔ کہ حضرت زر بن حبیشؒ سحری کھاکر مسجد میں تشریف لے جارہے تھے راستہ میں حضرت حذیفہؓ کا مکان تھا ان کے مکان میں داخل ہوگئے۔ حضرت حذیفہؓ نے اونٹنی سے دودھ دوہکر پیش فرمایا اور طعام کی ہانڈی گرم کرواکر فرمایا کہ کھاؤ۔ تو حضرت زر بن حبیشؒ نے فرمایا کہ میں نے روزہ کی نیت کرلی ہے۔ حضرت حذیفہؓ نے فرمایا کہ میں بھی روزہ رکھوں گا۔ چنانچہ دونوں نے کھانا کھالیا اور دودھ پی لیا، اس کے بعد پھر حضرت حذیفہؓ نے فرمایا کہ حضورؐ نے بھی ایسا عمل فرمایا ہے۔ حضرت زر بن حبیشؒ نے سوالیہ طور پر معلوم کیا کہ کیا صبح کے بعد ایسا عمل فرمایا تھا؟ جواب دیا کہ جی ہاں صبح کے بعد طلوع آفتاب سے قبل ایسا عمل فرمایا ہے۔ اس حدیث شریف سے واضح ہوجاتا ہے کہ طلوعِ صبح صادق کے بعد طلوعِ شمس سے پہلے پہلے تک سحری کا وقت باقی رہتا ہے۔ اور حضرت حذیفہؓ کی روایت میں لفظ "لقحۃ" بمعنی دودھ دینے والی اونٹنی ہے۔ بقِدرٍ فَسُخِنَتْ بمعنی ہانڈی کو لاکر گرم کروانا۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے تین دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ ص۳۲۲ س۱۰ وقد جاء عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلاف ذلک الخ سے تقریباً چار سطروں میں یہ دلیل پیش کی جارہی ہے کہ رمضان المبارک میں دو مؤذن مقرر تھے۔

(۱) حضرت بلالؓ (۲) حضرت عبداللہ بن ام مکتومؓ۔ اور واقعہ یہ تھا کہ حضرت بلالؓ بالکل نابینا تو نہ تھے مگر آنکھوں کی بینائی کمزور تھی۔

اور کبھی صبح کاذب کو صبح صادق سمجھ کر فجر کی اذان دیدیا کرتے تھے، اور کبھی تو بالکل رات ہی میں اذان دیدیتے تھے۔ اور حضرت عبداللہ بن ام مکتومؓ بالکل نابینا تھے، اور اس وقت تک اذان نہیں دیتے تھے کہ جب تک بینا افراد میں سے دو تین آدمی صبح ہونے سے متعلق ان کو نہ بتلاتے، اس بناپر ان کی اذان میں دھوکا نہیں ہوتا تھا اور حضرت بلالؓ کی اذان میں دھوکا ہوجاتا تھا، اس لئے حضورؐ نے حضرت بلالؓ کو سحری کی اذان کے لئے مقرر کردیا۔ اور حضرت عبداللہ بن ام مکتومؓ کو فجر کی اذان کے لئے مقرر فرمایا ہے۔ اور لوگوں میں اعلان کروادیا کہ اذانِ بلالؓ تم کو دھوکہ میں نہ ڈالے جب تک ابن ام مکتوم اذان نہ دے۔ لہٰذا حدیث شریف سے چار باتیں معلوم ہوئیں۔ (۱) حضرت بلالؓ کی اذان صبح صادق سے بہت پہلے ہوجاتی تھی، اس کے بعد کھانا پینا جائز تھا۔ (۲) فجر کی اذان صبح صادق کے بعد ہوتی تھی (۳) صبح صادق کے بعد کھانا پینا جائز نہیں ہے۔ (۴) جن روایات میں اذان کے بعد کھانے کی اجازت ہے ان میں حضرت بلالؓ کی اذان مراد ہے۔ لہٰذا صبح صادق کے بعد کھانا پینا روزہ دار کے لئے جائز نہ ہوگا۔ اس کی وجہ سے روزہ فاسد ہوجائے گا۔

دلیل ۲ ص ۳۲۴/۲۴۴ وقد یحتمل حدیث حذیفۃؓ عندنا الخ سے تقریباً پندرہ سطروں میں دوسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت حذیفہؓ کی روایت کا مضمون منسوخ ہوچکا ہے۔ یہ حکم وکلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر الآیۃ کے نزول کے بعد کا ہے۔ اور اس آیت کریمہ کے نزول کے بعد یہ حکم منسوخ ہوچکا ہے۔ نیز یہ آیت دو ٹکڑوں میں نازل ہوئی ہے۔ (۱) وکلوا واشربوا سے الخیط الاسود تک (۲) من الفجر ثم اتموا الصیام الی اللیل الآیۃ تک۔ جب پہلا ٹکڑا نازل ہوا تو حضرت عدی بن حاتم

نے دو دھاگے لئے، ایک سفید اور ایک سیاہ۔ اور دونوں کو تکیہ کے نیچے رکھدیا اور طلوع شمس کے قریب تک دونوں میں امتیاز نہیں ہوا تو حضورؐ سے آکر واقعہ بیان کیا تو اللہ تعالیٰ نے دوسرا ٹکڑا نازل فرمایا کہ اس سے مراد صبح صادق ہے۔ لہٰذا صبح صادق کے بعد کھانا پینا جائز نہ ہوگا۔ لہٰذا حضرت حذیفہؓ کی روایت اس سے پہلے کی ہوگی۔ جو اس آیت کے نزول پر منسوخ ہو چکی ہے۔

دلیل ۲ ص ۳۲۵ س ۹ قد روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ سے باب کے اخیر تک یہ دلیل پیش کی جارہی ہے کہ حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ فجر ساطع یعنی افق کی وہ لمبی دھاری جو افق سے آسمان کے اوپر کی طرف جاتی ہے اس سے دھوکہ نہ کھانا، اس لئے کہ وہ فجر کاذب ہے۔ حتیٰ کہ سفیدی چوڑائی میں ظاہر نہ ہوجائے یعنی صبح صادق نہ ہوجائے۔ لہٰذا صبح صادق تک کھانے پینے کی اجازت ہے۔ اس کے بعد نہیں۔ اور تمام امت کا اس پر اجماع بھی ہے۔ لہٰذا حضرت حذیفہؓ کی روایت جو فصلِ اول میں گذری ہے اس کا منسوخ ہونا لازم ہوگا۔ اس لئے اس سے استدلال درست نہ ہوگا۔ اور فصلِ ثانی کی روایات قابلِ استدلال رہیں گی۔ اور اسی پر ائمہ اربعہ کا فتویٰ ہے۔

بَابُ الرَّجُلِ يَنْوِي الصِّيَامَ بَعْدَ مَا يَطْلُعُ الْفَجْرُ

اس باب کے تحت روزے کی نیت کا وقت بیان کیا جارہا ہے۔ کہ روزوں کے لئے نیت رات میں کرنا ضروری ہے یا رات گذرنے کے بعد بھی کی جاسکتی ہے۔ تو اس سلسلہ میں روزوں کی تین قسمیں ہیں۔

قسم ۱ صومِ قضاء رمضان، نذرِ غیر معین، کفّارہ

قضاء رمضان اور نذرِ غیر معین اور صومِ کفارہ کے صحیح ہونے کے لئے تمام علماء کے نزدیک رات میں نیت کرنا شرط ہے۔ اور ان روزوں کے لئے دن کی نیت معتبر نہیں ہے۔ کمافی الاشباہ ص۸۲، عمدۃ القاری ج۱۰ ص۳۰۲ ہدایہ ج۱ ص۱۹۲)

قسم ۲ نفل روزہ

نفل روزوں کے بارے میں علامہ ابن نجیم مصریؒ نے الاشباہ والنظائر ص۸۲، علامہ عینی رحمہ اللہ نے عمدۃ القاری ج۱۰ ص۳۰۲ ہدایہ ج۱ ص۱۹۳ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔ نیز امام ترمذیؒ نے بھی ترمذی مع حاشیہ العرف الشذی ج۱ ص۱۵۱ میں یہی نقل فرمایا ہے۔

مذہب ۱ حضرت امام مالکؒ، لیث بن سعدؒ، ابن ابی ذئبؒ وغیرہ کے نزدیک نفل روزہ کی نیت بھی رات میں کرنا لازم ہے۔ اگر رات میں نیت نہ کی تو روزہ صحیح نہ ہوگا۔

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، سفیان ثوریؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، ابراہیم نخعیؒ اسحٰق بن راہویہؒ وغیرہ کے نزدیک نفل روزہ نیت متقدمہ من اللیل۔ نیت مقارنہ من الفجر، نیت متاخرہ من النہار الیٰ ما قبل الزوال تینوں طرح کی نیتوں سے درست ہو جاتا ہے۔ رات کی نیت لازم نہیں ہے۔

قسم ۳ صوم اداء رمضان اور نذر معیّن

تیسری قسم صوم اداء رمضان اور نذر معین کی نیت کا مسئلہ ہے۔ حضرت مصنفؒ نے صومِ نفل کا مسئلہ جو دوسری قسم میں گذر چکا ہے اس کی اور اس تیسری قسم کی وضاحت کے لئے یہ باب باندھا ہے۔ صوم نفل کا اختلاف گذر چکا ہے۔ اور صوم اداء رمضان اور نذر معیّن کی نیت رات

میں کرنا لازم ہے۔ یا دن میں کرنا بھی کافی ہو سکتا ہے۔ تو اس کے بارے میں علامہ بدر الدین عینیؒ نے عمدۃ القاری ص۳۰۲ ج۱۰، نخب الافکار ص۲۱۵ ج۵، حضرت شیخ الحدیثؒ نے اوجز المسالک ص۱۳۳ ج۳، حضرت علامہ یوسف بنوریؒ نے معارف السنن ص۳۵۶ ج۵ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام اوزاعیؒ، اسحٰق بن راہویہؒ، لیث بن سعدؒ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک صوم ادا رمضان اور نذر معین میں بھی رات میں نیت کرنا شرط ہے۔ اگر رات میں نیت نہیں کی گئی ہے تو روزہ صحیح نہیں ہوگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر قال ابو جعفر فذهب قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ امام سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعی وغیرہ کے نزدیک صوم ادا رمضان اور صوم نذر معین اور نفل کی نیت رات ہی میں کرنا لازم نہیں ہے۔ بلکہ طلوع فجر اور طلوع آفتاب کے بعد زوال سے پہلے پہلے تک نیت کر لی جائے تو جائز اور درست ہے۔ اس سے روزہ صحیح ہو جاتا ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفهم فی ذلك آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت حفصہؓ کی روایت ہے جس میں اس کی وضاحت موجود ہے کہ حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص رات میں روزہ کی نیت نہیں کرتا ہے اس کا روزہ صحیح نہیں ہوگا۔ اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے حضرت حفصہؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

جواب ص۳۲۵ س۲۱ فقالوا هذا الحديث لا يرفعه الحفاظ الذين

یروونہ عن ابن شہاب ویختلفون عنہ فیہ اختلافا الخ سے تقریبا چودہ سطروں میں فریق اول کی دلیل کا جواب دیا جارہا ہے۔ کہ حضرت حفصہؓ کی روایت کا مدار حضرت امام ابن شہاب زہریؒ پر ہے۔ اور ابن شہاب زہریؒ کے چار تلامذہ نے اس حدیث شریف کو نقل فرمایا ہے۔
(۱) عبد اللہ بن ابی بکرؒ (۲) امام مالکؒ (۳) امام سفیان بن عیینہؒ (۴) امام معمرؒ۔ ان میں سے صرف عبد اللہ بن ابی بکرؒ نے فصل اوّل کی حدیث کو مرفوع نقل کیا ہے۔ اور ان کے علاوہ باقی کسی نے بھی مرفوع نقل نہیں کیا ہے، نیز صالح بن الاخضر نے بھی اس حدیث کو ابن عمرؓ پر موقوف نقل فرمایا ہے۔ ان سب نے حضرت حفصہؓ پر موقوف نقل کیا ہے۔ اور عبد اللہ بن ابی بکر حفاظِ حدیث میں سے نہیں ہیں۔ اور مالکؒ، ابن عیینہؒ، معمرؒ یہ سب حفاظِ حدیث میں سے ہیں۔ اور اصولِ حدیث کا ضابطہ یہ ہے کہ جب ثقہ راوی اثقہ کی مخالفت کرے یا اثقہ کی روایت پر زیادتی کرے تو اثقہ کی روایت معتبر اور مقبول ہوتی ہے اور ثقہ کی روایت منکر اور مردود ہو جاتی ہے۔ لہٰذا فصلِ اوّل کی روایت منکر ہونے کی وجہ سے قابلِ استدلال نہ ہوگی۔
نیز یہ بھی جواب دیا جاتا ہے کہ عبد اللہ بن ابی بکرؒ کی روایت ہر قسم کے روزوں پر محمول نہ ہوگی۔ بلکہ صرف قضاء رمضان، نذر غیر معین اور صومِ کفارہ پر ہی محمول ہوگی۔ اور صومِ ادار رمضان، نذر معین اور صومِ نفل پر محمول نہ ہوگی۔ لہٰذا اس طریقے سے فصلِ اوّل کی روایت بھی معمول بہا ہو جائیگی۔ اور موقوف روایت کو حضرت مصنفؒ نے حضرت حفصہؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے تین دلیلیں پیش کی جارہی ہیں۔

دلیل ۱ ص ۳۲۲ سطر ۱۸ وقد روی عن رسول الله صلی الله علیه وسلم ایضاً فی اباحۃ الدخول فی الصیام الخ سے تقریباً پانچ سطروں میں فریق ثانی کی دلیل ۱ پیش کی جارہی ہے۔ کہ ام المؤمنین حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضورؐ کو خاص قسم کا ایک کھانا مرغوب تھا۔ ایک دن تشریف لاکر فرمایا کہ اس کھانے میں سے تمہارے پاس کچھ موجود ہے۔ میں نے جواب دیا کہ نہیں، تو حضورؐ نے فرمایا: پھر تو میں روزہ رکھوں گا۔ چنانچہ اس طرح دن طلوع ہو جانے کے بعد حضورؐ روزہ کی نیت کرلیا کرتے تھے، اور زوالِ شمس سے پہلے پہلے اس طرح روزہ کی نیت فرمالیا کرتے تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ طلوعِ فجر کے بعد دن میں بھی روزہ کی نیت کرنا جائز اور درست ہے۔

دلیل ۲ ص ۳۲۲ سطر ۱۸ وقد عمل بذلک جماعۃ من اصحاب رسول الله صلی الله علیہ وسلم من بعدہ الخ سے تقریباً ۲۴ سطروں میں دوسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ بے شمار صحابہ کرامؓ کا عمل وفتویٰ بھی اسی پر ہے۔ کہ دن طلوع ہونے کے بعد زوال سے پہلے پہلے روزہ کی نیت کرنا جائز اور درست ہے۔ چنانچہ حضرت مصنفؒ نے سات صحابہ کرامؓ کے عمل وفتویٰ کو دس سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا فتویٰ تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت حذیفہؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت عثمانؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۴ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۵ حضرت ابو طلحہ انصاریؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۶ حضرت ابوالدرداءؓ کا عمل دو سندوں کے ساتھ۔

ان کی روایت کا ترجمہ یہ ہے کہ ایک آدمی سے حضرت ابوالدرداءؓ نے

ایک گھوڑے کا بھاؤ کیا تاکہ اس کو ذبح کر کے مسکینوں کو کھلادیں، مگر اس آدمی نے حضرت ابوالدرداءؓ کے ہاتھ فروخت کرنے سے قسم کھاکر انکار کیا تو حضرت ابوالدرداءؓ نے فرمایا کہ میں تم کو گناہ میں مبتلا کرنا نہیں چاہتا، لہٰذا آج میں نہ کسی مریض کی عیادت کرونگا اور نہ ہی مسکینوں کو کھلاؤں گا۔ اور نہ ہی آج دوپہر کو بیوی سے ملاقات کروں گا۔ (حضرت ابوالدرداءؓ رات بھر عبادت کرتے تھے اور دوپہر کو بیوی کا حق ادا فرماتے تھے۔)

صحابی نے حضرت ابوایوبؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

ان تمام صحابۂ کرامؓ کے عمل وفتویٰ سے دن کی نیت کا معتبر ہونا واضح ہوجاتا ہے۔

دلیل ۳ ص ۲۲۷ س ۱۴ وقد روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایضا انہ امر الناس یوم عاشوراء الخ سے باب کے اخیر تک تیسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جب تک رمضان کا روزہ فرض نہیں ہوا تھا اس وقت تک عاشوراء کا روزہ فرض تھا۔ اسی زمانہ میں حضورؐ نے حضرات صحابہ کو دن طلوع ہونے کے بعد عاشوراء کا فرض روزہ رکھنے کا حکم فرمایا ہے۔ اور ماقبل میں مرفوع اور موقوف مختلف روایتیں دن کی نیت کے جواز میں گذرچکی ہیں۔ اور حضرت حفصہؓ کی روایت میں دن کی نیت کا عدم جواز گذرچکا ہے۔ تو ان تمام روایات میں غور کرنے سے ایک اصول ہمارے سامنے نکل آتا ہے کہ جس نیت کے ذریعہ سے روزہ رکھاجاتا ہے اس کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) ہر وہ فرض روزہ جس کے لئے دن اور وقت معین نہیں ہے اس کے لئے رات میں نیت کرنا شرط ہے۔ اور فصل اوّل میں حضرت حفصہؓ کی روایت میں بھی روزہ مُراد ہے۔ جیساکہ قضاء رمضان اور نذر غیر معین اور صوم کفارہ اسی میں شامل ہیں۔ کہ ان کے لئے رات میں نیت کرنا لازم ہوتا ہے۔

(۲) ہر وہ روزہ جو کسی خاص وقت اور متعین دن کے ساتھ خاص ہے۔

اس کے لئے دن میں نیت کرنا بھی جائز ہوتا ہے۔ اور یہی حکم عاشوراء کے فرض روزہ کی روایت میں گذر چکا ہے۔ جس میں اداء رمضان اور صوم نذر معین شامل ہیں۔ (۳) ہر نفل روزہ جس کا انسان کو اختیار دیا گیا ہے اس کی نیت بھی دن میں کرنا جائز ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اس روزہ کا رکھنا انسان پر لازم نہیں ہے۔ اس کو اختیار ہے کہ چاہے تو رکھ لیا کرے اور چاہے تو نہ رکھے۔ اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے جن ایام میں روزہ رکھنا فرض کیا گیا ہے یا جن ایام میں روزہ رکھنا ممنوع ہے یا جن ایام میں روزہ رکھنا انسان نے اپنے اوپر نذر وغیرہ کے ذریعہ سے معین کر لیا ہے ان تمام ایام کے علاوہ باقی تمام ایام نفل روزہ کے لئے محل ہیں۔ یعنی نفل روزہ کے لئے متعین ہیں۔ اس لئے ان ایام میں طلوع آفتاب کے بعد زوال سے پہلے پہلے نفل روزہ کی نیت کرنا جائز اور درست ہوگا۔ یہی ہمارے علماء ثلاثہؒ کا مسلک ہے۔

باب معنى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم شهرا عيد لا ينقصان رمضان وذو الحجة

اس باب کے تحت حدیث شریف کا جملہ شہرا عید لا ینقصان رمضان وذو الحجۃ الخ کی وضاحت کرنا مقصود ہے۔ کہ اس جملہ کا مطلب کیا ہے؟ چنانچہ اس جملہ کی وضاحت میں علماء کی تین جماعتیں ہو گئی ہیں۔

جماعت نمبر ۱ امام ترمذی نے ترمذی مع العرف الشذی ص۱۴۸ ج۱ میں نقل فرمایا ہے کہ حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ رمضان المبارک اور ذوالحجہ دونوں ماہ ایک سال میں ۲۹ کے نہیں ہو سکتے ہیں۔ بلکہ اگر ایک مہینہ ۲۹ کا ہوتا ہے تو دوسرا

۳۰ کا ہوا کرے گا۔ اسی کی طرف امام طحاویؒ نے فقال قوم لا ینقصان الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

جماعت ۲ حضرت امام ترمذیؒ نے نقل فرمایا ہے۔ حضرت امام اسحٰق ابن راہویہؒ، علامہ خطابیؒ وغیرہ کے نزدیک یہ مراد نہیں ہے کہ دونوں ماہ ایک سال میں ۲۹ کے نہیں ہو سکتے ہیں۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ ان دونوں مہینوں کے ثواب میں کمی نہیں ہوتی ہے۔ اور ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک سال میں دونوں میں سے ہر ایک ۲۹ کا ہو جائے، یا دونوں میں سے ہر ایک ۳۰ کا ہو جائے۔ اور قولِ رسول کا مصداق ثواب سے متعلق ہے۔ (کمافی النووی صـ ۳۴۹ ج ۱)

جماعت ۳ حضرات جمہور فقہاء کے نزدیک اس سے مراد یہ ہے کہ اکثر و بیشتر ایسا ہو جاتا ہے کہ دونوں مہینے ایک سال میں ۲۹ کے نہ ہوں بلکہ ایک ۲۹ کا اور دوسرا ۳۰ کا ہو جائے۔ نیز اگر ان میں سے کوئی مہینہ ۲۹ کا ہو جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے پورا پورا ۳۰ کا ثواب دیا جائے گا۔ لہٰذا مذکورہ قولِ رسولؐ اکثریت پر محمول ہو گا۔ حتمی پر نہیں۔ اور حتمی کے لئے صوموا لرؤیتہ وافطروا لرؤیتہ الحدیث ارشاد فرمایا ہے۔ نیز اس سے مراد احکام میں کمی نہ ہونا ہے کہ اگرچہ مہینہ ۲۹ کا ہے مگر اس پر پورے ۳۰ دن کا حکم ثابت ہو گا۔ مثلاً افطار کرنے اور ماہ محرم کے داخل ہونے میں ملازمین کی تنخواہوں وغیرہ میں ۳۰ کا حکم ثابت ہو گا۔ اگرچہ مہینہ ۲۹ کا کیوں نہ ہو۔ حضرت امام طحاویؒ نے اسی جماعت کی طرف وذہب آخرون الی تصحیح ہذہ الآثار الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

اور بعض لوگوں نے یہ مطلب بھی بیان کرنے کی کوشش کی ہے کہ حضورؐ کا قول حضورؐ کے زمانہ کے کسی مخصوص سال سے متعلق ہے۔ عام نہیں ہے۔ وذلک کلہ تاویلات فی الشعب

باب الحکم فیمن جامع اہلہ فی رمضان متعمدًا

اس باب کے تحت پانچ مسائل زیر غور ہیں۔ (۱) کفارہ میں اگر غلام آزاد کیا جائے تو مؤمن ہونا شرط ہے یا نہیں۔ (۲) اگر کفارہ طعام میں گیہوں دیا جائے تو کتنا۔؟ (۳) اکل وشرب سے فسادِ صوم پر کفارہ (۴) بھول و نسیان سے فسادِ صوم کا حکم (۵) جماع سے فسادِ صوم کا کفارہ اور اس میں ترتیب کیا ہے۔؟

مسئلہ ۱ کفارہ میں مؤمن غلام

اگر کفارہ صوم میں غلام آزاد کرتا ہے تو مؤمن غلام شرط ہے یا کافر غلام سے بھی کفارہ صوم ادا ہو سکتا ہے تو اس بارے میں نووی ص۳۵۵ ج۱، نیل الاوطار ص۹۹ ج۴، اوجز ص۲۷ ج۳ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرات ائمہ ثلاثہ کے نزدیک کفارہ صوم میں بھی کفارہ قتل کی طرح مؤمن غلام آزاد کرنا لازم ہے۔ کافر غلام سے کفارہ ادا نہ ہوگا۔

مذہب ۲ حضرات حنفیہ کے نزدیک مؤمن غلام کی کوئی قید نہیں ہے۔ بلکہ کافر غلام سے بھی کفارہ صوم ادا ہو جاتا ہے۔ اور مؤمن غلام کی قید صرف کفارہ قتل کے ساتھ خاص ہے۔

مسئلہ ۲ کفارہ بذریعہ طعام میں گیہوں کی مقدار کیا؟

اگر کفارہ صوم بذریعہ طعام ادا کیا جائے، اور بیٹھا کے کھلانے کے بجائے اگر گیہوں دیا جائے تو کتنا دینا لازم ہے۔ تو اس بارے میں نووی ص۳۵۵ ج۱ طحاوی ص۳۲۲ ج۱، بدایۃ المجتہد ص۲۰۵ ج۱ میں مقدار صدقۃ الفطر کی بحث میں نظر کے تحت دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرات ائمہ ثلاثہ کے نزدیک گیہوں سے کفارہ ادا کیا جائے تو رُبع صاع فی مسکین کافی ہے۔

مذہب ۲ حضرات حنفیہؒ، سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک رُبع صاع کافی نہیں ہے۔ بلکہ نصف صاع واجب ہے۔

مسئلہ ۳ اکل وشرب سے فسادِ صوم کا کفّارہ

عمداً کھانے پینے سے فسادِ صوم کا کفّارہ لازم ہے یا صرف قضاء کافی ہے۔ تو اس بارے میں بدایۃ المجتہد ص۳۰۲ ج۱، الکوکب الدری ص۲۵۳ ج۱ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک اگر اکل وشرب کی وجہ سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے تو صرف قضاء لازم ہوگی۔ کفّارہ واجب نہ ہوگا۔

مذہب ۲ حضرات حنفیہؒ، مالکیہؒ، سفیان ثوریؒ، اسحٰق بن راہویہؒ، عبداللہ بن المبارکؒ وغیرہ کے نزدیک جس طرح جماع کیوجہ سے قضا وکفّارہ دونوں واجب ہوجاتے ہیں اسی طرح اکل وشرب کیوجہ سے بھی قضا وکفارہ دونوں واجب ہوجاتے ہیں۔

مسئلہ ۴ نسیاناً اکل وشرب وجماع کا حکم

یہاں یہ مسئلہ بھی قابل غور ہے کہ اگر روزہ دار بھول اور نسیان سے کھالیتا ہے یا پی لیتا ہے یا بیوی سے جماع کرلیتا ہے تو ایسی صورت میں حکم شرعی کیا ہے؟ تو اس بارے میں علامہ ابن رشد مالکیؒ نے بدایۃ المجتہد ص۳۰۳ ج۱، امام محی الدین یحییٰ بن شرف النوویؒ نے نووی ص۳۵۴ ج۱ میں تین مذاہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام احمد بن حنبلؒ، اصحاب ظواہرؒ کے نزدیک

بھول ونسیان میں کھانے پینے جماع کرنے والے پر قضاء وکفارہ دونوں واجب ہیں

مذہب ۲ حضرت امام مالکؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، ربیعۃ الرائےؒ، امام اوزاعیؒ لیث بن سعدؒ، سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک ایسے شخص پر صرف قضاء واجب ہے۔ کفارہ لازم نہیں ہے۔

مذہب ۳ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ کے نزدیک بھول ونسیان سے کھانے پینے اور جماع کرنے والے پر قضاء وکفارہ دونوں میں سے کوئی لازم نہیں ہے۔ بلکہ اس کا روزہ صحیح اور درست ہوجائیگا۔

مسئلہ ۵ جماع سے فسادِ صوم کا کفارہ اور اس میں ترتیب

یہاں یہ مسئلہ بہت زیادہ اہمیت کا حامل ہے کہ اگر عمداً جماع کے ذریعہ سے روزہ فاسد کردیا ہے تو کفارہ کا کیا حکم ہے۔ نیز کفارہ میں ترتیب کا کیا حکم ہے؟ تو اس بارے میں تخب الافکار قلمی ص ۲۲۵ ج ۵، اوجز المسالک ص ۲۴ ج ۳ وص ۲۷ ج ۳ میں تین مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام عبداللہ بن وہب مصریؒ، عوف بن مالک اشجعیؒ کے نزدیک جماع سے روزہ فاسد ہونے سے صرف حسبِ استطاعت صدقہ کردینا کافی ہے۔ کفارہ لازم نہیں ہے۔ ہاں البتہ صرف قضاء واجب ہوتی ہے۔ نیز امام مالکؒ کی ایک روایت اسی کے موافق ہے۔ مگر کتب مالکیہ میں یہ قول نہیں ملا۔ بلکہ ان کے نزدیک کفارہ لازم ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام مالکؒ، امام عبدالرحمن بن ابی لیلیٰؒ وغیرہ کے نزدیک نیز امام احمدؒ کے ایک قول کے مطابق کفارہ اور قضاء دونوں واجب ہیں۔ اور کفارہ ادا کرنے میں عتق رقبہ اور تتابع صوم شہرین اور اطعام ستین مسکین میں ترتیب لازم نہیں ہے۔ بلکہ صاحب معاملہ کو اختیار

ہے کہ تینوں میں سے جس کے ذریعہ بھی چاہے کفارہ ادا کر سکتا ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون فقالوا بل یجب علیہ الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲: حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ امام شافعیؒ، امام سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ، حسن بن صالحؒ ابوثورؒ وغیرہ کے نزدیک کفارہ اور قضا دونوں واجب ہیں۔ اور ساتھ ساتھ ادار کفارہ کے لئے عتقِ رقبہ اور تتابع صومِ شہرین اور اطعامِ طعام میں ترتیب بھی واجب ہے۔ کہ اگر عتقِ رقبہ کی طاقت ہے تو دوسری شکلیں اختیار کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور اگر اس کی طاقت نہ ہو تو صوم شہرین لازم ہوگا۔ اور اگر اس کی طاقت نہ ہو تو آخری درجہ میں اطعامِ طعام کی اجازت ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر دوسری جگہ وخالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل: ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ ایک شخص نے آکر حضورؐ سے کہا کہ یا رسول اللہ میں آگ میں جل کر ھلاک ہوگیا کہ میں نے رمضان میں بیوی سے جماع کر لیا ہے۔ پھر تھوڑی دیر میں کچھ کھجوریں آئیں تو حضورؐ نے فرمایا کہ اس کو صدقہ کردو۔ لہٰذا اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بس تھوڑی سی چیز صدقہ کردینا کافی ہے، کفارہ لازم نہیں ہے۔ اس روایت میں لفظ عرق بمعنی بڑا ٹوکرہ جس میں تقریباً پندرہ صاع آجاتے ہوں۔ مسلم ص۳۵۵ ج۱ کی روایت میں ایسے ہی دو ٹوکروں کا ذکر ہے۔

فریق ثانی کی دلیل: ص۳۲۸ س۱۳ واحتجوا فی ذلک بما حدثنا یونس الخ سے تقریباً سات سطروں میں فریق ثانی کی

دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے دورِ نبوت میں رمضان کا روزہ توڑ دیا تو حضورؐ نے ان کو ایک غلام آزاد کرنے یا پے در پے ساٹھ روزے رکھنے یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا حکم فرمایا ہے۔ اور کھانا کھلانے کے بارے میں اس کے پاس اتنی گنجائش نہیں تھی۔ تھوڑی دیر میں حضورؐ کے پاس کھجوروں کا ایک ٹوکرا آیا۔ حضورؐ نے ان سے کہا کہ اسے لیکر صدقہ کر دو تو انہوں نے کہا کہ یا رسول اللہ مجھ سے زیادہ ضرورتمند اس کے لئے کوئی نہیں ہے تو حضورؐ نے اسے خود کھانے کی اجازت دی ہے۔ اب اس روایت پر غور کرنے سے دو باتیں معلوم ہوئیں۔ (۱) رمضان کا روزہ فاسد کر دینے سے قضا اور کفارہ دونوں واجب ہیں۔ (۲) عتق رقبہ اور تتابع صوم شہرین اور اطعام طعام میں سے کسی کو اختیار کر کے کفّارہ ادا کیا جا سکتا ہے۔ ان کے درمیان ترتیب واجب نہیں ہے۔ اس لئے کہ لفظ اَوْ سے اختیار کا مفہوم ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا فریق ثانی کا دعوٰی اس سے واضح طور پر ثابت ہو جائے گا۔

فریق ثالث کی دلیل ص ۳۲۱ س ۱۱ فکان من الحجّة لهم فی ذٰلك انّ حدیث ابی هریرةؓ الّذی ذکرنا فی الفصل الذی قبل هٰذا الفصل الخ سے تقریباً انتیس سطروں میں فریق ثالث کی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ فصل اول میں حضرت عائشہؓ کی روایت بہت مختصر اور مجمل ہے۔ اور فصل ثانی میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت حضرت عائشہؓ کی روایت کے مقابلہ میں مفصّل اور واضح ہے۔ لہٰذا روایت مفصّل کے مقابلہ میں روایت مجمل مستدل نہیں بن سکے گی۔ اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کے اصل الفاظ یہ ہیں کہ کیا تم غلام آزاد کر سکتے ہو تو انہوں نے کہا کہ جی نہیں۔ پھر حضورؐ نے فرمایا کہ دو ماہ پے در پے روزہ رکھ سکتے ہو تو انہوں نے کہا کہ جی نہیں پھر حضورؐ

نے فرمایا کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا سکتے ہو۔ تو انہوں نے کہا کہ جی نہیں۔ پھر کچھ دیر کے بعد کھجوروں کا ٹوکرا آیا تو حضورؐ نے ان سے کہا کہ اس کو صدقہ کردو۔ تو انہوں نے کہا کہ یا رسول اللہ مدینۃ المنورہ کی دونوں پہاڑیوں کے درمیان میرے سے زیادہ محتاج کوئی نہیں ہے۔ تو حضور نے فرمایا اچھا جاؤ اپنے گھروالوں پر خرچ کرڈالو۔ اب اس حدیث شریف سے واضح ہو رہا ہے کہ کلام رسول کے اصل الفاظ میں ترتیب موجود ہے۔ اس لئے ترتیب بھی واجب ہو جائے گی اور سب سے آخر میں کھانا کھلانے کا نمبر ہوگا۔ نیز فصلِ ثانی میں حضرت امام مالکؒ اور امام ابن جریجؒ کی روایت میں لفظ اَوْ کلامِ رسول کا لفظ نہیں ہے۔ بلکہ یہ ان کے استاذ حضرت امام ابن شہاب زہریؒ کے کلام میں سے ہے۔ اس لئے فصل ثانی کی روایت کے لفظ اَوْ کی وجہ سے ترتیب کا حکم کلامِ رسول سے ساقط نہ ہوگا۔ کیونکہ کلامِ رسول کے اصل الفاظ فصلِ ثالث کی روایت میں موجود ہیں۔ اور اس میں ترتیب کا حکم بھی ثابت ہے کہ حضورؐ نے مبتلا بہ شخص کو اوّلاً عتقِ رقبہ کا حکم فرمایا ہے۔ پھر عدمِ استطاعت کی وجہ سے ثانیاً تتابعِ صومِ شہرین کا حکم فرمایا ہے۔ پھر عدمِ استطاعت کی وجہ سے ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا حکم فرمایا تھا، اس لئے ترتیب اسی طرح واجب ہوگی جس طرح کلامِ رسول میں موجود ہے۔ یہی ہمارے علمائے ثلاثہ کا مسلک ہے۔ اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

بابُ الصِّیَامِ فی السَّفر

اس باب کے تحت ایک معرکۃ الآراء اختلافی مسئلہ پر بحث کیجارہی ہے۔ کہ مسافر کے لئے بحالتِ سفر روزہ رکھنے کا کیا حکم ہے۔ اس بارے میں حضرت شیخ مولانا زکریا صاحبؒ نے اوجز المسالک ص۲۶ج۳ میں سات

مذاہب نقل فرماتے ہیں۔ ان میں سے چار مذاہب ہم یہاں پر نقل کرتے ہیں۔ اور قریب قریب یہی مذاہب نووی صـ۳۵۵ج۱ اور نخب الافکار قلمی صـ۲۵۱ج۲ تا صـ۲۵۲ج۲ میں نقل فرماتے ہیں۔ اور اس باب کے مسائل کو ہم اس ترتیب سے پیش کرینگے کہ اولاً ائمہ کے مذاہب ثانیاً فریق اول کی دلیل ثالثاً فریق ثانی کی دلیل رابعاً فریق اول وثانی کی دلیل کا جواب، خامساً فریق ثالث کے دلائل اور مسلسل تین اشکال وجواب، سادساً فریق رابع کی طرف سے فریق ثالث کی دلیل کا جواب۔ سابعاً فریق رابع کی دلیل اور ایک اشکال وجواب پر باب ختم کریں گے۔

اولاً ائمہ کے مذاہب

مذہب ۱ حضرت امام حسن بصریؒ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک حالت سفر میں روزہ رکھنا جائز نہیں ہے۔ اگر رکھ لیگا تو اعادہ صوم واجب ہوگا۔ انہیں کی طرف حضرت مصنفؒ نے حتی قال بعضهم ان صام فی السفر لم یجزه الصوم وعلیه قضاؤه فی اهله الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

مذہب ۲ حضرت امام احمد بن حنبلؒ، امام اوزاعیؒ، عامر شعبیؒ، قتادہؒ، مجاہد بن جبرؒ، سعید بن جبیرؒ، سعید بن المسیبؒ، اسحٰق بن راہویہؒ عمر بن عبدالعزیزؒ وغیرہ کے نزدیک مسافر کے لئے روزہ رکھنا واجب الاعادہ تو نہیں مگر روزہ نہ رکھنا زیادہ افضل اور اولیٰ ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذهب قوم الی الافطار الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۳ حضرت امام عبداللہ بن المبارکؒ، سفیان ثوریؒ، سلیمان بن مہران الاعمشؒ، لیث بن سعدؒ وغیرہ کے نزدیک روزہ وافطار میں مسافر کو اختیار ہے کہ چاہے روزہ رکھے اور چاہے تو افطار کرے، دونوں حکم میں برابر درجہ کے ہیں، کسی کو کسی پر فضیلت نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفهم فی ذلك آخرون الخ کے مصداق ہیں۔ حضرت مصنفؒ

اس باب میں دو جگہ خالفہم فی ذٰلک آخرون کے الفاظ لائے ہیں ان میں سے یہ پہلا مقام ہے۔ دوسرا مقام آگے آرہا ہے۔

مذہب ثالث حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ کے نزدیک مسافر کو اگر روزہ رکھنے میں مشقت نہیں تو روزہ رکھنا افضل اور اولیٰ ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر دوسرے مقام میں وخالفہم فی ذٰلک آخرون فقالوا الصوم فی السفر فی شہر رمضان افضل من الافطار الخ کے مصداق ہیں۔

ثانیاً فریق اوّل کی دلیل ص۳۳ س۱۲ حدثنا ابن ابی عقیل قال ثنا سفیان بن عیینۃ الخ سے تقریباً ساڑھے تین سطروں میں فریق اوّل کی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ اور حضرت ابوہریرہؓ نے سفر میں روزہ رکھنے والوں کو اپنے اپنے روزہ کا گھر واپس آکر اعادہ اور قضا کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ اور اعادہ اور قضا کرنے کا حکم اس وقت ثابت ہوتا ہے کہ جب روزہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے صحیح نہ ہوا ہو۔ لہٰذا حالتِ سفر کا روزہ صحیح نہ ہوگا۔

ثالثاً فریق ثانی کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع کی تمام روایات ہیں جن میں حضورؐ کا یہ ارشاد موجود ہے کہ حالتِ سفر میں روزہ رکھنا نیکی کا کام نہیں ہے۔ اور نیکی کا کام نہ ہونے سے کم از کم اتنی بات ثابت ہو جاتی ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا اچھا کام نہیں ہے۔ اور روزہ نہ رکھنا اچھا اور بہتر کام ہے۔ لہٰذا روزہ نہ رکھنا ہی افضل اور اولیٰ ہوگا۔ حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی روایت کو تین صحابۂ کرامؓ سے سات سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت جابرؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۲۳ کعب بن عاصمؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

ان روایات میں سے بعض میں لیس من البر کے الفاظ ہیں اور بعض میں لیس من امبر امصیام فی امسفر کے الفاظ ہیں۔ کہ جس طرح الف لام تعریف کے لئے ہوتے ہیں۔ اسی طرح الف میم بھی تعریف کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ اور الف میم کا استعمال مقام تعریف میں اکثر و بیشتر یمنی زبان میں ہوتا ہے۔

رابعًا فریق اوّل وثانی کی دلیل کا جواب

صفحہ ۳۲۳ س ۱۷ وکان من الحجۃ لهم علی اهل المقالۃ

الاولیٰ فیما احتجوا بہ علیهم فی قول النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم لیس من البر الصیام فی السفر الخ سے تقریبًا تیرہ ۱۳ سطروں میں فریق اوّل وثانی کی دلیل کا جواب دیا جا رہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ فریق اول کی دلیل میں حضرت عمرؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کا اعادۂ صوم کا حکم فرمانا شدتِ وعید پر محمول ہے۔ کہ باوجود مشقت و تکلیف کے جو شخص سفر میں روزہ رکھتا ہے اس پر شدتِ وعید کے طور پر نکیر فرمائی ہے۔ ایسا ہرگز مراد نہیں ہے کہ درحقیقت روزہ ہی فاسد ہو جاتا ہو۔ اور فریق ثانی کی دلیل میں جو روایات باب کے شروع میں مذکور ہیں ان کا جواب یہ ہے کہ بر اور نیکی کے کئی مراتب ہیں۔ بعض اعلیٰ درجہ کی نیکی ہوتی ہے، بعض اوسط درجہ کی، بعض ادنیٰ درجہ کی۔ اور ان روایات میں جس نیکی کی نفی کی گئی ہے اس سے اعلیٰ درجہ کی نیکی مراد ہے۔ اس لئے کہ عبادات میں روزہ اعلیٰ درجہ کی نیکی ہے۔ مگر سفر میں روزہ رکھنے سے اعلیٰ درجہ کی نیکی نہیں ملیگی۔ اور ان مراتب کے لحاظ سے ارشادِ نبوی متعدد موضوع اور متعدد مواقع پر موجود ہے۔ جیسا کہ ایک مرتبہ فرمایا لیس المسکین بالطواف الذی تردہ التمرۃ والتمرتان الحدیث یہاں پر نفس مسکنت کی نفی نہیں ہے، بلکہ مسکنت کے اعلیٰ مرتبہ کی نفی مراد ہے۔

تو اسی طرح سفر میں روزہ رکھنے میں نیکی کی جو نفی کی گئی ہے اس سے نفس نیکی مراد نہیں، بلکہ نیکی کے اعلیٰ مرتبہ کی نفی مراد ہے۔ اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے دو صحابۂ کرام سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱؎ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲؎ حضرت ابوہریرہؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

لہٰذا فصل اوّل کی روایات سے استدلال کرکے یہ ثابت کرنا درست نہ ہوگا کہ سفر میں روزہ رکھنے سے ثواب حاصل ہوتا ہی نہیں۔ اس لئے روزہ نہ رکھنا زیادہ افضل ہے۔

خامسًا فریق ثالث کے دلائل

ان کی طرف سے پانچ دلیلیں پیش کی جارہی ہیں۔ اور ساتھ ساتھ تین اشکال وجواب بھی پیش کئے جائیں گے۔

دلیل ۱؎

ص ۳۲۳ س ۱۱ فانہ حدثنا یونس قال انا ابن وھب الخ سے تقریبًا بتیس ۳۲ سطروں میں فریق ثالث کی دلیل ۱؎ پیش کی جارہی ہے۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرات صحابۂ کرام کے اندر یہ صفت تھی کہ حضورؐ جو بھی عمل فرماتے اس کو اختیار کرلیا کرتے تھے۔ اگر کسی وقت کوئی عمل فرماتے پھر دوسرے وقت اس کے خلاف دوسرا عمل اختیار فرماتے تو حضرات صحابہ بھی حضورؐ کے اتباع میں ایسا ہی عمل کیا کرتے تھے۔ اور جو عمل نیا اور بعد کا ہوتا اس پر قائم رہتے تھے۔ چنانچہ فتح مکہ کے سفر میں حضورؐ نے روزہ رکھا اور جب مقام کدید میں پہونچے تو حضورؐ کو معلوم ہوا کہ بعض لوگ روزہ کی شدت کیوجہ سے سخت تکلیف میں ہیں۔ تو حضورؐ نے دودھ کا ایک پیالہ لیکر مجمع عام میں تناول فرماکر اپنے بغل والے شخص کو دیدیا، انہوں نے بھی پی لیا۔ اور حضرت ابو سعید خدریؓ فرماتے ہیں کہ فتح مکہ کے بعد میں نے حضورؐ کے ساتھ سفر میں بعض دفعہ روزہ رکھا اور بعض دفعہ افطار بھی کیا ہے۔ نیز حضورؐ نے ان لوگوں

کے بارے میں اولٰئک العُصَاۃ فرمایا ہے۔ کہ جنہوں نے مشقت کے باوجود سفر میں روزہ رکھ لیا ہے۔ لہٰذا جن کو روزہ رکھنے میں کوئی پریشانی نہیں ہوتی ہے ان کا روزہ رکھ لینا کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اب تمام روایات پر غور کرنے سے معلوم ہوا کہ جن لوگوں کو بحالتِ سفر روزہ رکھنے میں کوئی پریشانی نہیں ہوتی ہے ان کا روزہ رکھنا اور نہ رکھنا دونوں برابر درجہ میں ہوں گے۔

حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی روایات کو پانچ صحابہؓ سے گیارہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے پانچ سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت جابرؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت ابو سعید خدریؓ سے غیر مرتب طور پر دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۴ حضرت انسؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۵ ایک صحابی رسول سے ایک سند کے ساتھ۔

ان تمام روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ حضورؐ نے سفر میں روزہ کو اس لئے ترک فرمایا ہے تاکہ صحابہ پر مشقت نہ ہو۔ اس لئے نہیں کہ سفر میں روزہ رکھنا نیکی کا کام ہی نہیں ہے۔ ہاں البتہ اپنے اندر قوت اور دشمن کے مقابلہ کے لئے نہ رکھنا زیادہ فضیلت کا باعث ہوگا۔ مگر رکھ لینا بھی فی نفسہٖ نیک کام ہے۔

حلِ عبارات ص۳۳۱ س۲ وکانوا یاخذون بالاحدث فالاحدث الخ یعنی حضرات صحابۂ کرامؓ حضور کے عمل میں سے نئے اور بعد والے کو اختیار کیا کرتے تھے۔ ص۳۳۱ س۹ الکدید مدینۃ المنورہ اور مکۃ المکرمہ کے درمیان ایک مقام کا نام ہے۔ ص۳۳۱ س۱۳ فجعلت راحلتہٗ تھیم بہٖ تحت الشجرۃ یعنی ایک صحابی کی سواری ان کو درخت کے نیچے لیجانے لگی۔ تھیم یعنی تذھب ہے۔ ص۳۳۱ س۱۶ کراع الغمیم ایک مقام کا نام ہے جو

مکہ مکرمہ سے دو منزل کے فاصلہ پر ہے۔ ص۲۳۱ س۲۲ العرج یہ طریق مکہ میں ایک پہاڑی کا نام ہے۔

اشکال ۱ ص۲۳۲ س۵ فان قال قائل ان فطر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وامرہ اصحابہ بذلک الخ سے تقریباً سوا سطر میں یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ حضورؐ کا روزہ رکھنے کے بعد توڑ دینا اور حضرات صحابۂ کرام کو روزہ رکھنے سے ممانعت فرمانا روزہ رکھنے کے سابق حکم کے لئے ناسخ ہوگا۔ لہٰذا جوازِ صوم کا حکم منسوخ ہوگا۔ اس لئے روزہ نہ رکھنا افضل ہوگا۔

جوابات

مذکورہ اشکال کے دو جواب دیئے جارہے ہیں۔

جواب ۱ ص۲۳۲ س۶ قیل لہٗ ومادلیلک الخ سے تقریباً ڈھائی سطروں میں جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت میں گذر چکا ہے کہ ممانعت کے واقعہ کے بعد انہوں نے حضورؐ کے ساتھ سفر میں روزہ رکھا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جوازِ صوم کا حکم منسوخ نہیں ہوا ہے۔

جواب ۲ ص۲۳۲ س۷ وقد قال ابن عباسؓ وھو احد من روی عنہ فی افطار النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ سے تقریباً پانچ سطروں میں جواب ۲ پیش کیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ سفر میں تم پر آسانی چاہتا ہے۔ لہٰذا جس پر روزہ آسان ہو وہ روزہ رکھ لیا کرے، اور جس پر روزہ باعثِ مشقت ہو وہ روزہ نہ رکھا کرے۔ اور حضرت ابن عباسؓ ان روایات کے بھی راوی ہیں جن میں روزہ توڑ دینے کا واقعہ پیش آیا تھا۔ لہٰذا جوازِ صوم کی روایات کے منسوخ ہونے کا دعویٰ صحیح نہ ہوگا۔

اشکال ۲ ص ۳۳۲ س ۱۲ فان قال قائل فما معنی قول ابن عباسؓ الخ سے تقریباً ڈیڑھ سطر میں یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ اگر جوازِ صوم کی روایات منسوخ نہیں ہیں تو حضرت ابن عباسؓ کے اس قول کا کیا معنی ہوگا۔
وکانوا یاخذون بالاحدث فالاحدث من امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ روزہ توڑ دینے کا عمل بعد کا ہونے کی وجہ سے جوازِ صوم کی روایات منسوخ ہوں گی۔

جوابات

مذکورہ اشکال کے دو جواب دیئے جارہے ہیں۔

جواب ۱ ص ۳۳۲ س ۱۴ قیل لہ معنی ذٰلک عندنا الخ سے تقریباً پانچ سطروں میں یہ جواب دیا جارہا ہے کہ شروع میں حضرات صحابۂ کرامؓ کے علم میں یہ بات تھی کہ جس طرح حالتِ حضر میں روزہ رکھنا لازم ہوتا ہے اسی طرح حالتِ سفر میں بھی لازم اور واجب ہے۔ اور دونوں حالت میں حکم یکساں اور برابر ہے۔ حتی کہ فتح مکۃ المکرمہ کے موقع پر روزہ توڑنے اور روزہ ترک کرنے کی رخصت کا نیا حکم عمل میں آگیا۔ اور جب سفرِ مکہ میں رخصت کا نیا حکم ثابت ہوگیا ہے تو حضرات صحابہؓ نے رخصت کے حکم کو اختیار فرمایا ہے۔ یہ مطلب ہرگز نہیں کہ جواز ہی کا حکم منسوخ ہوچکا ہے۔ بلکہ شروع کا حکم منسوخ کہا جاسکتا ہے۔ لہٰذا یاخذون بالاحدث فالاحدث کا مطلب اس مقام میں یہی ہوگا کہ سفر میں وجوبِ صوم کا جو علم صحابہؓ کے ذہنوں میں تھا وہ دُور ہوکر عدمِ وجوبِ صوم کا نیا حکم علم میں آگیا ہے اور اسی کو اختیار کرلیا ہے۔

جواب ۲ ص ۳۳۱ س ۱۹ ثم قد روی عن انسؓ ما یدل علیٰ ان معنی ذٰلک الخ سے تقریباً ساڑھے چھ سطروں میں یہ جواب دیا جارہا ہے کہ

حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ حالت سفر میں روزہ ترک کر دینا رخصت ہے، اور اگر روزہ سے مشقت نہ ہو تو روزہ رکھ لینا افضل ہے۔ لہٰذا کانوا یاخذون بالاحدث فالاحدث الخ سے رخصت کے حکم کو اختیار کرنا مراد ہوگا منسوخ ہونا مراد نہ ہوگا۔

اشکال ۲ صفحہ ۳۳۲ س ۲۴ وکان مما احتج بہ ایضا اھل المقالۃ الاولیٰ فی دفعھم الخ سے تقریباً ڈھائی سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے مسافر کے اوپر سے صوم کی فرضیت کو ساقط کر دیا ہے تو اگر کوئی روزہ رکھ لیگا تو فرض ادا نہ ہوگا، اس لئے کہ اس پر فرض ہی نہیں ہے۔

جواب صفحہ ۳۳۲ س ۲۶ فکان من الحجۃ للاٰخرین علیھم فی ذٰلک الخ سے تقریباً پانچ سطروں میں یہ جواب دیا جارہا ہے کہ فرضیت کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) نفس صوم کی فرضیت (۲) رمضان میں روزہ رکھ لینے کی فرضیت اور رمضان میں پابندی کی فرضیت۔ تو مسافر سے اللہ تعالیٰ نے نفس صوم کی فرضیت کو ساقط نہیں فرمایا ہے، بلکہ مسافر سے ایام رمضان میں رکھ لینے کی پابندی کی فرضیت کو ساقط فرمایا ہے۔ لہٰذا نفس صوم کی فرضیت مسافر سے ساقط نہیں ہے۔ اس لئے مسافر جب روزہ رکھ لیگا تو اس کی طرف سے فرضیت کی ادائیگی ثابت ہوکر ذمہ داری ..... سے سبکدوشی ہوجائیگی۔ لہٰذا اگر روزہ رکھ لیگا تو فرض ادا ہوجائے گا۔

فریق ثالث کی دلیل ۲ صفحہ ۳۳۳ س ۲ وکان من الحجۃ علی اھل المقالۃ الاولیٰ التی قد ذکرناھا لاھل المقالۃ الثانیۃ التی وصفناھا الخ سے تقریباً اٹھارہ سطروں میں فریق ثالث کی طرف سے دوسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ مسافر کے لئے افطار کی اباحت کا حکم ثابت ہوجانے کے بعد بہت سے اسفار میں حضرت صحابہؓ

نے حضورؐ کے ساتھ روزہ رکھا ہے۔ تو اگر روزہ رکھنا افضل اور نیکی کا کام نہ ہوتا تو حضرات صحابہؓ اور حضورؐ نے روزہ کیوں رکھا ہے۔ لامحالہ یہی کہنا ہوگا کہ فی نفسہٖ روزہ رکھ لینا نیکی کا کام ہے۔ ہاں البتہ ان لوگوں کے لئے نیکی کا کام نہیں ہے جو سفر کی شدت سے جاں بلب ہو جاتے ہیں، بلکہ ایسے لوگوں کو روزہ نہ رکھنا بہتر ہے۔ اور جو لوگ روزہ رکھنے پر قادر ہیں ان کے لئے روزہ رکھ لینا نیک کام ہوگا۔ حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی روایات کو چار صحابہ کرامؓ سے نو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت ابو الدرداءؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان کی روایت کا حاصل یہ ہے کہ سخت گرمی کے زمانہ میں حضورؐ کے ساتھ صحابہؓ کرام کا سفر ہوا۔ اور قافلہ میں صرف حضورؐ اور عبداللہ بن رواحہ روزہ سے تھے، باقی سب لوگ بغیر روزہ کے تھے، معلوم ہوا کہ روزہ رکھنا اور نہ رکھنا برابر ہے۔ جس کا جی چاہے روزہ رکھے اور جس کا جی چاہے نہ رکھے۔ کیونکہ نہ رکھنا اور رکھنا دونوں نیک عمل ہیں۔

صحابی ۲ حضرت جابرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان کی روایت کا حاصل یہ ہے کہ ایک سفر میں قافلہ کے بعض لوگ روزہ دار تھے اور بعض غیر روزہ دار تھے۔ اور کسی نے کسی پر عیب بھی نہیں لگایا۔

صحابی ۳ حضرت ابو سعید خدریؓ سے پانچ سندوں کے ساتھ۔

ان کی روایات کا حاصل بھی حضرت جابرؓ کی روایت کی طرح ہے۔

صحابی ۴ حضرت انسؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

ان کی ایک روایت کا حاصل بھی وہی ہے جو حضرت جابرؓ کی روایت کا ہے۔ اور دوسری روایت تفصیلی ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ قافلہ میں روزہ دار اور غیر روزہ دار دونوں قسم کے افراد تھے۔ اور گرمی کی شدت کی وجہ سے جن کے پاس چادر تھی وہ اپنی چادر سے سایہ حاصل کر رہے تھے، اور جن کے پاس کچھ

نہیں تھا وہ اپنے ہاتھ کے ذریعہ سے سورج کی دھوپ سے بچ رہے تھے۔ اور جو روزہ سے تھے وہ گرنے لگ گئے۔ اور غیر روزہ دار اپنی اپنی حالت پر مضبوط قائم رہے اور خیمہ لگا دیا گیا۔ اور لوگوں نے اپنی سواریوں کو پانی پلایا اور حضورؐ نے فرمایا کہ آج تو غیر روزہ دار اجر و ثواب میں سبقت کر گئے۔

ان تمام روایات کا حاصل یہی نکلتا ہے کہ روزہ رکھنا اور نہ رکھنا دونوں جائز ہیں۔ ہاں البتہ انسان کے حالات کے اعتبار سے کبھی روزہ رکھنا زیادہ افضل ہوتا ہے اور کبھی نہ رکھنا افضل ہوتا ہے۔

دلیل ۳ ص ۳۲۳ س ۱۹ وقد روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ صام فی السفر وافطر الخ سے تقریباً تیرہ سطروں میں فریق ثالث کی طرف سے دلیل ۳ پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ کا عمل سفر میں دونوں طرح رہا ہے کہ کبھی روزہ رکھ لیا کرتے تھے اور کبھی افطار کر لیا کرتے تھے۔ نیز حضرت حمزہ بن عمرو الاسلمیؓ کے سوال کرنے پر ارشاد فرمایا کہ تمہاری مرضی ہے دل چاہے تو روزہ رکھ لیا کرو اور چاہے تو نہ رکھو۔ لہٰذا حضورؐ کے عمل اور قول دونوں سے معلوم ہوا کہ روزہ رکھنا اور نہ رکھنا دونوں امر اختیاری ہیں۔ اور دونوں کا حکم بھی برابر درجہ کا ہے۔ لہٰذا روزہ رکھنے والے اور نہ رکھنے والے میں سے ایک کو دوسرے پر کوئی فضیلت نہ ہوگی۔

سادساً فریق رابع کی طرف سے فریق ثالث کی دلیل کا جواب

ص ۳۲۴ س ۴ وقالوا لاھل المقالۃ التی ذکرنا لیس فیما ذکرتموہ من تخییر النبی صلی اللہ علیہ وسلم لحمزۃ بین الصوم فی السفر الخ سے چار سطروں میں فریق ثالث کی دلیل کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت حمزہ بن عمرو الاسلمیؓ کو حضورؐ نے سفر کی حالت میں بین الصوم و الافطار کا اختیار دیا ہے۔ اس سے اتنی بات ضرور معلوم ہوگئی ہے کہ صوم و

افطار میں سے کسی کو دوسرے پر فضیلت نہیں ہے مگر دخولِ رمضان مقیم و مسافر دونوں پر وجوب صوم کا سبب ہے۔ لہٰذا جو شخص حکم وجوبی کی ادائیگی میں پہل کرے گا وہ تاخیر کرنے والے کے مقابلہ میں افضل ہوگا۔ لہٰذا سفر میں افطار کے مقابلہ میں صوم افضل ہوگا۔ یہی حنفیہ کا مسلک ہے۔

سابعًا فریق رابع کی دلیل

ص۲۲۴ س۸ وقد روی ذلك ایضا عن انس ابن مالك وعن نفر من التابعین الخ سے تقریبًا آٹھ سطروں میں فریق رابع کی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت انسؓ سے متعدد تابعین نے وہ روایات نقل فرمائی ہیں جن میں صوم کو افطار پر افضل ثابت کیا گیا ہے۔ کہ روزہ و افطار میں اختیار ہے مگر روزہ رکھنا افضل ہے۔ اس مضمون کی روایات کو حضرت انسؓ، حضرت امام سعید بن جبیرؒ اور امام مجاہد بن جبرؒ نے نقل فرمایا ہے۔ نیز حضرت امام قاسم بن محمدؒ نے حضرت عائشہؓ سے نقل فرمایا ہے کہ حضرت عائشہؓ سخت گرمی میں بھی حالتِ سفر میں روزہ رکھ لیا کرتی تھیں، اسلئے کہ روزہ رکھنا افضل ہے۔ لہٰذا مسافر کے لئے روزہ کو مؤخر کرنے سے بحالتِ سفر روزہ رکھ لینا افضل ہوگا۔

اشکال

ص۲۲۴ س۱۴ وکان ایضًا ممّا احتج بہ من کرہ الصّوم فی السفر الخ سے تقریبًا ساڑھے چار سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ حضرت دحیہ بن حنیفۃ الکلبیؓ دمشق کے قریہ میں رہائش فرما تھے۔ ایک دفعہ اپنے قصبہ سے حضرت عقبہ بن عامر جہنیؓ کے قریہ میں تشریف لے گئے جو تین میل کے فاصلہ پر تھا اور راستہ میں ان کے رفقاء میں سے بعض نے ان کے ساتھ افطار کیا، اور بعض نے افطار کو مکروہ سمجھا اور روزہ رکھ لیا۔ پھر جب اپنے قریہ میں لوٹ آئے تو فرمایا کہ آج میں نے ایسی بات دیکھی جس کے دیکھنے کی امید نہیں تھی۔ کہ کچھ لوگوں نے حضورؐ اور حضورؐ کے صحابہؓ کے ہدیہ

سے اعراض کرکے اس کو مسترد کردیا ہے یعنی جنہوں نے روزہ رکھ لیا ہے انہوں نے افطار کے ہدیہ کو مسترد کردیا ہے۔ اور ساتھ ساتھ یہ دُعا فرمائی اے اللہ مجھ کو اپنے پاس بلا لیجئے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ روزہ رکھنا ممنوع ہے نہ رکھنا افضل ہے۔ یہ اشکال فریق اوّل کی طرف سے کیا جارہا ہے۔

جواب ص۳۲۴ س۱۰ فکان من الحجۃ للذین استحبوا الصوم فی السفر الخ سے باب کے اخیر تک جواب پیش کیا جارہا ہے۔ کہ جو شخص سفر میں رخصت کے ہدیہ کو مسترد کرنے کی نیت سے روزہ رکھتا ہے وہ تو مذموم ہے۔ لیکن اگر رخصت کے ہدیہ سے اعراض کا خیال نہیں ہے اور محض شوق کی بنا پر روزہ رکھ لیتا ہے تو وہ مذموم نہیں بلکہ محمود ہے۔ نیز حضرت حمزہ بن عمرؓو حضورؐ سے اجازت لیکر سفر میں بھی مستقل روزہ رکھا کرتے تھے۔ نیز حضرت ابو مراوح اسلمیؓ اور حضرت عروہ بن زبیرؓ بھی سفر میں مستقل روزہ رکھا کرتے تھے۔ اسی طرح حضرت عائشہؓ بھی سفر میں مستقل روزہ رکھا کرتی تھیں لہذا معلوم ہوا کہ حالت سفر میں روزہ نہ رکھنا صرف رخصت کے درجہ میں ہے۔ اور رکھ لینا افضل اور اولیٰ ہے۔ یہی حنفیہ کا مسلک ہے۔ اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ بھی ہے۔ حضرت حمزہ بن عمرو اسلمیؓ کی روایت میں اسرد الصوم میں سرد بمعنی پے درپے اور تسلسل ہے۔ یعنی پیدرپے روزے رکھنا۔

والله سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم

شبیر احمد عفا اللہ عنہ

۳ ذلقعدہ ۱۴۱۴ھ

بَابُ صَوْمِ يَوْمِ عَرَفَة

اس باب کے تحت چار باتیں عرض کرنی ہیں۔
(۱) یوم عرفہ کی وجہ تسمیہ (۲) یوم عرفہ اور یوم جمعہ میں سے کون افضل ہے۔
(۳) عشرۂ ذی الحجہ کا روزہ (۴) یوم عرفہ کا روزہ۔

پہلی بات یوم عرفہ کی وجہ تسمیہ

عرفہ کی وجہ تسمیہ علامہ عینیؒ نے نخب الافکار قلمی ص۷۹ ج۲ میں یہ بیان فرمائی ہے کہ جب حضرت آدمؑ اور حضرت حواؑ کو دنیا میں اُتار دیا گیا تو دونوں کی سب سے پہلی ملاقات میدان عرفات میں ہوئی تھی، اور وہاں پر آپس میں تعارف ہوا ہے۔ اور عرفہ کے معنی تعارف کی جگہ کے ہیں۔ اس مناسبت کی وجہ سے میدان عرفات کا نام عرفہ پڑ گیا ہے۔ اور وقوفِ عرفات کے دن کو یوم عرفہ کہا جاتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں سورہ بروج میں تین ایام کی قسمیں کھائی ہیں، اور ساتھ ساتھ ان کا نام بھی لیا ہے۔ فرمایا وَالسَّمَآءِ ذَاتِ الْبُرُوْجِ وَالْيَوْمِ الْمَوْعُوْدِ وَشَاهِدٍ وَّمَشْهُوْدٍ الآیۃ
اس میں یوم موعود سے قیامت کا دن اور شاہد سے یوم جمعہ اور مشہود سے یوم عرفہ مراد ہے۔ تو اللہ تعالیٰ نے یوم عرفہ کا نام یوم مشہود بھی رکھا ہے۔ ترمذی شریف مع العرف الشذی ص۱۷۱ ج۲ اور قرآن کریم کی سورۂ بقرہ میں احکامِ حج کے تحت میدانِ عرفات کو عرفات کہا ہے۔

دوسری بات یوم عرفہ و یوم جمعہ میں سے کون افضل ہے؟

ترمذی شریف ص۱۷۱ ج۲ میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یوم الجمعہ یوم عرفہ سے افضل ہے۔ فرماتے ہیں والشاهد يوم الجمعة قال و ماطلعت الشمس ولا غربت على يوم افضل منه فيه ساعة لا يوافقها

عبد مؤمن یدعو اللہ بخیر الا استجاب اللہ لہ الحدیث۔ اور ترمذی ص۱۲۰ ج۱ پر مزید تفصیل موجود ہے۔ مگر افضلیت کے بارے میں حضرات ائمہ کے درمیان اختلاف ہے۔ کہ حضرات شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک یوم عرفہ افضل ہے۔ اس لئے کہ یہ یوم پوری دنیا کے لوگوں کے جمع ہونے کا دن ہے۔ کما فی معارف السنن ص۳۰۲ ج۴ اور الکوکب الدری ص۱۹۶ ج۱ میں یوم عرفہ کی افضلیت کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ اور معارف السنن میں اسی کو زیادہ صحیح قرار دیا ہے۔ اور امام احمد اور بعض مالکیہ کے نزدیک یوم الجمعہ افضل ہے۔ جیسا کہ ترمذی وغیرہ کی روایات سے واضح ہوتا ہے۔

تیسری بات عشرۂ ذی الحجہ کا روزہ

ماہِ ذی الحجہ کے ابتدائی عشرہ میں دسویں ذی الحجہ کو چھوڑ کر بقیہ نو دن روزہ رکھنا کیسا ہے؟ تو اس بارے میں معارف السنن ص۱۱۹ ج۵ میں نقل فرمایا ہے کہ ذی الحجہ کے ابتدائی نو دنوں میں روزہ رکھنا بالاتفاق مستحب ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

چوتھی بات عرفہ کے دن روزہ رکھنے کا کیا حکم؟

حضرت مصنفؒ نے اس باب کو اسی مسئلہ کی وضاحت کے لئے باندھا ہے کہ عرفہ کے دن غیر حاجی کے لئے روزہ رکھنا کیسا ہے۔ تو اس بارے میں علامہ عینیؒ نے نخب الافکار قلمی ص۲۸ ج۵ میں دو قول نقل فرمائے ہیں۔

قول نمبر ۱ بعض محدثین اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک عرفات کے دن روزہ رکھنا حاجی اور غیر حاجی سب کے لئے ایسا حرام اور ناجائز ہے جیسا کہ یوم النحر میں روزہ رکھنا ناجائز ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الخ کے مصداق ہیں۔

قول نمبر ۲ حضرات ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک عرفات

کے دن غیر حاجی کے لئے روزہ رکھنا ناجائز نہیں ہے، بلکہ افضل اور مستحب ہے۔
ہاں حاجی کے لئے عرفات کے دن میدان عرفات میں روزہ رکھنا مکروہ ہے۔
یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت عقبہ بن عامر جہنی کی روایت ہے۔ اس میں حضورؐ کا ارشاد ہے کہ ایام قربانی اور ایام تشریق اور یوم عرفہ مسلمانوں کے لئے عید ہے۔ جو اکل وشرب کے ایام ہیں۔ اس حدیث شریف سے واضح ہوتا ہے کہ یوم عرفہ کا حکم یوم عید کی طرح ہے۔ لہٰذا جس طرح عید کے دن روزہ رکھنا حاجی غیر حاجی سب کے لئے حرام ہے اسی طرح عرفات کے دن بھی روزہ رکھنا سب کے لئے ناجائز اور حرام ہوگا۔

جواب

ص ۳۳۵ س ۵ وکان من الحجۃ لھم فی ذلک انہ قد یجوز ان یکون النبی صلی اللہ علیہ وسلم انما اراد بنھیہ عن صوم یوم عرفۃ بالموقف لانہ ھناک عید الخ سے تقریبًا ساڑھے چار سطروں میں فریق اول کی دلیل کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ نے یوم عرفہ کو جو عید سے تعبیر فرمایا ہے وہ صرف حجاج کے حق میں ہے۔ جو اس دن عرفات میں وقوف کئے ہوئے ہوتے ہیں۔ غیر حاجی کے حق میں نہیں ہے۔ چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں صاف لفظوں میں حضورؐ کا ارشاد موجود ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن صیام یوم عرفۃ بعرفۃ الحدیث۔ لہٰذا غیر حجاج کے حق میں یوم عرفہ میں روزہ رکھنا ممنوع نہ ہوگا۔

فریق اوّل کی طرف سے اشکال

ص ۳۳۵ س ۱۰ فاحتج اھل المقالۃ الاولی لقولھم الخ سے تقریبًا دو سطروں میں فریق اوّل کی طرف سے یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی

روایت ہے کہ حضورؐ اور حضرت ابو بکرؓ حضرت عمرؓ حضرت عثمانؓ حضرت علیؓ میں سے کسی نے بھی عرفات کے دن روزہ نہیں رکھا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ یوم النحر کی طرح یوم عرفہ میں بھی روزہ ممنوع اور ناجائز ہے۔ ورنہ یہ سب لوگ عرفات میں روزہ رکھ لیتے۔

جواب ص ۲۳۵ س ۱۲ قیل لهم هذا ایضا عندنا علی الصیام یوم عرفة بالموقف الخ سے تقریباً ساڑھے چار سطروں میں یہ جواب دیا جارہا ہے کہ اشکال میں جو یوم عرفہ میں روزہ نہ رکھنے کا ذکر ہے وہ میدانِ عرفات کے ساتھ خاص ہے۔ کہ تمام نفوسِ قدسیہ نے حج کے موقع پر وقوفِ عرفات کی وجہ سے روزہ نہیں رکھا ہے۔ ایسا ہرگز مراد نہیں ہے کہ عرفات کے دن مدینۃ المنورہ میں قیام کی حالت میں روزہ نہیں رکھا ہے۔ جیسا کہ خود حضرت ابن عمرؓ کے اس قول سے ثابت ہو رہا ہے جو جواب کے تحت مذکور ہے۔

فریق ثانی کی طرف سے دو دلیلیں

دلیل ۱ ص ۲۳۵ س ۱۲ وقد روی عن ابن عمرؓ فی الامر بصوم یوم عرفة الخ سے تقریباً دو سطروں میں یہ دلیل پیش کی جارہی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے یوم الجمعہ اور یوم عرفہ میں روزہ رکھنے سے متعلق سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب میں ان دونوں دنوں میں روزہ رکھنے کا حکم فرمایا معلوم ہوا کہ یوم عرفہ میں روزہ رکھنا ممنوع نہیں ہے۔

دلیل ۲ ص ۲۳۵ س ۱۸ وقد روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثواب یوم عرفة الخ سے باب کے اخیر تک یہ دلیل پیش کی جارہی ہے کہ حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص یوم عرفہ میں روزہ رکھیگا اس کے ایک سال ما قبل اور ایک سال ما بعد کے گناہ معاف کر دیئے جاتے ہیں تو اس سے ثابت ہوا کہ جہاں یوم عرفہ میں روزہ کی ممانعت آئی ہے وہ حجاج

کے ساتھ خاص ہے۔ غیر حجاج اس میں شامل نہیں ہیں۔ لہٰذا غیر حجاج کے لئے یوم عرفہ میں روزہ رکھنا بہت بڑی فضیلت ہوگی۔ یہی ہمارے علمائے ثلاثہ کا مسلک ہے۔ اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

بابُ صَوم یوم عَاشوراء

اس باب کے تحت صوم عاشوراء کا حکم بیان کیا جارہا ہے۔ مگر ہم مزید افادہ کے لئے کل پانچ باتیں اس باب کے تحت عرض کریں گے۔

(۱) عاشوراء کی وجہ تسمیہ (۲) یوم عاشوراء کا مصداق کونسا دن ہے؟

(۳) یوم عاشوراء میں روزہ کے علاوہ کون کون سا عمل مستحب ہے۔

(۴) زمانۂ اسلام سے قبل یوم عاشوراء کے روزہ کا حکم کیا تھا۔؟

(۵) نزولِ صوم رمضان کے بعد صومِ عاشوراء کا کیا حکم ہے۔؟

پہلی بات عَاشوراء کی وجہ تسمیہ

حضرت مولانا زکریا صاحب قدس سرہٗ نے اوجز المسالک ص ۴۸/ج ۳ میں اس کی دو وجہ تسمیہ نقل فرمائی ہیں۔

(۱) یہ ماہ محرم الحرام کی دسویں تاریخ میں ہوتا ہے۔ اسلئے عاشوراء کہا جاتا ہے۔

(۲) اللہ تعالیٰ نے اس دن دس انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کو دس کرامات سے نوازا ہے۔ (۱) حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لئے بحر قلزم میں خشک راستہ بنادیا اور فرعون ملعون کو غرق فرمایا۔

غرقِ فرعون میں ایک مغالطہ

دیکھنے میں آتا ہے کہ اکثر لوگ یہ کہہ دیتے ہیں کہ فرعون دریائے نیل میں غرق ہوا ہے۔ حالانکہ فرعون دریائے نیل میں غرق نہیں ہوا۔ بلکہ بحر قلزم کا شمالی حصہ جس کو نہر سویز کہتے ہیں اس میں غرق ہوا ہے۔ اور بحر قلزم اور دریائے نیل کے درمیان بہت بڑا فاصلہ ہے۔ بحر قلزم وہ سمندر ہے جو

برِّ اعظم ایشیا اور برِّ اعظم افریقہ کے درمیان حدِ فاصل بنا ہوا ہے۔ جس کی ابتداء ملک یمن اور سومالیہ کے درمیان سے ہوئی ہے، اور اس کی انتہاء بحرِ ابیض کے قریب شمالی مصر میں جاکر ختم ہوتی ہے۔ اور دریائے نیل برِّ اعظم افریقہ کے درمیانی حصہ میں ایک طویل دریا ہے جس کی ابتداء اس طرح ہے کہ تنزانیہ، کینیا، یوگنڈا اور زائر ان چاروں ملکوں کے درمیان میں ایک جھیل ہے جس کا مربع چار ہزار کلومیٹر سے زائد ہے۔ دریائے نیل کی ابتداء اس جھیل سے ہوتی ہے۔ اور یوگنڈا، سوڈان اور مصر ان تینوں ملکوں کو عبور کرتا ہوا قاہرہ سے ملتا ہوا شمال میں بحرِ ابیض تک پہونچ رہا ہے۔ اور دریائے نیل کی لمبائی پانچ ہزار چھ سو کلومیٹر ہے۔ اور اس میں واعظین زیادہ غلطی کرجاتے ہیں۔

(۲) عاشوراء کے دن حضرت نوح علیہ السّلام کی کشتی جبل جودی پر جاکر رُک گئی تھی۔

(۳) عاشوراء کے دن حضرت یونس علیہ السّلام کو مچھلی کے پیٹ سے نجات عطاء فرمائی گئی ہے۔

(۴) عاشوراء کے دن حضرت آدم علیہ السّلام کی توبہ قبول ہوئی ہے۔

(۵) عاشوراء کے دن حضرت یوسف علیہ السّلام کو کنویں سے نکالا گیا ہے۔

(۶) عاشوراء کے دن حضرت عیسٰی علیہ السّلام پیدا ہوئے۔ اور اسی دن دنیا سے اٹھالئے گئے۔

(۷) عاشوراء کے دن حضرت داؤد علیہ السّلام کی توبہ قبول ہوئی۔

(۸) عاشوراء کے دن حضرت ابراہیم پیدا ہوئے۔

(۹) عاشوراء کے دن حضرت یعقوب علیہ السّلام کی بینائی لوٹ آئی۔

(۱۰) عاشوراء کے دن سرورِ کائنات محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر وہ بشارت کی آیت نازل ہوئی جس میں ماتقدم وما تأخر کی مغفرت کا اعلان ہے۔

ان دلش کرامات کے پیش آنے کی وجہ سے اس دن کا نام عاشوراء رکھا گیا ہے۔
اور بعض علماء نے نقل فرمایا ہے کہ عاشوراء ہی کے دن حضرت ادریس علیہ السلام کو بلند مقام پر اٹھایا گیا ہے۔ اور حضرت ایوب علیہ السلام کی تکلیف دور ہوگئی تھی، اور حضرت سلیمان علیہ السلام کو سلطنت عطار کی گئی تھی۔
(اوجز المسالک ج۳ ص۴۶، عمدۃ القاری ج۱۱ ص۱۷)

دوسری بات یوم عاشوراء کا مصداق کونسا دن ہے؟

یوم عاشوراء کے مصداق کے بارے میں علماء نے تین اقوال نقل فرمائے ہیں۔
(۱) اوجز المسالک ج۳ ص۴۶ میں نقل فرمایا ہے کہ فقیہ ابو اللیث سمرقندیؒ کے نزدیک گیارہویں محرم کا دن عاشوراء کا دن ہے۔
(۲) حضرت علامہ بنوریؒ نے معارف السنن ج۵ ص۴۳۸ اور حضرت امام ترمذیؒ نے ترمذی ج۱ ص۱۵۸ میں حضرت ابن عباسؓ کا قول نقل فرمایا ہے۔ کہ محرم الحرام کی نویں تاریخ عاشوراء کا دن ہے۔
(۳) صحیح اور راجح یہی ہے کہ یوم عاشوراء محرم الحرام کی دسویں تاریخ ہے۔
(نیل الاوطار ج۴ ص۱۲۷)

اور جن لوگوں نے حضرت ابن عباسؓ کے قول سے نویں تاریخ کو عاشوراء کا دن کہا ہے ان کو حضرت ابن عباسؓ کا قول سمجھنے میں مغالطہ ہوا ہے۔ سائل کے سوال پر حضرت ابن عباسؓ نے یہ فرمایا تھا کہ محرم الحرام کی نویں تاریخ کو روزہ رکھنا ہے۔ یہ نہیں کہا کہ نویں کو عاشوراء ہے۔ اور چونکہ یہود کی مشابہت سے بچنے کے لئے ایک روزہ قبل یا بعد میں رکھنا مستحب ہے۔ اس لئے حضرت ابن عباسؓ نے قبل والے روزہ کو بیان فرمایا ہے کہ نویں کو روزہ رکھنا ہے۔ تاکہ روزہ کے لئے دسویں تاریخ تنہا نہ رہ جائے۔ ترمذی ج۱ ص۱۵۸ میں حضرت ابن عباسؓ کا قول ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے۔ اذا رأیت هلال المحرم

فاعدد ثم اصبح من یوم التاسع صائما۔ الحدیث۔ اس میں یوم التاسع کو عاشوراء نہیں کہا ہے۔ بلکہ اس دن روزہ رکھنے کو کہا ہے۔ تاکہ عاشوراء کا دن روزہ میں تنہا نہ رہ جائے۔ اور جن لوگوں نے گیارہویں کو عاشوراء کہا ہے انکو اس طرح مغالطہ ہوا ہے کہ عاشوراء کے دن اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ کو فرعون پر غلبہ عطاء فرمایا ہے اس لئے اس دن کی عظمت و خوشی میں مدینہ کے یہود روزہ رکھتے تھے۔ اور حضورؐ نے نحن اولی بموسیٰ فرماکر اس دن صحابہ کو بھی روزہ رکھنے کا حکم فرمایا تھا۔ مگر اس دن روزہ رکھنے میں یہود دو فرقوں میں بٹ گئے تھے۔ (۱) وہ فرقہ جو قمری مہینہ کا حساب لگاکر روزہ رکھتا تھا۔
(۲) وہ فرقہ جو شمسی مہینہ کا حساب لگاکر روزہ رکھتا تھا۔
اور جو فرقہ قمری مہینہ کا حساب لگاتا تھا اس کے لئے دسویں محرم الحرام عاشوراء کے لئے متعین تھا۔ اور جو فرقہ شمسی مہینہ کا حساب لگاتا تھا اس کے لئے دسویں محرم الحرام عاشوراء کے لئے متعین نہیں ہوپاتا تھا۔ بلکہ دور نبوت میں کبھی گیارہویں کو بھی ان کا عاشوراء ہوا ہے۔ تو دراصل گیارہویں کے قائلین کو شمسی تقویم پر عمل کرنے والے یہود کے فعل سے مغالطہ ہوا ہے۔

تیسری بات یوم عاشوراء میں روزہ کے علاوہ کیا عمل مستحب ہے؟

اوجز المسالک ص۳۴۴ ج۳ میں علامہ دردیرؒ کی شرح کبیر اور الروض المربع سے نقل فرمایا ہے کہ عاشوراء کے دن اپنے اہل وعیال کے لئے دسترخوان وسیع کرنا یعنی حسب استطاعت عمدہ کھانا کھلانا مستحب ہے۔

چوتھی بات نزول رمضان کے بعد صوم عاشوراء کا کیا حکم ہے؟

معارف السنن ص۴۲۳ ج۵، اوجز المسالک ص۴۹ ج۳، عمدۃ القاری ص۱۱۸ ج۱۱، حاشیہ الکوکب الدری ص۲۵۸ ج۱، نیل الاوطار ص۲۴۸ ج۴ میں اس بات پر علماء امت کا اجماع

اور اتفاق نقل کیا گیا ہے۔ کہ صیام شہر رمضان کی فرضیت کے بعد عاشوراء کا روزہ فرض یا واجب نہیں رہا ہے۔ صرف قاضی عیاض نے کہا ہے کہ بعض سلف کے نزدیک فرضیت رمضان کے بعد بھی اس کی فرضیت باقی ہے۔ مگر کسی بھی فقیہ یا محدث کا قول نقل نہیں فرمایا۔ اور ساتھ ساتھ اس کا اظہار بھی کیا ہے کہ اب دنیا میں فرضیت کے قائلین میں سے کوئی باقی نہیں رہا ہے۔

بہر حال اب عاشوراء کا روزہ صرف سنت یا مستحب کے درجہ میں باقی رہ گیا ہے۔ بلکہ بعض لوگوں نے مکروہ بھی کہا ہے۔ جس کی وضاحت آگے آرہی ہے۔

پانچویں بات نزول صومِ رمضان سے قبل صوم عاشوراء کا کیا حکم تھا؟

اسی مسئلہ کی وضاحت کے لئے حضرت امام طحاوی نے یہ باب باندھا ہے۔ اصل مسئلہ بہت مختصر ہے۔ مگر امام طحاویؒ نے بحث بہت لمبی کر دی ہے۔ ہم انشاء اللہ تعالیٰ اختصار کی کوشش کریں گے، کہ نزول صومِ رمضان سے قبل ابتداء اسلام میں صوم عاشوراء کا کیا حکم تھا۔ تو اس بارے میں امام محی الدین یحییٰ بن شرف النووی نے شرح مسلم ص۳۵۷ ج۱، حضرت شیخ مولانا زکریا صاحب قدس سرہٗ نے اوجز المسالک ص۴۴ ج۳، علامہ بدر الدین عینیؒ نے عمدۃ القاری ص۱۱۸ ج۱۱ میں قریب قریب تین اقوال نقل فرمائے ہیں۔ حضرت امام طحاویؒ نے خلاف عادت اس باب میں اقوال کے قائلین کی طرف کوئی اشارہ بھی نہیں فرمایا۔ مگر ہم دوسری کتابوں سے متعین کر دیتے ہیں۔

قول ۱: حضرت امام ابو حنیفہ، امام احمد بن حنبلؒ، علامہ باجی مالکیؒ وغیرہ کے نزدیک نزول رمضان سے قبل صوم عاشوراء فرض یا واجب تھا۔ اور نزول صوم رمضان کے بعد اس کی فرضیت اور وجوب منسوخ ہو چکا ہے۔ اب صرف مستحب رہ گیا ہے۔

قول ۲ حضرت امام شافعیؒ کا قول راجح یہ ہے کہ صومِ عاشوراء نزولِ صومِ رمضان سے قبل بھی واجب نہیں تھا کہ اسلام میں کبھی بھی یہ روزہ واجب نہیں رہا ہے بلکہ سنت ہی رہا ہے۔ البتہ سنیت اور استحباب میں تاکد ضرور رہا ہے۔ اور نزولِ صومِ رمضان سے وہ تاکد بھی ختم ہوگیا۔ اب بلا تاکد مستحب ہے۔

قول ۳ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے نزدیک بالقصد تنہا عاشوراء کا روزہ رکھنا مکروہ ہے۔

اب ہم مذکورہ اقوال کے لئے دلائل فراہم کرنے سے پہلے ایک اشکال نقل کرکے اس کا جواب دینا مناسب سمجھتے ہیں۔

اشکال یہاں پر ایک اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ مسلم شریف ۳۵۹/۱ میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت میں اس کی صراحت ہے کہ جب حضورؐ مدینۃ المنورہ ہجرت کرکے تشریف لائے تو یہود کو عاشوراء کے دن روزہ رکھتے ہوئے دیکھا تو یہود سے اس کے بارے میں سوال کیا گیا۔ یہود نے جواب دیا کہ اس دن حضرت موسیٰؑ اور بنی اسرائیل کو اللہ تعالیٰ نے فرعون پر غلبہ عطاء فرمایا ہے۔ تو اس دن کی عظمت کے لئے روزہ رکھتے ہیں تو حضورؐ نے فرمایا کہ حضرت موسیٰ کے ہم زیادہ حقدار اور لائق ہیں یہ فرماکر صحابہ کو اس دن روزہ رکھنے کا حکم فرمایا ہے۔ اس حدیث شریف سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے پہلے اس روزہ کا سلسلہ اسلام میں نہیں تھا۔ تو پھر اس حدیث شریف کا کیا جواب ہوگا۔ ان قریشا کانت تصوم عاشوراء فی الجاھلیۃ۔ الحدیث۔ (مسلم شریف ۳۵۸/۱) اس طرح کی بے شمار روایتیں ذخیرۂ حدیث میں موجود ہیں۔ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ عاشوراء کا روزہ قریش مکہ بھی رکھا کرتے تھے۔ اور حضور کفار مکہ میں سنتِ ابراہیمی میں سے جو اچھا عمل باقی رہ گیا تھا اس کو اپنا کر عمل فرمایا کرتے تھے۔ لہٰذا اس سے

معلوم ہوتا ہے کہ ہجرت سے پہلے سے حضورؐ یہ روزہ رکھتے تھے۔ اب دونوں روایات میں تعارض ثابت ہوا۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ حضورؐ ہجرت سے پہلے سے یہ روزہ رکھتے تھے مگر مسلمانوں کو اب تک اس روزہ کے رکھنے کا حکم نہیں فرمایا تھا جب مدینۃ المنورہ ہجرت فرما کر تشریف لائے تو یہود کو بھی اس مبارک دن کے اعزاز میں روزہ رکھتے ہوئے دیکھا، اور یہود نے حضرت موسٰی کی نجات کو عظمت کا سبب بیان کیا تو حضورؐ نے فرمایا کہ موسٰیؑ کے ہم زیادہ حقدار اور لائق ہیں۔ اور مسلمانوں کو بھی اس دن روزہ رکھنے کا حکم فرمایا ہے۔ جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی روایت سے اس کی وضاحت ہو جاتی ہے۔ عن عائشۃ قالت کانت قریش تصوم عاشوراء فی الجاھلیۃ وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصومہ، فلما ھاجر الی المدینۃ صامہ وامر بصیامہ فلما فرض شھر رمضان قال من شاء صامہ ومن شاء ترکہ۔ الحدیث۔ (مسلم شریف ص ۳۵۸ ج ۱)

دلائل

اب حل کتاب کے تحت مذکورہ اقوال کے لئے دلائل فراہم کئے جاتے ہیں۔

قول ۱ کے دلائل

اس قول کے ثبوت کے لئے تین دلیلیں پیش کی جا رہی ہیں۔

دلیل ۱ دلیل ۱ باب کے شروع کی تین روایات ہیں۔ پہلی روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ھند بن اسماء اسلمیؓ کو حضورؐ نے اپنی قوم کا عامل بنا کر روانہ فرمایا اور ساتھ ساتھ یہ بھی فرمایا کہ لوگوں کو عاشوراء کا روزہ رکھنے کو بتلا دینا۔ اور جو لوگ دن کے اوّل حصہ میں کھا پی لیں ان سے کہہ دینا کہ دن کا بقیہ حصہ بغیر کھائے گذار دیں۔ اور دوسری روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبد الرحمٰن بن سلمہ خزاعی اپنے چچا سے نقل فرماتے ہیں

کہ عاشوراء کی صبح کو قبیلہ بنی اسلم کا قافلہ خدمت میں حاضر ہوا۔ تو حضورؐ نے فرمایا کہ تم لوگ روزہ سے ہو۔ تو ان لوگوں نے جواب دیا کہ ہم نے تو صبح کا کھانا بھی کھالیا ہے۔ حضورؐ نے فرمایا کہ دن کا بقیہ حصہ روزہ سے گذار دو، یعنی بقیہ حصہ کچھ کھائے بغیر گذار دینا۔ اور عبدالرحمٰن سلمہ خزاعی قبیلہ اسلم میں سے تھے، شاید یہ اخیافی چچا تھے۔ اور تیسری روایت کا حاصل بھی دوسری کی طرح ہے۔ اب تمام روایتوں میں عاشوراء کے دن روزہ نہ رکھنے والوں کو دن کے بقیہ حصہ میں کھانے پینے سے ممانعت کی گئی ہے۔ اور اس طرح ممانعت فرض یا واجب روزہ کے بارے میں ہوا کرتی ہے۔ سنن و نوافل میں نہیں ہوتی۔ لہٰذا یہ بات مسلّم ہوگی کہ شروع اسلام میں عاشوراء کا روزہ واجب رہا ہے۔

دلیل ۲ ص ۲۲۶ س ۷ وقد روی فی صوم یوم عاشوراء ما زاد علی ما ذکرنا الخ سے تقریباً نو سطروں میں دوسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔

اور یہ ایک قابل اعتراض دلیل ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ نے علاقوں میں لوگوں کو یہ کہلا کر بھیجا کہ جو لوگ کچھ نہ کھائے ہوں وہ نہ کھانے پر قائم رہیں۔ اور جن لوگوں نے کھالیا ہے وہ بقیہ یوم بغیر کھائے گذار دیں۔ اور اس کے مطابق لوگوں نے عمل کیا۔ اور دن میں جب بچے کھانے کو مانگتے تو ان کو روئی کے کھلونے سے بہلاتے تھے۔ تاکہ کھانے کی بات بھول جائیں۔ مگر اس روایت کا پہلا ٹکڑا تو دلیل بن سکتا ہے۔ مگر دوسرا ٹکڑا جس میں بچوں کو کھانے سے روکنے کی بات ہے دلیل نہیں بن سکتا ہے۔ اس لئے کہ بچے مرفوع القلم ہیں بہرحال پہلے ٹکڑے سے وجوب کی بات ثابت ہو جاتی ہے۔

دلیل ۳ ص ۲۲۶ س ۱۶ وقد روی فی نسخ صوم یوم عاشوراء الخ سے تقریباً سولہ سطروں میں تیسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ عاشورہ کا روزہ نزول صوم رمضان سے قبل واجب تھا۔ اور نزول صوم رمضان کے ذریعہ سے اس کا وجوب منسوخ ہو چکا ہے۔ اور

وجوب کے منسوخ ہونے اور استحباب کے باقی رہنے کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے پانچ صحابۂ کرام سے آٹھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت علی بن مسعودؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت عائشہؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۴ حضرت جابر بن سمرةؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۵ قیس بن سعد بن عبادةؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

ان تمام روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ عاشوراء کا روزہ صوم رمضان سے پہلے واجب تھا۔ اور صوم رمضان کے بعد اس کا وجوب ختم ہو چکا ہے۔ مگر استحباب اب بھی باقی ہے۔

قول ۲ کی دلیل ص۳۳۷ س۲ وقد رویت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آثار اُخر الخ سے تقریباً چالیس سطروں میں قول ۲ کے قائلین کی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ نے صحابہ سے یہ فرمایا تھا انتم اولیٰ بموسیٰ منہم فصوموہ الحدیث۔ کہ تم یہود کے مقابلہ میں حضرت موسیٰ کی کامیابی کی خوشی کے زیادہ حقدار ہو۔ لہٰذا اس خوشی میں عاشوراء کا روزہ رکھ لیا کرو۔ اس میں صیغہ امر کے استعمال کی علت بھی ساتھ ساتھ بیان کر دی ہے کہ حضرت موسیٰ کی کامیابی کی خوشی اس کی علت ہے۔ اور یہ علت حکم وجوبی کو ثابت نہیں کر سکتی۔ لہٰذا صیغۂ امر یہاں پر استحباب کے لئے ہوگا۔ اس لئے یہ بات ثابت ہوگی کہ نزول صوم رمضان سے قبل بھی یہ روزہ مسلمانوں پر واجب نہیں تھا۔ اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنف نے آٹھ صحابہ کرام سے پندرہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے چار سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت علیؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۴ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے دوسندوں کے ساتھ جو غیر مرتب ہیں۔
صحابی ۵ بعض ازواج مطہرات سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۶ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے دوسندوں کے ساتھ۔
صحابی ۷ حضرت ابوقتادہؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۸ حضرت معاویہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان میں سے بعض روایات میں فلم یکتب علیکم صیامہ کے الفاظ آئے ہیں جن سے واضح ہوتا ہے کہ یہ روزہ کبھی فرض نہیں رہا ہے۔

جواب ص۳۳۱ س۱۲ فقد یجوز ان یکون اراد بقولہ ولم یکتب علیکم صیامہ الخ سے تقریباً دوسطر میں مذکورہ روایات کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ولم یکتب علیکم صیامہ الخ کے الفاظ دورِ نبوت کے بعد حضرت معاویہؓ نے اپنی تقریر میں استعمال فرمائے ہیں۔ ظاہر ہے کہ دورِ نبوت کے بعد تک اس روزہ کی فرضیت باقی نہیں رہی ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ دورِ نبوت کے کسی بھی حصہ میں یہ روزہ فرض نہیں رہا ہے۔ بلکہ دورِ نبوت میں ہجرت کے ابتدائی دور میں فرض رہا ہے۔ اور جس وقت حضرت معاویہؓ یہ ارشاد فرمارہے تھے اس وقت فرضیت باقی نہیں تھی۔

قول ۳ کی دلیل اس قول کی دلیل یہ ہے کہ جب صومِ عاشوراء منسوخ ہوچکا ہے تو اب اس دن کی کوئی خصوصیت باقی نہیں رہی ہے لہٰذا بالقصد اس دن کا انتظار کرکے اس دن روزہ رکھنا مکروہ ہوگا جبکہ اب اس دن کی کوئی خصوصیت باقی نہیں رہی ہے۔

جواب ص۳۳۱ س۱۴ فقد ثبت نسخ صوم یوم عاشوراء الذی کان فرضاً الخ سے باب کے اخیر تک یہ جواب دیا جارہا ہے کہ اس دن کی فضیلت

اب بھی باقی ہے۔ مگر اس دن کے روزہ کی فرضیت باقی نہیں رہی ہے۔ ہاں البتہ یہود کی موافقت سے بچنے کے لئے تنہا اس دن روزہ نہ رکھا جائے، بلکہ ماقبل یا مابعد میں بھی ایک دن روزہ رکھ لیا جائے۔ لہٰذا اگر ماقبل یا مابعد کا ایک دن ملاکر دوؔ روزے رکھ لئے جائیں۔ تو دو ثواب ملیں گے۔ (۱) عاشوراء کے روزہ کا ثواب (۲) یہود کی مخالفت کا ثواب۔ اور ماقبل یا مابعد کے روزہ کا ثواب اس سے الگ ملیگا۔

حضورؐ نے یہ تمنا ظاہر فرمائی تھی کہ اگر میں آئندہ سال زندہ رہا تو یہود کی مخالفت کے لئے عاشوراء سے ایک دن ماقبل یا بعد بھی ایک روزہ رکھ لوں گا، مگر حضورؐ کی یہ تمنا پوری نہ ہو سکی کہ آئندہ کا محرم الحرام نہیں پایا، دنیا سے رخصت ہو گئے۔

لہٰذا ایک دن ملاکر رکھنے میں زیادہ ثواب حاصل ہوگا، اور اگر نہ ملایا جائے تو بھی مکروہ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی پوری زندگی دوسرے دن کو عاشوراء کے ساتھ ملائے بغیر روزہ رکھنے میں گذر گئی۔ اور اسی کو صاحب بدائع نے اکثر فقہاء احناف کا قول نقل فرمایا ہے۔ (بدائع ۷۹/۲)

اور یوم عاشوراء کے ماقبل یا مابعد میں روزہ کی ترغیب کی روایات کو پانچ صحابہ کرام سے بارہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱؎ حضرت ابن عباسؓ سے پانچ سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲؎ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۳؎ حضرت جویریہؓ سے دوؔ سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۴؎ حضرت ابوہریرہؓ سے چار سندوں کے ساتھ۔

ان میں ایک سند اخیر میں آرہی ہے۔

صحابی ۵؎ حضرت جنادہ بن ابی امیہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان تمام روایات سے اس کا مستحب ہونا ثابت ہوتا ہے۔

اور حضرت جویریہؓ کی روایت میں تنہا جمعہ کے دن روزہ رکھنے کی ممانعت ہے، اس سے عاشوراء پر استدلال تام نہ ہوگا۔ اس لئے کہ جس طرح عاشوراء کو روزہ رکھنا حضورؐ سے ثابت ہے اس طرح تنہا جمعہ کا روزہ رکھنا ثابت نہیں ہے۔ مگر صاحب درمختار نے یہود کی مشابہت کی وجہ سے خلاف اولیٰ اور کراہت تنزیہی لکھا ہے۔ اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

وتنزيهاً كعاشوراء وحده الخ وتحته في الشامية لانه تشبه باليهود الخ۔ (در مختار مع الشامی کراچی ص۳۷۵ ج۲)

لیکن بدائع کی بات زیادہ راجح معلوم ہوتی ہے جس سے قول ۱ کی تائید بھی ہوجاتی ہے ولم يكرهه عامتهم لانه من الايام الفاضلة فيستحب استدراك فضيلتها بالصوم الخ (بدائع ص۷۹ ج۲)

والله سبحانه وتعالى اعلم

شبیر احمد عفا اللہ عنہ ۷ ذلقعدہ ۱۴۱۸ھ

باب صوم يوم السبت

یوم السبت میں روزہ سے متعلق بحث کرنے سے قبل بطور تمہید یہ واضح کردینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہر قوم کے لئے ہفتہ بھر میں ایک دن بڑا اور باعظمت ہوتا ہے۔ مثلاً مسلمانوں کے لئے جمعہ کا دن اور نصاریٰ کے لئے اتوار کا دن اور اہل ہنود کے لئے منگل کا دن، اور یہود کے لئے ہفتہ کا دن بڑا اور باعظمت ہے۔ اب یہاں زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ ہفتہ کے دن روزہ رکھنے کا کیا حکم ہے؟ تو اس بارے میں علامہ بدرالدین عینیؒ نے نخب الافکار قلمی ص۵۱ ج۳ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت مجاہد بن جبیرؒ، طاؤس بن کیسانؒ، ابراہیم نخعیؒ، خالد بن

معدان وغیرہ کے نزدیک ہفتہ کے دن روزہ رکھنا مطلقاً مکروہ تحریمی ہے۔ چاہے تنہا ہفتہ کے دن رکھا جائے یا اس کے ساتھ آگے پیچھے کوئی دن ملا لیا جائے ہر حال میں مکروہ ہے یہی لوگ کتاب کے اندر فذہب قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرات حنفیہؒ، مالکیہؒ، شافعیہؒ، حنابلہؒ، امام اوزاعیؒ، امام سفیان ثوریؒ اور جمہور فقہاء و محدثینؒ کے نزدیک ہفتہ کے دن روزہ رکھنا بلا کراہت جائز اور درست ہے۔ لیکن حنفیہ کو اس میں شامل کرنا صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ اس لئے کہ تمام کتب احناف میں حنفیہ کا مسلک یہ نقل کیا گیا ہے کہ تنہا ہفتہ کے دن روزہ رکھنا مکروہ ہے۔ مگر حضرت علامہ بدرالدین عینیؒ نے نخب الافکار قلمی صفحہ ۳۱ ج ۵ میں اس شبہ کا جواب یوں دیا ہے کہ امام طحاویؒ اعلم بمذہب ابی حنیفہؒ ہیں اس لئے عدم کراہت کا امام طحاوی نے جو قول نقل فرمایا ہے وہ زیادہ راجح ہوگا۔ نیز اس طرح تطبیق بھی دی جا سکتی ہے کہ حنفیہ کے نزدیک مکروہ اس وقت ہے کہ جب تنہا ہفتہ کو روزہ رکھا جائے اور اگر آگے پیچھے ایک دن ملا کر رکھا جائے تو مکروہ نہ ہوگا، جیسا کہ بدائع کی عبارت سے یہی ظاہر ہوتا ہے ویکرہ صوم یوم السبت بانفرادہ لانہ تشبہ بالیہود الخ (بدائع ص ۷۹ ج ۲) اور اس مذہب کے قائلین کی طرف حضرت امام طحاویؒ نے خالفھم فی ذلک لم یروا بصومہ بأسًا الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔ اور حنفیہؒ کا فتویٰ بھی اسی پر ہے کہ تنہا یوم السبت کا روزہ مکروہ ہے۔ اور اگر آگے یا پیچھے ایک دن ملا لیا جائے تو کراہت ختم ہو جاتی ہے۔ کما فی البدائع ویکرہ صوم یوم السبت بانفرادہ لانہ تشبہ بالیہود ص ۷۹ ج ۲۔ ھکذا فی الشامی ص ۳۷۵ ج ۲)

اب ہم دونوں مذاہب کے دلائل کو حل کتاب کے تحت اس طرح پیش کریں گے۔ کہ اولاً فریق اول کی دلیل۔ ثانیاً فریق ثانی کی طرف سے دو دلیلیں

ثالثاً فریق اوّل کی دلیل کا جواب۔ رابعاً ایک اشکال وجواب پیش کرکے باب ختم کریں گے۔

اوّلاً فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت صماء بنت بسرؓ کی روایت ہے۔ حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ ہفتہ کے دن فرض روزہ کے علاوہ باقی کسی قسم کا روزہ مت رکھا کرو۔ اور ہفتہ کے دن تم کو اگر کھانے کے لئے کوئی چیز نہ مل سکے تو درخت کی چھال یا انگور کی لکڑی ہی چاب لیا کرو۔ تاکہ روزہ کی مشابہت بھی باقی نہ رہ جائے۔ اس حدیث شریف سے بات بالکل واضح ہوجاتی ہے کہ ہفتہ کے دن فرض روزہ کے علاوہ باقی کسی قسم کا روزہ جائز نہیں ہے۔ لہٰذا اس دن روزہ رکھنا کم از کم مکروہ تحریمی ہوگا۔ اور اس حدیث شریف میں "لحاء شجرۃ" کے معنی درخت کی چھال کے ہیں۔

ثانیاً فریق ثانی کے دلائل ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جائیں گی۔

دلیل ۱ ص ۳۳۹ س ۱۷ وکان من الحجۃ علیھم فی ذلک انہ قد جاء الحدیث عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ نھی عن صوم یوم الجمعۃ الا ان یصام قبلہ یوم او بعدہ یوم الخ سے تقریباً چھ سطروں میں فریق اوّل کی دلیل کی تردید میں فریق ثانی کی طرف سے یہ دلیل پیش کی جارہی ہے کہ حضرت صماء بنت بسرؓ کی روایت کو مستدل بناکر ہفتہ کے دن کے روزہ کو مطلقاً مکروہ تحریمی اور ناجائز قرار دینا مسلّم نہ ہوگا اسلئے کہ متعدد خبر مشہور سے ہفتہ کے دن میں روزہ کا جواز ثابت ہے۔ اس کے لئے ہم تین نظیریں پیش کرتے ہیں۔

نظیر ۱ حضورؐ نے جمعہ کے دن نفل روزہ رکھنے کے لئے فرمایا کہ ایک یوم قبل یا ایک یوم بعد میں ملا کر جمعہ کے دن روزہ رکھ لیا کرو۔ اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ بعد والا دن یوم السبت ہے۔ اور جمعہ کے ساتھ

یوم السبت کو ملا کر نفل روزہ رکھنا بلا کراہت جائز اور درست ہونے سے ہفتہ کے دن روزہ کا جواز ثابت ہو جائیگا۔ اور حضرت امام طحاویؒ نے ففی ھٰذہ الآثار المرویۃ فی ھٰذا اباحۃ صوم یوم السبت تطوعًا وھی اشھر واظھر فی ایدی العلماء من ھٰذا الحدیث الشاذ الذی قد خالفھا الخ سے اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ یوم الجمعہ کے ساتھ ملا کر یوم السبت میں نفل روزہ کے جواز کی روایت حضرات محدثین کے نزدیک مشہور و معروف ہے۔ اور عدم جواز کی روایت شاذ اور غیر معروف ہے۔ روایتِ مشہورہ کے مقابلہ میں روایتِ شاذہ مسترد ہوا کرتی ہے۔ اس لئے فصلِ اول کی روایت مستدل نہیں بن سکے گی۔ نیز اس روایت کو امام ابوداؤد نے منسوخ کہا ہے اور امام نسائیؒ نے مضطرب کہا ہے۔ اس لئے کہ خالد بن معدانؒ اس حدیث کو نقل کرنے میں کبھی کہتے ہیں عن عبد اللہ بن بسرؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور کبھی عن عبد اللہ بن بسر عن اختہ صماء اور کبھی عن عبد اللہ بن بسرؓ عن عمتہ اور کبھی عن عبد اللہ بن بسر عن خالتہ صماء کہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ جب راوی خود اس روایت کو نقل کرنے میں حیران اور پریشان ہے تو دوسروں کے لئے یہ حدیث کیسے مستدل بن سکتی ہے۔؟

نظیر ۲ حضورؐ نے عاشوراء کے دن روزہ رکھنے کی ترغیب دی ہے۔ اور اس میں یہ نہیں فرمایا کہ ان کان یوم العاشوراء یوم السبت فلا تصوموہ، بلکہ مطلقاً یوم العاشوراء کے روزہ کی ترغیب دی ہے، چاہے وہ دن یوم السبت کیوں نہ ہو۔ حالانکہ عاشوراء کا روزہ فرض نہیں ہے۔ جس کا یوم السبت میں جواز ثابت ہو رہا ہے۔

نظیر ۳ حضورؐ نے ارشاد فرمایا احب الصیام الی اللہ عز وجل صیام داؤدؑ کان یصوم یومًا ویفطر یومًا الحدیث۔ اس سے بھی واضح ہوتا ہے کہ صیام داؤدؑ مطلقاً مستحب ہے۔ کہ چاہے ترتیب میں یوم السبت

پڑجائے۔ اب ان تمام نظائر و شواہد سے ہفتہ کے دن فی الجملہ نفل روزہ کا جواز ثابت ہوجاتا ہے۔ اس لئے مطلقاً ناجائز کہنا درست نہ ہوگا۔ بلکہ کسی نہ کسی درجہ میں جائز ہے۔

دلیل ۲

ص۲۳۳ س۱۴ وقد امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایضا بصیام ایام البیض۔ الحدیث سے تقریباً پانچ سطروں میں دوسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ بارہا صحابہ کو موقع بموقع ایام بیض یعنی ہر ماہ کی تیرہویں، چودھویں، پندرہویں تاریخ کو روزہ رکھنے کی ترغیب فرماتے رہے ہیں۔ اور ظاہر بات ہے کہ ان ایام میں سے کوئی دن کبھی ہفتہ کا دن بھی پڑ سکتا ہے۔ لہٰذا اگر ہفتہ کے دن نفل روزہ کسی بھی طرح سے جائز نہ ہوتا تو حضورؐ ضرور الا ان یکون یوم السبت کا جملہ ارشاد فرمادیتے۔ جب حضورؐ نے یوم السبت کو مستثنیٰ نہیں فرمایا تو اس کے جواز میں بھی کوئی تردد نہ ہونا چاہیئے۔

ثالثاً فریق اول کی دلیل کا جواب

ص۲۳۴ س۹ ولقد انکر الزہری حدیث الصماء فی کراھۃ صوم یوم السبت ولم یعدہ الخ سے تقریباً پانچ سطروں میں فریق اول کی دلیل کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ صماء بنت بسر کی روایت کا مدار خالد بن معدان حمصی اور ثور بن یزید کلابی شامی حمصی پر ہے۔ اور حافظ ابن حجر عسقلانی نے ثور بن یزید حمصی کو ثقہ کہنے کے ساتھ ساتھ فرمایا کہ فرقہ قدریہ میں سے تھے (تقریب ص۶۳) اور خالد بن معدان حمصی کو ثقہ کہا ہے۔ مگر فرمایا کہ بہت زیادہ ارسال کیا کرتے تھے۔ (تقریب ص۱۱) امام ابن شہاب زہریؒ نے دونوں کو ضعیف قرار دیکر فرمایا کہ یہ حدیث ہی نہیں ہے، اور امام مالکؒ نے اس حدیث کو جھوٹ پر محمول فرمایا ہے۔ (نخب الافکار قلمی ص۲۱۵ ج۷) امام ابن شہاب زہریؒ نے اس کو حدیث شمار نہ کرتے ہوئے فرمایا کہ یوم السبت

میں روزہ رکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ نیز اگر بالفرض صماء بنت بُسرؓ کی روایت کو صحیح تسلیم کرلیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو شخص یہود کی طرح اس دن کی تعظیم میں روزہ رکھتا ہے اس کے حق میں ممنوع اور مکروہ ہوگا۔ اور جس کو یہود کی طرح اس دن کی تعظیم مقصود نہ ہو، اور نہ ہی ان کی مشابہت مقصود ہو تو اس کے لئے بلا کراہت جائز اور درست ہوجائیگا۔

رابعًا۔ اشکال صفحہ ۱۴۱ س ۲۲ فان قال قائل فقد رخص فی صیام ایام بعینہ مقصودۃً بالصوم الخ سے کم وبیش ایک سطر کی عبارت میں اشکال پیش کیا جارہا ہے۔ اشکال کا حاصل یہ ہے کہ کسی خاص یوم کو متعین کرکے انتظار کے ساتھ اس دن روزہ رکھنے سے حضورؐ نے ممانعت فرمائی ہے۔ تو پھر ایامِ بیض کو متعین کرکے ان ایام میں روزہ رکھنا کیسے جائز ہوسکتا ہے۔؟

جواب صفحہ ۱۴۱ س ۲ قیل لہ انہ قد قیل ان ایام البیض انما امر بصومها الخ سے باب کے اخیر تک مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب بھی چاند گرہن ہوتا ہے تو ایامِ بیض میں ہی ہوتا ہے۔ دوسرے ایام میں نہیں ہوتا۔ اور چاند گرہن کے موقع پر حضورؐ نے اپنی امت کو نماز پڑھنے اور غلام آزاد کرنے وغیرہ نیک اعمال کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ سے تقرب حاصل کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ اور چونکہ روزہ دن میں رکھا جاتا ہے اور چاند گرہن رات میں ہوتا ہے۔ اور نماز اور عتقِ رقبہ وغیرہ بوقت گرہن ممکن ہیں مگر روزہ ممکن نہیں ہے، اور گرہن کے بارے میں پہلے سے ہر کسی کو معلوم نہیں ہوتا ہے اس لئے مطلقًا ایامِ بیض میں روزہ جیسے اہم ترین نیک عمل کی ترغیب دی ہے۔ اب مذکورہ روایت سے ایک اصولی نکل آیا کہ کسی ایسے متعین یوم میں روزہ رکھنے کی دو حیثیتیں ہوسکتی ہیں جس میں روزہ کا حکم نصوص سے ثابت نہیں ہے۔

(۱) اس یوم کی ذاتی عظمت کی وجہ سے روزہ رکھا جائے جیسے یوم السَّبت، یوم الاحد، یوم الجمعہ کا روزہ۔
(۲) اس یوم کی ذاتی عظمت کا کوئی لحاظ نہیں، بلکہ کسی خارجی علّت کی وجہ سے رکھا جائے جیسے ایام بیض کا روزہ علّتِ کسوف کی وجہ سے۔
اور یوم العاشوراء کا روزہ علّتِ قیامت کی وجہ سے رکھا جاتا ہے. تو حیثیت ۱ کی وجہ سے کسی متعین دن میں روزہ ممنوع ہے، اور حیثیت ۲ کے لحاظ سے روزہ رکھنا ممنوع نہیں ہے۔ نیز حیثیت ۱ میں ایک یوم آگے یا پیچھے اگر ملالیا جائے تو ممانعت کی علّت ختم ہوکر جائز ہوجاتا ہے. لہٰذا اشکال درست نہ ہوگا۔

بابُ الصَّوم بعد النِّصف من شعبان الیٰ رمضان

اس باب کے تحت ایک مختصر سا مسئلہ زیر بحث ہے۔ مگر امام طحاویؒ نے بحث کو بہت طویل کر دیا ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ مدعیٰ کو ثابت کرنے کے لئے جتنی حدیثیں دستیاب ہوئیں ان سب کو جمع کر دیا ہے۔
مسئلہ زیر بحث یہ ہے کہ نصف شعبان کے بعد نفل روزہ رکھنا کیسا ہے۔ تو اس بارے میں علامہ بدر الدین عینیؒ نے نخب الافکار قلمی ص ۳۱۹/ج ۵ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام حسن بصریؒ، محمد بن سیرینؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، عبد الرحمٰن بن یعقوب المدنی اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک نصف شعبان کے بعد نفل روزہ رکھنا ہر حال میں مکروہ ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذهب قومٌ الى كراهة الصَّوم بعد النِّصف من شعبان الى رمضان الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ،

امام احمد بن حنبلؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک نصف شعبان کے بعد نفل روزہ رکھنا مکروہ نہیں ہے۔ بلکہ بلا کراہت جائز اور درست ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے۔ جس میں حضورؐ کا یہ ارشاد موجود ہے کہ نصف شعبان کے بعد رمضان تک کوئی روزہ مشروع نہیں ہے۔ لہٰذا نصف شعبان کے بعد رمضان المبارک تک کسی قسم کا کوئی بھی نفل روزہ مشروع نہ ہوگا۔

فریق ثانی کے دلائل فریق ثانی کی طرف سے چار دلیلیں پیش کی جارہی ہیں۔ مگر دلیل ۱ کے بعد فریق اول کی طرف سے ایک اشکال اور اس کا جواب پیش کیا جائیگا۔ اس کے بعد پھر مسلسل تین دلیلیں پیش کرکے باب ختم کیا جائیگا۔ اور ہم ہر ایک دلیل کو مختصر کرتے کی کوشش کریں گے۔

دلیل ۱ ص۳۳۴ س۱۴ واحتجوا فی ذلک بما حدثنا احمد بن عبد الرحمٰن الخ سے تقریباً انیس۱۹ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جارہی ہے۔ کہ حضورؐ بڑے اہتمام کے ساتھ شعبان کا روزہ رکھا کرتے تھے۔ حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی روایات کو چار صحابۂ کرام سے نو۹ سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔ ان کی روایت میں ہے کہ حضورؐ شعبان کو رمضان کے ساتھ ملا کر روزہ رکھا کرتے تھے۔

صحابی ۲ حضرت ام سلمہؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔ ان کی روایت میں ہے کہ حضورؐ پے درپے دو۲ ماہ صرف شعبان ورمضان میں روزہ رکھتے تھے۔ باقی کسی اور مہینوں میں کبھی پے درپے دو۲ ماہ روزہ نہیں رکھتے تھے۔

صحابی ۳ حضرت اسامہ بن زیدؓ کی روایت دو۲ سندوں کے ساتھ۔ ان کی

روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ ہر ماہ کے ہر ہفتہ کے پیر اور جمعرات کا روزہ رکھا کرتے تھے، اور فرمایا کرتے تھے کہ پیر و جمعرات کو انسان کے اعمال اللہ تعالیٰ کے دربار میں پیش ہوتے ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ میرے اعمال میرے روزے کی حالت میں پیش ہوجایا کریں۔

صحابی نمبر ۴ حضرت عائشہؓ کی روایت پانچ سندوں کے ساتھ۔ انکی روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ شعبان میں ہمیشہ روزہ رکھتے تھے، البتہ کبھی پورا شعبان رکھتے تھے اور کبھی شعبان کا کچھ حصہ روزہ رکھتے تھے اور کچھ حصہ افطار فرمایا کرتے تھے۔

اب ان تمام روایات کا حاصل یہ نکلے گا کہ ماہ شعبان کے کسی بھی حصہ میں نفل روزہ رکھا جا سکتا ہے۔ اس میں کسی قسم کی کوئی کراہت لازم نہیں آسکتی۔

اشکال ص ۲۴۱ س ۱۴ وکان من حجۃ الاولین علیہم ان الذی روی فی ھذہ الاخبار سے تقریباً تین سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ فصلِ اوّل کی روایت میں قولِ رسول ہے اور فصلِ ثانی کی روایات میں فعلِ رسول ہے۔ اور دونوں قسم کی روایات کے درمیان تطبیق دیکر صحیح قرار دینے کی صورت یہی ہوسکتی ہے کہ فصلِ ثانی کی روایات میں جواز کا حکم حضورؐ کے ساتھ خاص ہے۔ اور فصل اوّل کی روایت میں عدمِ جواز کا قولی حکم امتی کے حق میں ہے۔ لہٰذا زمانۂ نبوت کے بعد عدمِ جواز کا حکم باقی رہیگا۔

جواب ص ۲۴۱ س ۱۷ فکان من الحجۃ علیہم فی ذلک الخ سے تقریباً دس سطروں میں جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت اسامہ ابن زید کی روایت ماقبل میں گذر چکی ہے۔ جس میں اس کی صراحت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ ماہِ شعبان کی فضیلت سے لوگ غافل ہیں۔ اس میں لوگوں کے اعمال اللہ تعالیٰ کے دربار میں پیش ہوتے ہیں اور میں اس ماہ میں روزہ رکھتا ہوں تاکہ روزہ کی حالت میں میرے اعمال پیش ہوجائیں۔ اس سے واضح

ہوتا ہے کہ ماہِ شعبان میں افطار سے روزہ افضل ہے۔ نیز حضورؐ نے فرمایا کہ رمضان کے علاوہ دیگر شہور میں سے شعبان کا روزہ زیادہ افضل ہے۔ لہٰذا یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ شعبان کا روزہ حضورؐ کی ذات کے ساتھ خاص ہے۔ اس لئے کہ حضورؐ نے شعبان کے روزہ کی فضیلت بیان فرماکر امتی کو اسکے روزے کی ترغیب دی ہے۔ اس لئے فضیلت و جواز کا حکم دورِ نبوت کے بعد بھی باقی رہے گا۔ اور اس مضمون کی روایات کو مصنفؒ نے دو صحابہؓ کرام سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت انسؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت عمران بن حصینؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

اور عمران بن حصین کی روایت میں "سَرَرِ شعبان" کا لفظ آیا ہے۔ "سرر" کہا جاتا ہے قمری ماہ کی آخری رات کو۔ یہاں پر شعبان کی آخیر کی تاریخیں مراد ہیں۔

فریق ثانی کی دلیل ۲

ص ۲۲ س ۲ وقد روی عنہ فی ذلک ایضاً ما حدثنا ابوبکرۃ الخ سے تقریباً ساڑھے چودہ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جارہی ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ رمضان سے قبل متصلاً ایک دو روزہ نہ رکھا کرو۔ ہاں البتہ جس شخص کا مخصوص روزہ رکھنے کا معمول جاری ہے وہ روزہ رکھ لیا کرے۔ مثلاً کوئی شخص پیر اور جمعرات کو روزہ رکھتا ہے تو وہ شعبان کی بالکل آخری تاریخوں میں بھی پیر و جمعرات کا روزہ رکھ لیا کرے۔ اس حدیث شریف سے دو باتیں معلوم ہوئیں۔

(۱) نصف شعبان کے بعد نفل روزہ ممنوع نہیں ہے۔ بلکہ عام زمانہ کی طرح اس میں روزہ جائز اور مشروع ہے۔

(۲) نصف شعبان کے بعد شعبان کی بالکل آخری تاریخوں میں بھی نفل روزہ جائز ہے۔ اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنف نے حضرت ابوہریرہؓ سے ساتھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

فصلِ اول اور ثانی کی روایات میں تطبیق یوں دی جا سکتی ہے کہ فصلِ اول کی روایت امت کیساتھ شفقت پر محمول ہے۔ کہ شعبان کے روزہ کی کمزوری کی وجہ سے رمضان کے روزہ میں دشواری ہو سکتی ہے۔ اس لئے حضورؐ نے نصف شعبان کے بعد روزہ رکھنے سے بطور شفقت منع فرمایا ہے۔ نہ کہ ممنوع اور مکروہ ہونے کی وجہ سے۔

دلیل ۳ ص۱۱۱ س۱۲ وقد روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیما امر بہ عبداللہ بن عمرو ما یدل علی ذلک ایضاً الخ

سے تقریباً بیالیس سطروں میں باب کے اخیر تک تیسری دلیل پیش کیجارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کو صیامِ داؤد علیہ السلام رکھنے کی ترغیب دی ہے۔ اور اس ترغیب میں شعبان اور غیر شعبان ہر قسم کے مہینے شامل ہیں۔ اس میں نصف شعبان کے بعد کو مستثنیٰ نہیں فرمایا۔ لہٰذا نصف شعبان کے بعد نفل روزہ ممنوع نہ ہوگا۔ بلکہ صرف ان لوگوں کے لئے نہ رکھنا بہتر ہے جن کو روزہ سے زیادہ کمزوری آجاتی ہے۔ اور صیام داؤد کی روایات کو حضرت مصنف نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے سولہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ ان تمام روایات سے نصف شعبان کے بعد نفل روزہ کا جواز ثابت ہو جاتا ہے۔ یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا مسلک ہے۔ اور اسی پر حنفیہؒ کا فتویٰ ہے۔

بابُ القُبلۃ للصّائم

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ حالت صوم میں بیوی کے ساتھ بوس و کنار کرنا اور اسی طرح معانقہ کرنا اور ساتھ لیٹنا وغیرہ کیسا ہے۔ تو غور کرنے سے اس کے تین درجات ہمارے سامنے آتے ہیں۔

درجہ ۱ اگر بوس وکنار وغیرہ سے مذی کا خروج ہوجاتا ہے تو روزہ کے بارے میں کیا حکم ہے۔ اس کے متعلق علامہ بدرالدین عینیؒ نے عمدۃ القاری ص۹ ج۱۱ اور حضرت مولانا زکریا صاحب قدس سرہٗ نے اوجز المسالک ص۲۲ ج۳ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ وغیرہ کے نزدیک ایسی صورت میں روزہ فاسد ہوجائے گا۔ قضاء لازم ہوگی۔ البتہ کفارہ لازم نہ ہوگا۔ نیز امام عامر شعبی، ابراہیم نخعی وغیرہ بھی اسی کے قائل ہیں۔ کمافی النخب ص۳۳۶ ج۵)

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ حسن بصریؒ، عامر شعبیؒ، امام اوزاعی وغیرہ کے نزدیک ایسی صورت میں روزہ فاسد تو نہ ہوگا لیکن مکروہ ہوجائے گا۔

درجہ ۲ اگر بوس وکنار وغیرہ کی وجہ سے انزال ہوجاتا ہے تو ایسی صورت میں بالاتفاق روزہ فاسد ہوجائے گا۔ قضاء کرنا لازم ہوگا البتہ کفارہ لازم نہ ہوگا۔ کمافی العمدۃ ج۱۱ ص۹ والاوجز ص۲۲ ج۳)

درجہ ۳ اگر انزال نہ ہو اور نہ ہی مذی کا خروج ہو تو ایسی صورت میں بیوی سے بوس وکنار اور معانقہ وغیرہ کرنا کیسا ہے۔ اسی مسئلہ کی وضاحت کے لئے مصنفؒ نے یہ باب باندھا ہے۔ اور اس بارے میں عمدۃ القاری ص۹ ج۱۱، معارف السنن ص۲ ج۲، نیل الاوطار ص۹۵ ج۴، اوجز المسالک ص۲۲ ج۳، نخب الافکار ص۳۳۶ ج۵ و ص۳۳۹ ج۵، نووی ص۳۵۲ ج۱، میں قدرے فرق کے ساتھ چار مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام ابراہیم نخعیؒ، عامر شعبیؒ، عبداللہ بن شبرمہؒ، قاضی شریحؒ، ابوقلابہؒ، محمد بن الحنفیہؒ، مسروق بن الاجدع وغیرہ کے نزدیک محض بوس وکنار وغیرہ کی وجہ سے میاں بیوی دونوں کا روزہ فاسد

ہوجاتا ہے۔ اور دونوں پر قضا کرنا لازم ہوجاتا ہے۔ البتہ کفارہ لازم نہ ہوگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذہب قوم الی ھذا الیس للرجل ان یقبل فی صومہ الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام مالکؒ کے قول مشہور کے مطابق ایسی صورت میں مطلقاً روزہ مکروہ ہوجاتا ہے۔ کمافی النووی ج۱ ص۳۵۲ ومعارف السنن ج۵ ص۴۲۔

مذہب ۳ حضرت امام ابوحنیفہؒ، ابویوسفؒ، محمد بن حسن شیبانیؒ، امام شافعیؒ سفیان ثوریؒ، حسن بصریؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، امام اوزاعیؒ، داؤد بن علیؒ وغیرہ کے نزدیک بوس وکنار کی وجہ سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ اور اگر اپنے نفس پر قابو یافتہ ہے تو مکروہ بھی نہیں ہے۔ البتہ اگر نفس پر قابو یافتہ نہیں ہے اور مفضی الی الجماع کا خطرہ ہے تو مکروہ ہے۔

لہٰذا حاصل یہ نکلے گا کہ بوڑھے آدمی کے لئے بلا کراہت جائز ہوگا۔ اور وہ نوجوان جو بے قابو ہوتا ہے اس کے لئے مکروہ ہوگا۔ نیز تقبیل فاحش یعنی بیوی کے شفتین کو چوسنا مطلقاً مکروہ ہے۔ کمافی العمدہ ج۱۱ ص۹ والشامی کراچی ج۲ ص۴۱۲۔ اور یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۴ حضرت امام احمد بن حنبلؒ، اسحٰق بن راہویہؒ، داؤد ظاہری وغیرہ کے نزدیک بوس وکنار وغیرہ مطلقاً جائز ہے۔ چاہے نفس پر قابو یافتہ ہو یا نہ ہو، ہر حال میں جائز ہے۔ کمافی العمدۃ ج۱۱ ص۹ والمعارف ج۵ ص۴۲)

نوٹ:۔ اب ہم طحاوی کی عبارات کے ذریعہ سے اس طرح دلائل قائم کریں گے کہ مذہب ۱ اور مذہب ۲ کو فریق اول قرار دیں گے۔ اسلئے کہ مذہب ۱ کے قائلین فساد صوم کے قائل ہیں اور مذہب ۲ کے قائلین مطلقاً کراہت تحریمی کے قائل ہیں۔ لہٰذا عدم جواز میں دونوں شریک ہیں

اور مذہب ۲ اور مذہب ۳ کے قائلین فی الجملہ جواز کے قائل ہیں۔ اسلئے ان دونوں کو فریق ثانی قرار دیں گے۔

فریق اوّل کے دلائل

فریق اوّل کی طرف سے پانچ دلیلیں قائم کریں گے۔

دلیل ۱ ان کی دلیل ۱ باب کے شروع میں حضرت میمونہ بنت سعدؓ کی روایت ہے۔ جو ابو زید الضنی کے طریق سے مروی ہے۔ اور طحاوی کے مختلف نسخوں میں ابو زید الضبی کا لفظ ہے جو کہ صحیح نہیں ہے۔ بلکہ ابو زید الضنی صحیح ہے۔ علامہ بدرالدین عینی نے نخب الافکار ص۲۳۶ ج۵ میں بہت وضاحت کے ساتھ اس پر بحث کی ہے۔ روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ بحالتِ صوم اگر شوہر اپنی بیوی سے بوس وکنار کرتا ہے تو میاں بیوی دونوں کا روزہ فاسد ہو جائے گا۔

دلیل ۲ ص۴۴۳ س۱۸ واحتجوا فی ذلک ایضا الخ سے تقریبًا تین سطروں میں دوسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے خواب میں حضورؐ کو دیکھا۔ مگر حضورؐ نے اپنی نگاہ حضرت عمرؓ کی طرف نہیں اٹھائی حضرت عمرؓ نے اس کی وجہ معلوم فرمائی، حضورؐ نے فرمایا: تم نے حالت صوم میں اپنی بیوی سے بوس وکنار کیا ہے۔ اس پر حضرت عمرؓ نے کہا کہ آئندہ کبھی بھی ایسا نہیں کروں گا۔ اور احتیاط ہی پر قائم رہوں گا۔ تو اس پر حضورؐ نے فرمایا کہ ٹھیک ہے۔ اس حدیث شریف سے بھی فریق اوّل کا مدعیٰ واضح ہوتا ہے۔ حضرت مصنف نے حضرت عمرؓ کے اس خواب کو عمر بن حمزہ کے طریق سے ایک سند کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل ۳ ص۴۴۳ س۲۱ واحتجوا فی ذلک ایضا بما روی عن عبد اللہ بن مسعودؓ الخ سے تقریبًا تین سطروں میں تیسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے بحالتِ صوم بیوی سے

بوس وکنار ہونے سے متعلق سوال کیا گیا، انہوں نے جواب دیا کہ اس سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے۔ ایک روزہ کی قضا کرنا لازم ہے۔ اس مضمون کی روایت کو حضرت امام طحاویؒ نے حضرت معاذ نامی راوی سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل نمبر ۴ ص۳۴۴ س۶ واحتجوا فی ذلک ایضا بما روی عن عمرؓ من قولہ الخ سے تقریباً ڈھائی سطروں میں چوتھی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے بحالت صوم بیوی سے بوس وکنار کرنے سے ممانعت فرمائی، اور فرمایا کہ بحالت صوم میں بیوی کو بوسہ دینے کے مقابلہ میں مجھے آگ کے انگارہ کو چبانا زیادہ پسند ہے۔ اس سے بھی عدم جواز کا پہلو واضح ہوتا ہے۔ اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے امام سعید بن المسیبؒ کے طریق سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل نمبر ۵ ص۳۴۴ س۷ واحتجوا فی ذلک ایضا بما روی عن سعید بن المسیب الخ سے تقریباً ڈیڑھ سطر میں یہ دلیل پیش کی جارہی ہے کہ امام سعید بن المسیبؒ کا فتویٰ صاف لفظوں میں یہی ہے کہ بوس وکنار سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے۔

فریق اوّل کی مذکورہ پانچوں دلائل کے جوابات

دلیل نمبر ۱ کا جواب ص۳۴۴ س۱۰ وکان من حجتھم فیما احتج بہ علیھم اھل المقالۃ الاولی الخ سے تقریباً دس سطروں میں حضرت میمونہ بنت سعدؓ کی روایت کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک دفعہ نشاط میں آکر بحالت صوم بیوی کو بوسہ دیدیا اس کے بعد بڑا پریشان ہوا، حضورؐ سے آکر کہا کہ آج مجھ سے بہت بڑا گناہ صادر ہوگیا اس پر حضورؐ نے فرمایا کہ اگر حالت صوم میں پانی

سے مضمضہ کیا جائے تو روزہ میں کوئی فرق آئیگا؟ میں نے کہا کہ جی نہیں۔ حضورؐ نے فرمایا کہ بوس وکنار ہونا ایسا ہی ہے۔ اور اس میں ھششتُ بمعنی نشطتُ ہے۔ یعنی نشاط میں آجانا۔ اور فَفِیْمَ یعنی تو پھر کس چیز میں گناہِ عظیم ہوا ہے۔

اب غور کرنا ہے کہ حضرت عمرؓ کی یہ روایت صحیح سند سے مروی ہے۔ اس کا مدار الاسناد بکیر بن عبداللہ بن الاشج ہے۔ اور بکیر ثقہ راوی ہے۔ اور میمونہ بنت سعدؓ کی روایت کا مدار الاسناد ابوزید الضبی ہے۔ اور ابوزید الضبی ایسا مجہول راوی ہے کہ حفاظِ حدیث میں سے کسی کو آج تک ابوزید الضبی کے نام کا پتہ حاصل نہیں ہو سکا۔ اس لئے ثقہ راوی کی روایت کے مقابلہ میں ایک مجہول اور گمنام راوی کی روایت کسی طرح حجت قرار نہیں دی جاسکتی۔ لہذا میمونہ بنت سعدؓ کی روایت مردود اور مسترد ہوگی۔

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ میمونہ بنت سعدؓ کی روایت کسی خاص موقع کی ہو۔ مثلاً جس وقت حضورؐ سے قبلہ سے متعلق سوال کیا جارہا تھا اُس وقت ایسے دو روزہ دار وہاں پر موجود تھے جو نوجوان تھے، اور وہ لوگ محض قبلہ پر صبر نہیں کرسکتے، بلکہ ان کے لئے قبلہ کا مفضی الی الجماع ہونا یقینی ہے۔ اس لئے اس وقت حضورؐ نے "افطرا" کا لفظ استعمال فرماکر قبلہ سے منع فرمایا ہے۔ اس لئے اس سے عمومی حکم کا استخراج نہیں کیا جاسکتا۔

دلیل ۱۲ کا جواب ص۲۲۲ س۱۹ واما حدیث عمر بن حمزۃ فلیس ایضاً فی اسنادہ کحدیث بکیر الخ سے تقریباً چھ سطروں میں عمر بن حمزہؓ کی روایت کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ عمر بن حمزہ کی روایت دو وجہوں سے متروک اور مسترد ہوسکتی ہے۔

(۱) عمر بن حمزہ ضعیف اور متکلم فیہ راوی ہے۔ اور اس کے مقابلہ میں بکیر بن عبداللہ ثقہ اور معتبر راوی ہے۔ اور عمر بن حمزہ کی روایت سے عدمِ جواز ثابت ہورہا ہے۔ اور بکیر بن عبداللہ کی روایت سے جواز ثابت ہو رہا ہے۔

لہٰذا ثقہ راوی کی روایت کو ترجیح دیکر ضعیف راوی کی روایت کو مسترد کر دیا جائیگا
(۲) عمر بن حمزہ کی روایت خواب سے متعلق ہے۔ اور بکیر بن عبداللہ کی روایت حالتِ بیداری سے متعلق ہے۔ لہٰذا حالت بیداری کی روایت کو حجت قرار دیکر حالتِ منام کی روایت کو مسترد کر دیا جائے گا۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ عمر بن حمزہ کی روایت نوجوانوں کے حق میں ہو۔ اور بکیر بن عبداللہ کی روایت ان لوگوں کے حق میں ہو جو اپنے اوپر قابو یافتہ ہوں۔ جیسا کہ ابن عمرؓ کے فتویٰ سے بھی یہی واضح ہوتا ہے۔

دلیل ۲ کا جواب

ص ۲۴۴ س ۲۵ واما ما قد احتجوا به من قول ابن مسعودؓ فانه قد روی عنه ایضًا خلاف ذلك الخ ۔

تقریبًا دو سطر میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کا جواب دیا جا رہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ خود حضرت ابن مسعودؓ کا عمل یہ رہا ہے کہ وہ حالتِ صوم میں اپنی بیوی کے ساتھ بوس وکنار ہوا کرتے تھے۔ اور اصولِ حدیث کا یہ قاعدہ ہے کہ جب راوی کا عمل اپنی روایت کے خلاف ہو تو روایت سے اعتماد اٹھ جاتا ہے۔ اور روایت کو منسوخ قرار دیا جاتا ہے۔ لہٰذا یہ روایت منسوخ ہو چکی ہے۔

دلیل ۳ و ۵ کا جواب

دلیل ۳ میں جو روایت ہے وہ حضرت امام سعید بن المسیبؒ سے مروی ہے۔ اور دلیل ۵ خود حضرت امام سعید بن المسیبؒ کا فتویٰ ہے۔ اب دونوں کا جواب اس طرح سے ہوگا کہ حضرت عمرؓ کا قول جو عدم جواز سے متعلق ہے وہ حضرت عمرؓ کی اس روایت سے مسترد ہو جاتا ہے جو بکیر بن عبداللہ سے مروی ہے۔ اور امام سعید بن المسیبؒ کا فتویٰ بھی حضورؐ کے مضمضہ کے ساتھ تشبیہ دینے کی روایت کے معارض ہونے کی وجہ سے مسترد ہو جائیگا۔ اور یہ تشبیہ کی روایت بکیر بن عبداللہ سے مروی ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے چار دلیلیں پیش کی جائیں گی۔ اور پہلی دلیل کے بعد ایک اشکال وجواب بھی پیش کیا جائے گا۔

دلیل ۱ ص۳۴۴ وقد جاءت الآثار عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متواترۃ بانہ یقبل وھو صائم الخ سے تقریباً چھیالیس سطروں میں فریق ثانی کی طرف سے پہلی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ اور دلیل کے تحت حضرت مصنف نے دو قسم کی روایات نقل فرمائی ہیں۔

(۱) وہ روایات جن میں خود حضورؐ کا ازواجِ مطہرات کے ساتھ بحالتِ صوم بوس وکنار ہونا ثابت ہے۔ حضرت مصنف نے حضورؐ کے اس عمل کو چار صحابۂ کرامؓ سے بائیس سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت ام سلمہؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت حفصہؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۴ حضرت عائشہؓ سے پندرہ سندوں کے ساتھ۔

(۲) وہ روایات جن میں حضورؐ کا ازواجِ مطہرات کے ساتھ جماع کے علاوہ بقیہ اسبابِ مباشرت کا اختیار کرنا ثابت ہے۔ نیز ان روایات میں اس کا بھی ذکر ہے کہ حضورؐ اپنے نفس پر قابو یافتہ تھے۔ اور یہ صلاحیت عام لوگوں میں نہیں ہوسکتی۔ لہٰذا جو لوگ اپنے نفس پر قابو یافتہ ہیں، اور مفضی الی الجماع کا کوئی خطرہ نہیں ہے۔ تو ایسے لوگوں کے لئے بلاکراہت جائز ہو جائے گا۔ اور جو لوگ اپنے نفس پر قابو یافتہ نہیں ہیں ان کے حق میں مکروہ ہوگا۔ اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنف نے حضرت عائشہؓ سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

اب غور کر کے دیکھا جائے تو ان بے شمار اور متواتر روایات کے ذریعہ

قبلہ کا جواز اور حلت ثابت ہوتی ہے۔ لہٰذا یہی حکم راجح اور قابلِ عمل ہوگا۔

اشکال ط ۳۲۶ س ۱۹ فان قال قائل کان ذلک الخ سے تقریباً ڈیڑھ سطر میں یہ اشکال پیش کیا جا رہا ہے۔ کہ فریق ثانی کی طرف سے پیش کردہ دلیل میں متواتر سندوں کے ساتھ حضورؐ کا جو عمل پیش کیا گیا ہے وہ آپ کی ذات کے ساتھ خاص ہے۔ اور حضرت عائشہؓ کا قول ایکم املک لاربہٖ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی بات ثابت ہوتی ہے اور "ارب" کے معنی جنسی خواہش کے ہیں۔

جواب ص ۳۲۶ س ۲۰ قیل لہ ان قول عائشۃ ھذا انما ھو علی انھا لا تأمن علیھم ولا یأمنون الخ سے تقریباً آٹھ سطروں میں جواب دیا جا رہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ کے عمل قبلہ کو آپ کی ذات اقدس کے ساتھ خاص کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور عدمِ صحت کی تین وجہیں ہم پیش کرتے ہیں۔ (۱) حضرت عائشہؓ کا یہ کہنا کہ حضور کی طرح اپنے نفس پر قابو یافتہ تم میں سے کون ہو سکتا ہے؟ اس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت عائشہ خود لوگوں پر مطمئن نہیں ہیں، اور نہ ہی لوگ خود اتنا اپنے نفس پر مطمئن ہیں جتنا حضورؐ خود اپنے اوپر مطمئن تھے۔ اس لئے کہ من جانب اللہ آپ محفوظ تھے۔

(۲) حضرت عائشہؓ نے خود فرمایا کہ بوڑھے آدمی کے لئے کوئی حرج نہیں۔ اس لئے کہ بوڑھے لوگ اپنے نفس پر مطمئن ہوتے ہیں۔ تو پھر حضرت عائشہؓ کے قول سے حضورؐ کی ذات کے لئے خاص ہونے کی بات کہاں سے ثابت ہو رہی ہے۔

(۳) ایک مرتبہ رمضانُ المبارک میں حضرت عمرؓ نے مسئلہ قبلہ پر مشورہ کے لئے صحابۂ کرام کو جمع فرمایا۔ اس موقع پر حضرت عائشہؓ سے معلوم کرنے پر فرمایا کہ حضورؐ خود ایسا کیا کرتے تھے۔ اور یہ بات حضرت عائشہؓ نے عام مسلمانوں

کے لئے مسئلہ پوچھنے کے موقع پر فرمائی ہے۔ اس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ اشکال میں پیش کردہ حضرت عائشہؓ کے قول میں حضورؐ کی خصوصیت بیان کرنا ہرگز مقصود نہیں ہے۔ لہٰذا حضرت عائشہؓ کے کلام سے ذاتِ اقدس کی خصوصیت ثابت کرنا کسی طرح صحیح نہیں ہوسکتا۔ ہاں البتہ حضرت عائشہؓ کے کلام سے یہ بات ثابت ہوسکتی ہے کہ جو شخص اپنے اوپر قابو یافتہ ہے اس کے لئے بلاکراہت جائز ہے۔ اور جو قابو یافتہ نہیں ہے اس کے لئے ممنوع اور مکروہ ہے۔ اور یہی فریق ثانی کا مدعیٰ بھی ہے۔

فریق ثانی کی دلیل ۲ نظر طحاوی

ص۳۴۶ س۱۸ وهو ایضا فی النظر كذلك لانا قد رأينا الجماع والطعام والشراب الخ سے تقریباً تین سطروں میں نظر کے تحت عقلی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حالت صوم میں اکل وشرب اور جماع وغیرہ یہ سب جس طرح حضورؐ پر حرام ہیں اسی طرح تمام امت پر بھی حرام ہیں۔ اور جب بحالتِ صوم اپنی بیوی سے بوس وکنار ہونا حضورؐ کے لئے بلاکراہت جائز اور مباح ہے تو تمام امت کے لئے بھی جائز اور مباح ہونا چاہیئے۔ لہٰذا جس طرح جماع وغیرہ میں حکم یکساں ہے تو اسی طرح مسئلہ قبلہ میں بھی حکم یکساں ہی ہوگا۔

دلیل ۳

ص۳۴۶ س۲۱ وقد روی عن النبی صلى الله عليه وسلم ايضا ما يدل على استواء حكمه وحكم أمته فی ذلك الخ سے تقریباً ساڑھے سات سطروں میں تیسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عطاء بن یسار فرماتے ہیں کہ ایک شخص بحالتِ صوم اپنی بیوی سے بوس وکنار ہوا اور وہ شخص بعد میں بڑا پریشان ہوا اور اپنی بیوی کو مسئلہ معلوم کرنے کے لئے بھیجا۔ اور بیوی نے حضرت ام سلمہؓ سے معلوم کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ حضورؐ اپنی بیویوں کو بحالتِ صوم بوسہ دیا کرتے ہیں۔

بیوی نے آکر بتلایا تو انہوں نے کہا کہ یہ حضورؐ کی خصوصیت ہوگی۔ اس کے بعد بیوی کو پھر بھیجا اس وقت حضورؐ خود حضرت ام سلمہؓ کے گھر میں موجود تھے، حضور نے حضرت ام سلمہؓ سے فرمایا کیا تم نے ان کو یہ نہیں بتلایا کہ میں اپنی بیویوں کے ساتھ ایسا کیا کرتا ہوں۔ حضرت ام سلمہؓ نے فرمایا کہ جی ہاں! بتلا چکی ہوں ان عورت نے اپنے شوہر کے پاس آکر واقعہ بتلایا تو شوہر کے اندر اور زیادہ شبہ ہوگیا اور کہا کہ ہم حضور کی طرح نہیں ہیں۔ کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کے لئے جو چاہا حلال کیا ہے جس میں ہم شریک نہیں ہو سکتے جب حضور کو یہ معلوم ہوا تو ناراض ہو کر مجمع عام میں فرمایا کہ میں تم سے زیادہ اللہ تعالیٰ سے ڈرنے والا ہوں۔ اور اللہ تعالیٰ کی حدود کو زیادہ جاننے والا ہوں جو عمل میں کرتا ہوں وہ تمہارے لئے بھی جائز اور روا ہے۔ لہٰذا اس سے بھی جوازِ قبلہ کا حکم واضح ہو سکتا ہے۔ یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا مسلک ہے۔

دلیل ۴ ص ۲۲۷ س ۹ وقد روی عن المتقدمین فی ذلک الخ سے تقریباً تیرہ سطروں میں چوتھی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ اور اس دلیل میں چار صحابۂ کرام اور تابعی کا عمل و فتویٰ پیش کیا جارہا ہے۔

صحابی ۱ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کا عمل کہ وہ خود بیوی سے بوس وکنار ہوا کرتے تھے۔

صحابی ۲ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا فتویٰ کہ وہ یہ فتویٰ صادر فرمایا کرتے تھے کہ بوڑھوں کے لئے قبلہ جائز ہے اور نوجوانوں کے لئے مکروہ ہے۔

صحابی ۳ حضرت عائشہؓ کا فتویٰ کہ ان کا فتویٰ یہ تھا کہ حالتِ صوم میں اپنی بیوی کے ساتھ جماع کے علاوہ باقی سب کام کر سکتے ہیں۔ ہاں البتہ جس پر شہوت غالب آجائے اور فعلِ حرام میں مبتلا ہو جانے کا خطرہ ہے اس کے لئے مکروہ اور ممنوع ہے۔

صحابی ۴ حضرت ثعلبہ بن صُعَیر العذری۔ یہ اصاغر صحابہ میں سے ہیں حضورؐ

ان کے سر پر ہاتھ پھیر چکے ہیں یہ فرماتے ہیں کہ حضرات صحابۂ کرامؓ جس قبلہ سے ممانعت فرماتے تھے وہ مفضی الی الجماع پر مبنی ہے۔ لہٰذا جس کو مفضی الی الجماع کا خطرہ نہیں ہے اس کے لئے کراہت بھی نہ ہوگی۔

ایک قول مجمل وقد حدثنا محمد بن خزیمۃ الخ سے باب کے اخیر تک حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کا ایک مجمل مکالمہ پیش کیا جارہا ہے۔ جس سے کوئی خاص نتیجہ برآمد نہیں ہورہا ہے۔ کہ حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ سے قبلہ سے متعلق سوال کیا۔ حضرت علیؓ نے جواب میں یہ جملہ ارشاد فرمایا یتقی اللہ ولا یعود تو حضرت عمرؓ نے فرمایا۔ ان کانت ھٰذہ لقریبۃ من ھٰذہ اور حضرت علیؓ کے جملہ میں دو احتمال ہو سکتے ہیں۔

(۱) بیوی سے بوس وکنار ایک دفعہ ہوا ہے۔ آئندہ دوبارہ ایسا نہ کیا کرے اور اللہ تعالیٰ سے ڈرتا رہے۔ (۲) یکے بعد دیگرے بوسہ دیتا نہ رہے اس سے مفضی الی الجماع کا خطرہ ہے۔ اور حضرت عمرؓ کے جملہ کا مطلب یہ ہے کہ آپ کا قول تو اس کے قریب ہے جس کو میں نے مکروہ سمجھا ہے۔ اور میں نے جس کو مباح قرار دیا ہے وہ آپ کے اس قول کے قریب ہے جس کو آپ نے مکروہ قرار دیا ہے۔

فلا دلالۃ فی ھٰذا الحدیث علی مسئلۃ القبلۃ علی سبیل البداھۃ

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

شبیر احمد عفا اللہ عنہ

۲۳ ذیقعدہ ۱۴۱۸ھ

باب الصائم یقیٔ

اس باب کے تحت حضرت مصنفؒ حالت صوم میں قے' کا حکم بیان فرمارہے ہیں۔ اور قے' سے متعلق حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحبؒ نے اوجز المسالک صـ۶۷ ج۳ اور علامہ ابن عابدین شامیؒ نے رد المحتار کراچی صـ۴۱۴ ج۲ میں چوبیس صورتیں بیان فرمائی ہیں۔ تو ان میں سے دو صورتیں ایسی ہیں جن سے بالاتفاق روزہ فاسد ہوجاتا ہے۔ (۱) بالقصد منہ بھر کر قے' کی ہو (۲) بالقصد قے' نہ کی ہو مگر بلا اختیار منہ بھر کر قے' ہو جائے اور پھر اس کو حلق میں لوٹالی جائے۔ ان صورتوں میں سب کے نزدیک روزہ فاسد ہوجاتا ہے۔ اور اگر بالقصد قے' کی ہے مگر منہ بھر کر نہیں ہے تو ایسی صورت میں حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک روزہ فاسد نہ ہوگا۔ اور حضرت امام محمد بن حسن شیبانی کے نزدیک روزہ فاسد ہوجائیگا۔ کمافی البدائع صـ۹۲ ج۲۔ ان کے علاوہ بقیہ جتنی صورتیں قے' سے متعلق ہوسکتی ہیں ان سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے یا نہیں؟ تو اس بارے میں عمدۃ القاری صـ۳۲ ج۱۱ اوجز المسالک صـ۶۶ ج۳، معارف السنن صـ۲۸۹ ج۵ نخب الافکار قلمی صـ۳۵ ج۷ میں قدرے فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔ اور اسی مسئلہ کی وضاحت کے لئے حضرت مصنفؒ نے یہ باب باندھا ہے۔

مذہب ۱ حضرت امام عبد الرحمٰن اوزاعیؒ، امام عطاء بن ابی رباحؒ، امام ابو ثورؒ وغیرہ کے نزدیک ہر حال میں روزہ فاسد ہوجاتا ہے۔ چاہے بلا اختیار قے' آجائے یا بالقصد قے' کی جائے۔ اور چاہے قے' کم ہو یا زیادہ ہر حال میں روزہ فاسد ہوجائے گا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذهب قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، محمد بن حسن شیبانیؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام حسن بصریؒ،

امام محمد بن سیرینؒ، سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ، علقمہ بن مرثدؒ، عامر شعبیؒ وغیرہ کے نزدیک اوپر ذکر کردہ تینوں شکلوں کے علاوہ باقی کسی میں بھی روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذلک اٰخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اوّل کے دلائل ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جائیں گی، اور ساتھ ساتھ دونوں کے جواب بھی پیش کئے جائیں گے۔

دلیل ۱ فریق اوّل کی دلیل ۱ باب کے شروع کی روایات ہیں جن میں اس کی وضاحت موجود ہے کہ حضورؐ سے قے ہو گئی تو حضورؐ نے قے کے بعد افطار فرمالیا۔ یہ روایت حضرت ابوالدرداءؓ سے مروی ہے۔ اور ان کے شاگرد معدان بن طلحہؒ نے حضرت ثوبانؓ سے اس کی تصدیق چاہی تو انہوں نے فرمایا کہ قے کے بعد جب حضورؐ نے وضو فرمایا تھا اس وقت وضو کا پانی بہانے والا میں ہی تھا۔ گویا حضرت ثوبانؓ نے حضرت ابوالدرداءؓ کی روایت کی تصدیق فرمائی ہے۔ اور حضرت مصنفؒ نے قے سے فسادِ صوم کی روایات کو دو صحابہ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت ابوالدرداءؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت ثوبانؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

جواب ص ۳۴۵/۸ وقالوا قد یجوز ان یکون قولہ قاء فافطر ای قاء فضعف فافطر وقد یجوز ھذا فی اللغۃ الخ اس عبارت کے ذریعہ سے فریق اوّل کی مذکورہ دلیل کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ سے جب قے ہو گئی تھی، ساتھ ساتھ کمزوری بھی آگئی تھی۔ اس کمزوری کی وجہ سے حضورؐ نے افطار فرمالیا تھا۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ قے کی وجہ سے روزہ فاسد ہو چکا تھا۔ اور ترمذی مع العرف الشذی ص ۱۵۳/۱ میں امام ترمذیؒ نے اس حدیث شریف کی وضاحت اس طرح فرمائی ہے کہ درحقیقت حضورؐ

نے نفل روزہ رکھ رکھا تھا، قے کی کمزوری کی وجہ سے حضورؐ نے بالقصد روزہ توڑ دیا تھا۔ اب اس تفصیل سے نفس قے کا مفسد صوم نہ ہونا واضح ہو جاتا ہے۔ اور حضرت ابوالدرداءؓ اور حضرت ثوبان کی روایت کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ قے فی نفسہٖ مفسدِ صوم ہے۔

فریق اوّل کی دلیل نمبر ۲ ص ۳۴۴ س ۸ واحتج الاوّلون لقولهم الخ سے تقریباً پانچ سطروں میں فریق اوّل کی طرف سے دوسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت فضالہ بن عبید فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ حضورؐ نے روزہ کی حالت میں پینے کے لئے کوئی چیز منگوائی، تو لوگوں نے حضورؐ سے کہا کہ یا رسول اللہ آپ تو روزہ سے ہیں۔ حضورؐ نے فرمایا کہ روزہ سے تھا لیکن مجھ سے قے ہوگئی ہے۔ اس سے بھی واضح ہوتا ہے کہ قے مفسدِ صوم ہے۔

جواب ص ۳۴۴ س ۱۲ قيل لهم وهذا ايضًا مثل الاوّل يجوز ولكني قئت فضعفت عن الصوم فافطرتُ الخ سے تقریباً ڈیڑھ سطر میں جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ روایت کا مقصد یہ نہیں ہے کہ قے کی وجہ سے روزہ فاسد ہوگیا ہے۔ بلکہ مقصد یہی ہے کہ قے کی وجہ سے کمزوری آگئی ہے۔ جس کی وجہ سے بالقصد روزہ توڑ دیا ہے۔ چنانچہ ترمذی ص ۱۵۲ ج ۱ میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں صاف الفاظ میں موجود ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ تین چیزیں مفسدِ صوم نہیں ہیں۔ (۱) حجامت یعنی پچھنا لگوانا (۲) قے (۳) احتلام۔ ان تینوں کی وجہ سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ لہٰذا فسادِ صوم کا قول معتبر نہ ہوگا۔

فریق ثانی کے دلائل ان کی طرف سے تین دلیلیں پیش کی جارہی ہیں۔

دلیل نمبر ۱ ص ۳۴۴ س ۱۴ وقد روی فی حکم الصائم اذا قاء او استقاء عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مفسرًا الخ سے تقریباً ۵ سطروں

میں فریق ثانی کی طرف سے دلیل میں مرفوع اور قولی حدیث پیش کی جارہی ہے۔ جس میں حضورؐ نے ارشاد فرمایا ہے کہ جس شخص کو بلا اختیار قے آجائے اسکا روزہ فاسد نہیں ہوتا اور نہ ہی اس پر قضا لازم ہے۔ اور جو شخص بالقصد قے کرتا ہے وہ اپنا روزہ بعد میں قضاء کرلے۔

اس حدیث شریف سے واضح ہوا کہ جہاں قضا کرنے کا حکم ہے وہاں استقاء یعنی بالقصد قے کرنا مراد ہوگا۔ اور جہاں عدم قضاء کا حکم ہے وہاں بلا اختیار قے ہوجانا مراد ہوگا۔ اب اس طریقہ سے دونوں قسم کی روایات میں تطبیق ہوجائے گی۔ اور روایات میں بہتر اور افضل یہی ہے کہ تطبیق دیکر دونوں قسم کی روایات کو معمول بہا قرار دیا جائے۔ اور ترمذی شریف ج۱ ص۱۵۲ میں یہ روایت انہیں الفاظ کے ساتھ موجود ہے۔

دلیل ۲ نظر طحاوی واما حکمہ من طریق النظر فانا رأینا القیء حدثا فی قول بعض الناس وغیر حدث فی قول الآخرین الخ سے تقریباً سات سطروں میں نظر کے تحت عقلی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک قے ناقض وضوء ہے۔ اور حضرت امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک قے ناقض وضوء نہیں ہے۔ کما فی المنتخب ج۱ ص۳۶) اور خروج دم کے بارے میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ناقض وضوء ہے اور حضرات ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ناقض وضوء نہیں ہے۔ اور سب کا اتفاق اس پر ہے کہ اگر کسی نے رگ میں فصد لگالیا ہے جس سے رگ پھٹ کر خون نکل آئے تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ اور اسی طرح اگر کسی اور وجہ سے مثلاً پھوڑا یا زخم وغیرہ کی وجہ سے بدن کے کسی حصہ سے خون نکل جائے تو اس طرح خون کا خروج اور اس کا استخراج دونوں کا حکم عدم فساد صوم میں یکساں ہے۔ اور ایسا ہی خروج دم اور استخراج دم دونوں کا حکم ائمہ ثلاثہ

کے قول کے مطابق ناقضِ وضو نہیں ہونا چاہئے۔ تو بالکل اسی طرح خروجِ قے، اور استخراجِ قے، دونوں حکم میں یکساں ہو کر دونوں سے روزہ فاسد نہیں ہونا چاہئے۔ مگر ہم کو مجبوراً اس قیاس کو نصِ صریح کی وجہ سے حکم کے ایک جزء میں ترک کرنا پڑ رہا ہے۔ کہ بلا کراہت قے، ہو جانے کو اگر اس قیاس کی وجہ سے فسادِ صوم کی علت قرار نہ دیں تو نصِ صریح کی مخالفت لازم نہیں آتی بلکہ نص کی موافقت ہوتی ہے۔ اس لئے اس کو نص اور قیاس میں موافقت کی وجہ سے فسادِ صوم کا سبب قرار نہیں دیا۔ اور بالقصد قے، کرنے کو اگر فسادِ صوم کی علت قرار نہ دیں تو نصِ صریح کی مخالفت لازم آتی ہے۔ اس لئے حکم کے اس جزء میں نص کو ترجیح دیکر قیاس کو ترک کر کے فسادِ صوم کا حکم لگا دیا ہے۔ نیز اسی طرح حنفیہ نے نص صریح کی وجہ سے خروجِ دم اور استخراجِ دم دونوں کے حق میں اس قیاس کو ترک کر کے ناقضِ طہارت کا حکم لگایا ہے۔ یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا مسلک ہے۔ اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

دلیل ۳ ش۳۲۵ ص۴۲۰ وقد روی ذلك عن جماعة من المتقدمین الخ سے باب کے اخیر تک بعض صحابہ کرام کا عمل اور فتویٰ پیش کیا جا رہا ہے۔ کہ دورِ نبوت کے بعد حضرات صحابہ کرام یہی حکم بتلایا کرتے تھے کہ جو شخص بالقصد قے، کرے اس پر قضاء لازم اور جو بالقصد قے، نہ کرے بلکہ بلا اختیار قے، ہو جائے اس پر قضاء لازم نہیں ہے۔ حضرت مصنفؒ نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے اس مضمون کے فتویٰ کو چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

شبیر احمد عفا اللہ عنہ

۲۷ ذیقعدہ ۱۴۱۴ھ

باب الصائم یحتجم

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ بحالتِ صوم پچھنے لگانا اور لگوانا کیسا ہے؟ کیا اس سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے یا مکروہ ہوتا ہے۔ یا نہ فاسد اور نہ ہی مکروہ بلکہ بلاکراہت جائز ہوجاتا ہے۔ تو اس کے بارے میں علامہ ابن رُشد مالکیؒ نے بدایۃ المجتہد ص۲۹۱ ج۱ علامہ بدر الدین محمود بن احمدؒ نے عمدۃ القاری ص۳۹ ج۱۱ علامہ شوکانیؒ نے نیل الاوطار ص۵۸ ج۴ علامہ محمد یوسف صاحب بنوریؒ نے معارف السنن ص۴۸ ج۵ حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحبؒ نے اوجز المسالک ص۴۵ ج۳ میں قدرے فرق کے ساتھ تین مذاہب نقل فرمائے ہیں

مذہب ۱ حضرت امام احمد بن حنبلؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، امام اوزاعیؒ، مسروق بن اجدعؒ، محمد بن سیرینؒ، اسحٰق بن راہویہؒ، ابوثورؒ وغیرہ کے نزدیک پچھنے لگانے والے اور لگوانے والے دونوں کا روزہ فاسد ہوجاتا ہے۔ اور دونوں پر قضاء لازم ہوتی ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذهب قوم الی ان الحجامة تفطر الصائم حاجمًا کان او محجومًا الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام ابراہیم نخعیؒ، عطاء بن یسارؒ، عکرمہؒ، زید بن اسلمؒ، قاسم بن محمدؒ، ابوالعالیہ وغیرہ کے نزدیک پچھنے لگانے اور لگوانے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ بلکہ بلاکراہت جائز ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفهم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۳ بدایۃ المجتہد ص۲۹۱ ج۱ اوجز المسالک ص۴۵ ج۳ میں نقل کیا گیا ہے کہ حضرت امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام سفیان ثوریؒ کے نزدیک حجامت مفسدِ صوم تو نہیں لیکن مکروہ ہے۔ حضرت امام طحاویؒ نے وخالفهم فی ذلک آخرون کے مصداق میں ان لوگوں کو بھی شامل فرمایا ہے۔ اس لئے ہم

دلائل پیش کرنے میں مذہب ۱ اور مذہب ۲ کو فریق ثانی قرار دیں گے۔

فریق اوّل کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع کی وہ تمام روایات ہیں جن میں حاجم ومحجوم دونوں کے روزے فاسد ہوجانے کا ذکر ہے۔ حضرت مصنفؒ نے "افطر الحاجم والمحجوم" کے مضمون کی روایات کو ثقات صحابۂ کرام سے بارہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت عائشہؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت معقل بن سنان اشجعیؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۴ حضرت عبدالرحمٰن بن غنم اشعریؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۵ حضرت ثوبانؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۶ حضرت شداد بن اوس سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۷ حضرت ابوہریرہؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

ان تمام روایات سے صاف لفظوں میں اس کا ثبوت ہے کہ حجامت مفسد صوم ہے۔

فریق اوّل کی دلیل کا جواب

ص ۳۴۹ وقالوا الیس فیما رویتموہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ
س ۲۴ سے تقریباً اکتیس ۳۱ سطروں میں فریق اوّل کی دلیل کا مفصل جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ کا قول افطر الحاجم والمحجوم الحدیث سے حجامت رفسادِ صوم پر دلیل نہیں بن سکتی۔ اس لئے کہ یہاں پر لفظ افطار اپنے اصلی معنی پر نہیں ہے۔ بلکہ معنی مجازی پر محمول ہے۔ جیساکہ عرب کا مقولہ "فسق القائم" میں قیام علت فسق نہیں، بلکہ علت فسق کوئی دوسری چیز ہے مثلاً قیام الی شرب الخمر، قیام الی السرقہ، قیام الی الزنا وغیرہ میں علتِ فسق قیام نہیں ہے۔ بلکہ شرب خمر، سرقہ، زنا وغیرہ ہیں جو بلفظ عبارت میں

موجود نہیں ہے۔ اسی طرح افطر الحاجم والمحجوم میں بھی علت فطر حجامت نہیں ہے۔ بلکہ کوئی دوسری چیز ہے۔ اور وہ دوسری شئی کیا ہے؟ تو اس بارے میں دو قسم کی روایات ہمارے سامنے آتی ہیں۔

قسم ۱ ص ۳۴۹/۱ وقد روی عن الشعث الخ سے بیان کی جارہی ہے۔ یعنی پہلی قسم کی روایات وہ ہیں جن میں حضور نے اس حاجم و محجوم کے بارے میں افطر الحاجم والمحجوم فرمایا ہے۔ جو حجامت کے وقت غیبت کررہے تھے۔ تو یہاں پر "افطر" کہنے کی علت غیبت ہے۔ نہ کہ حجامت۔ اور "افطر" بمعنی حبط ثواب کے ہوگا۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ روزہ اس طرح فاسد ہوجاتا ہے۔ کہ بعد میں قضاء کرنا لازم ہوجائے۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ اجر و ثواب سے محروم ہوجانے کی وجہ سے روزہ نہ رکھنے کے درجہ میں ہوجاتا ہے۔

قسم ۲ ص ۳۵۰/۱ وقد روی عن جماعۃ الخ سے دوسری قسم کی روایات پیش کی جارہی ہیں۔ کہ صحابۂ کرامؓ اور اجلہ تابعین کی ایک بڑی تعداد نے افطر الحاجم والمحجوم میں علتِ فطر ضعف اور کمزوری کو ثابت کیا ہے۔ کہ در حقیقت فسادِ صوم کی شکل یوں ہوتی ہے کہ پچھنے لگوانے کی وجہ سے بسا اوقات کمزوری اتنی آجاتی ہے کہ روزہ توڑ دینا پڑجاتا ہے۔ چنانچہ حضرت ابو سعید خدریؓ، حضرت انس بن مالکؓ، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ وغیرہ فسادِ صوم کی علت ضعف ہی کو بتلاتے ہیں۔ اور یہی علت اجلہ تابعین میں سے ابو قلابہؒ، ابو العالیہؒ، عامر شعبیؒ، ابراہیم نخعی، سالم بن عبد اللہ، مجاہد وغیرہ نے بھی بتلائی ہے۔ مگر یہ علت صرف محجوم کے حق میں صحیح ہوسکتی ہے، حاجم کے حق میں ثابت نہ ہوگی۔ اور پہلی قسم کی روایات سے حاجم و محجوم دونوں کے حق میں فطر کا معنی مجازی ثابت ہوجاتا ہے۔ اور بعض لوگوں نے اس طرح بھی علت بیان کی ہے کہ حاجم اپنے منہ سے محجوم کے مقامِ حجامت سے خون چوس کر نکالتا ہے جس سے روزہ فاسد ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے۔

اس طریقہ سے دونوں کی طرف افطار کی نسبت صحیح ہو جائے گی۔ اور حجامت کا مفسدِ صوم نہ ہونا بھی ثابت ہو جائے گا۔ اس لئے کہ بے شمار روایات سے حضورؐ کا بحالت صوم حجامت کرانا ثابت ہے۔ اور دونوں طرف کی روایات میں تطبیق کی یہی شکل ہو سکتی ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے حجامت کے مفسدِ صوم نہ ہونے سے متعلق دو دلیلیں پیش کی جارہی ہیں۔

دلیل ۱

ص ۳۵۰ س ۱۱ وقد روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی اباحۃ الحجامۃ للصائم الخ سے تقریباً سولہ سطروں میں فریق ثانی کی طرف سے پہلی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ بے شمار روایات سے حضورؐ کا بحالت صوم اپنے جسم اطہر میں پچھنا لگوانا ثابت ہے۔ اور حضورؐ کی حجامت کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے تین صحابہ کرامؓ سے دس سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے آٹھ سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۲ حضرت عباس بن عبدالمطلبؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۳ حضرت انسؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان تمام روایات سے ثابت ہے کہ حضورؐ نے اپنی حجامت فرمائی ہے۔ اور اگر حجامت ممنوع اور مفسدِ صوم ہوتی تو حضورؐ ہرگز اپنے حجامت نہ لگواتے۔ معلوم ہوا کہ حجامت بنفسہٖ مفسدِ صوم نہیں ہے۔

دلیل ۲ نظر طحاوی

ص ۳۵۱ س ۸ واما وجھہ من طریق النظر فانا رأینا خروج الدم اغلظ احوالہ الخ سے باب کے آخر تک نظر کے تحت عقلی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ خروجِ دم ناقضِ طہارت ہے۔ اسی طرح نجاست من السبیلین بھی بالاتفاق ناقضِ طہارت ہے۔ اور خروج نجاست من السبیلین کسی کے نزدیک مفسدِ صوم

نہیں ہے۔ جس طرح خروج نجاست من السبیلین مفسدِ صوم نہیں ہے۔ تو اسی طرح خروج دم بالحجامۃ بھی مفسدِ صوم نہ ہوگا۔ نیز جس طرح فصد کے ذریعہ سے رگوں سے خون نکالنا مفسدِ صوم نہیں ہے۔ اسی طرح حجامت کے ذریعہ سے خون نکالنا بھی مفسدِ صوم نہ ہوگا۔ یہی ہمارے علمائے ثلاثہ کا مسلک ہے۔ حضرت سالم بن عبداللہ اور قاسم بن محمد بھی اسی کے قائل ہیں۔ اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

باب الرَّجُل یصبح فی یوم من شھرِ رمضانَ جُنبًا هَل یصوم ام لا؟

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیرِ غور ہے کہ اگر کوئی شخص ماہِ مُبارک کی رات میں جنبی ہوجاتا ہے۔ اور بغیر غسل کے حالتِ جنابت ہی میں صبح کر لیتا ہے تو اس کا روزہ صحیح ہوگا یا نہیں؟

تو اس کے متعلق عمدۃ القاری ص۶ ج۱۱، اوجز المسالک ص۱۶ ج۴ معارف السنن ص۵۱۰ ج۵ المغنی لابن قدامہ ص۳۶ ج۳، تحفۃ الاحوذی ص۵۹ ج۲ نووی ص۳۵۴ ج۱ میں قدرے فرق کے ساتھ سات مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔ ان ساتوں مذاہب میں سے دوؔ سے متعلق امام طحاویؒ نے یہاں پر بحث فرمائی ہے۔ اور ہم بھی انہیں دونوں مذاہب سے متعلق بحث کریں گے۔ لیکن مزید افادہ کے لئے ساتوں مذاہب کو نقل کر دینا مناسب سمجھتے ہیں۔

مذہب ۱: علامہ ابن حزم ظاہری کے نزدیک اگر غسل سے قبل سورج طلوع ہو جائے تو روزہ صحیح نہ ہوگا بلکہ باطل ہو جائے گا۔

مذہب ۲: امام حسن بن صالح کے نزدیک اگر حالتِ جنابت میں صبح ہو جائے تو روزہ رہیگا۔ مگر فرض روزہ قضاء کرنا مستحب ہوگا۔ اور نفل کی قضاء کی ضرورت نہیں۔

مذہب ۳: امام عطاء بن ابی رباحؒ، سالم بن عبداللہ وغیرہ کے نزدیک اس دن کا روزہ مکمل کرنا اور بعد میں ایک روزہ قضاء کرنا لازم ہوگا۔

مذہب ۴: امام حسن بصریؒ، حسن بن حیؒ وغیرہ کے نزدیک نفل روزہ صحیح ہو جاتا ہے، اور فرض روزہ باطل ہو جائے گا۔ اس کی قضاء لازم ہوگی۔

مذہب ۵: امام طاؤس بن کیسانؒ، ابراہیم نخعیؒ، عروہ بن الزبیرؒ وغیرہ کے نزدیک جان بوجھ کر طلوع فجر تک غسل کو مؤخر کرنے سے روزہ صحیح نہ ہوگا۔ اور اگر نوم کی غفلت یا نسیان کی وجہ سے تاخیر ہو جائے تو روزہ صحیح ہو جائے گا۔

مذہب ۶: حضرت اسامہ بن زیدؓ، حضرت فضل بن عباسؓ، حضرت ابوہریرہؓ کے نزدیک غسل کو طلوع فجر تک مؤخر کرنے سے ہر حال میں روزہ صحیح نہ ہوگا۔ اس کی قضاء لازم ہوگی۔ مگر حضرت ابوہریرہؓ نے اس سے رجوع کر لیا تھا۔ اور حضرت امام طحاویؒ نے اس مذہب کی طرف اور ما قبل کے ہر اس شخص کی طرف فذہب ذاہبون الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔ جو فی الجملہ عدم صحتِ صوم کے قائل ہیں۔

مذہب ۷: حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابو الدرداءؓ، حضرت ابوذر غفاریؓ، حضرت عبداللہ ابن عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام اوزاعیؒ، امام سفیان ثوریؒ، اسحاق ابن ابراہیمؒ، اسمٰعیل بن علیہؒ، لیث بن سعدؒ، ابو ثورؒ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک ہر حال میں اس کا روزہ صحیح ہو جائے گا۔ چاہے جان بوجھ کر غسل میں تاخیر کی ہو یا نوم کی غفلت اور نسیان وغیرہ کی وجہ سے تاخیر ہو گئی ہو ہر حال میں اس کا روزہ صحیح اور درست ہو جاتا ہے۔ اور انہیں لوگوں کی طرف حضرت مصنفؒ نے وخالفہم فی ذلک آخرون الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

اور ہم بحث کرنے کے لئے مذہب کو فریق ثانی قرار دیں گے۔ اور مذہب اور ہر اس شخص کو فریق اول قرار دیں گے جو فی الجملہ عدم صحت صوم کا قائل ہے۔ اب ہم اولاً فریق اول کی دلیل پیش کریں گے۔ اس کے بعد اس کا جواب دیں گے۔ پھر فریق ثانی کی طرف سے دو دلیلیں قائم کریں گے۔ اور دلیل ۱ کے بعد ایک اشکال و جواب پھر نظر کے تحت دلیل ۲ قائم کرکے باب ختم کریں گے۔

فریق اول کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع کی روایت ہے جس میں یہ تفصیل ہے کہ مدینۃ المنورۃ میں مروان ابن حکم کی امارت کے زمانہ میں حضرت ابوہریرۃؓ نے یہ فتویٰ دیا تھا کہ جو بحالت جنابت بغیر غسل کے صبح کرے گا اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا۔ تو مروان ابن حکم نے ابوبکر بن عبدالرحمٰن اور عبدالرحمٰن بن الحارث کو ام المؤمنین حضرت عائشہؓ اور ام المؤمنین حضرت ام سلمہؓ کے پاس تحقیق کے لئے بھیجا تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ابوہریرۃؓ نے صحیح بات نہیں کہی، اس لئے کہ حضورؐ نے خود بغیر غسل صبح کرلی تھی، اور صبح صادق کے بعد غسل فرماکر روزہ رکھ لیا تھا پھر حضرت ام سلمہؓ سے معلوم کرنے پر انہوں نے بھی یہی جواب دیا تھا۔ اور اس وقت حضرت ابوہریرۃؓ کا قیام مقام عقیق میں تھا۔ مروان نے ابوبکر بن عبدالرحمٰن اور عبدالرحمٰن بن الحارث (باپ بیٹا) دونوں کو حضرت ابوہریرۃؓ کے پاس یہ خبر لیکر بھیجا اور خبر ملنے پر حضرت ابوہریرۃؓ نے فرمایا کہ حضرات امہات المؤمنین ہم سے زیادہ اس مسئلہ کو جان سکتی ہیں۔ مجھے فضل بن عباسؓ نے حضورؐ سے یہ حدیث بیان کی ہے۔ اور اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور اس تفصیلی روایت کا آخری ٹکڑا کہ فضل بن عباسؓ نے مرفوعاً یہ حدیث شریف مجھ سے بیان کی ہے۔ اس سے فریق اول اپنے دعویٰ کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

جواب ان کی دلیل کا جواب خود ان روایات کے سیاق وسباق میں ہے۔

کہ اس قسم کے مسائل کا تعلق ازواجِ مطہرات کے ساتھ ہوتا ہے۔ اور ازواجِ مطہرات میں سے حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ نے صاف الفاظ میں واضح کر دیا کہ بغیر غسل کے طلوع فجر ہو جانے کی وجہ سے روزہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اور خود اس حدیث شریف کے راوی حضرت ابو ہریرۃؓ فرماتے ہیں کہ ازواجِ مطہرات اس مسئلہ کو ہم سے زیادہ جانتی ہیں کہ راوی خود اس پر اعتماد نہیں کر رہا ہے۔ تو ان تمام کمزوریوں کے باوجود اس روایت سے کس طرح استدلال کیا جا سکتا ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جا رہی ہیں۔ اور دلیل ۱ کے بعد ایک اشکال و جواب بھی پیش کریں گے۔

دلیل ۱

ص ۳۵۱ س ۱۱ فقالوا یغتسل ویصوم یومہ ذلک وذھبوا فی ذلک الی ما رویناہ فی الفصل الاول عن عائشۃ و ام سلمۃؓ الخ سے تقریباً بتیس ۳۲ سطروں میں فریق ثانی کی دلیل ۱ پیش کی جا رہی ہے کہ فصلِ اول کی ہم مضمون روایات حضرت عائشہؓ سے تیرہ ۱۳ سندوں کے ساتھ پیش کی جا رہی ہیں۔ جن میں اس کی وضاحت موجود ہے کہ حضورؐ نے خود بغیر غسل کے صبح کی ہے۔ اور اس کے بعد غسل کر کے فجر کی نماز ادا فرمائی اور دن میں روزہ رکھا ہے۔ اور اس مضمون کی روایت حضرت ام سلمہؓ سے بھی مروی ہے۔ اور حضرت مصنفؒ نے حضرت ام سلمہؓ کی روایت کو چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور جب متواتر سندوں کے ساتھ یہ روایت مروی ہے کہ بغیر غسل صبح ہو جانے کی وجہ سے صحتِ صوم میں کوئی فرق نہیں آتا ہے تو ہم کو ان روایات کی مخالفت کی گنجائش نہ ہو گی۔ بلکہ اس کو تسلیم کر کے صحتِ صوم پر حکم کو ثابت کرنا لازم ہو گا۔

اشکال

ص ۳۵۱ س ۱۴ فکان من حجۃ اھل المقالۃ الاولیٰ علیھم فی ذلک الخ سے

تقریباً چار سطروں میں فریق اول کی طرف سے ایک اشکال پیش کیا جارہا ہے۔ اشکال کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ کی مذکورہ روایات میں جو صحت صوم کا ذکر ہے وہ حضورؐ کی ذات کے ساتھ ہے۔ اور فضل اول میں حضرت فضل بن عباسؓ کی روایت میں عدم صحت صوم کا جو ذکر ہے وہ حضورؐ کے علاوہ امت کے حق میں ہے۔ اس تطبیق سے دونوں قسم کی روایات کو صحیح قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس لئے صحت صوم کا حکم امت کیلئے عام نہ ہوگا۔

جوابات مذکورہ اشکال کے دو جواب دئے جاتے ہیں۔

جواب ۱ ص ۳۵۳ س ۷ فکان من الحجۃ للآخرین علیہم ان اباھریرۃ ھو الذی روی حدیث الفضل الخ سے تقریباً دو سطروں میں یہ جواب دیا جارہا ہے کہ حضرت فضل بن عباسؓ کی روایت کو حضرت ابوہریرہؓ نے روایت فرمایا ہے۔ اور خود حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا کہ فضل بن عباسؓ کی روایت سے حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ کی روایت زیادہ اولیٰ ہے۔ اور حضرت ابوہریرہؓ نے خود اپنے فتویٰ سے رجوع کرکے صحت صوم کی روایت کو اختیار کرلیا ہے۔ لہٰذا جب راوی خود اپنی روایت پر اعتماد نہیں کر رہا ہے تو وہ دوسروں کے لئے کیا حجت بن سکے گی۔

جواب ۲ ص ۳۵۳ س ۹ وحجۃ اخری انا قد وجدنا عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما یدل علی ان حکم الناس فی ذلک ایضاً کحکمہ الخ سے تقریباً آٹھ سطروں میں دوسرا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ کی روایات کو حضورؐ کے ساتھ خاص کرنا صحیح نہ ہوگا۔ بلکہ حضورؐ اور تمام امت کا حکم اس میں یکساں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضورؐ کے پاس ایک آدمی نے آکر اپنا حال بیان کیا کہ حالت جنابت میں بغیر غسل کے طلوع فجر ہوگیا ہے تو حضورؐ نے فرمایا کہ خود میں بھی حالت جنابت میں صبح کرلیتا ہوں۔ اور طلوع

فجر کے بعد غسل کر کے دن میں روزہ رکھ لیتا ہوں۔ تو اس پر اس آدمی نے کہا کہ یارسول اللہ آپ کی بات ہی الگ ہے۔ آپ ہماری طرح نہیں ہیں۔ آپ کے ماقبل ومابعد کا گناہ معاف ہے۔ حضورؐ نے اس آدمی پر ناراض ہو کر ارشاد فرمایا کہ میں تم سے زیادہ اللہ سے ڈرنے والا ہوں۔ اور تم سے زیادہ متقی اور تقویٰ کی باتوں کو جانتا ہوں۔ اب حضورؐ کے اس فرمان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ حکم حضورؐ کی ذات کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ بلکہ تمام امت کے لئے بھی عام ہے۔

فریق ثانی کی دلیل ۲ نظر طحاوی

ص۳۵۳ س۱۴ واما وجهه من طريق النظر في ذلك الخ سے باب کے اخیر تک نظر کے تحت عقلی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ یہاں دو چیزوں پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔ (۱) حالتِ صوم میں جنابت کا طاری ہو جانا۔ مثلاً بحالتِ صوم سوتے ہوئے احتلام ہو جائے۔

(۲) حالتِ جنابت میں روزہ کا طاری ہو جانا۔ مثلاً رات میں روزہ کی نیت کر لی تھی مگر بحالتِ جنابت صبح ہو گئی۔ تو کیا ان دونوں کا حکم یکساں ہے یا الگ الگ۔ تو ہم نے دیکھا کہ حالتِ صوم میں جنابت طاری ہونے سے بالاتفاق روزہ باقی رہتا ہے فاسد نہیں ہوتا۔ تو کیا حالتِ جنابت میں روزہ طاری ہونے سے روزہ باقی رہے گا یا نہیں؟ اس کے بارے میں بہت سی اشیاء میں ہمارا تجربہ ہے کہ جو چیز دخول فی الصوم کے وقت میں روزہ کو فاسد کر دیتی ہے وہی صوم کی حالت میں طاری ہو جانے سے بھی روزہ کو فاسد کر دیتی ہے۔ مثلاً حیض اور نفاس ہیں یہ دونوں دخول فی الصوم کے وقت بھی روزہ کو فاسد کر دیتی ہیں، اور روزہ کی حالت میں پیش آنے سے بھی روزہ کو فاسد کر دیتی ہیں۔ لہٰذا اس سے یہ اصول نکل آیا کہ جو چیز اثناء صوم مفسد ہوتی ہے وہی

ابتدار صوم میں بھی مفسد ہوتی ہے۔ اور جو چیز اثنار صوم میں مفسد نہیں ہے وہی ابتدار میں بھی مفسد نہ ہوگی۔ لہٰذا جب اثنار صوم جنابت طاری ہونے سے بالاتفاق روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے تو ابتدار صوم میں پیش آنے سے بھی روزہ فاسد نہ ہوگا۔ لہٰذا بغیر غسل کے جنابت کی حالت میں طلوع فجر ہوجانے سے روزہ پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ روزہ بحالہ باقی رہے گا۔ اور یہ قیاس حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ کی روایت کے موافق بھی ہے۔ اور یہی ہمارے علمار کا مسلک ہے۔ اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

بابُ الرّجلِ فی الصّیامِ تطوّعًا ثمّ یفطر

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ نفل روزہ شروع کرنے کے بعد لازم اور واجب ہوجاتا ہے یا شروع کرنے کے بعد تکمیل کرنے اور توڑ دینے میں اختیار ہے۔؟ نفل نماز کے بارے میں بھی اسی طرح کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ تو اس کے متعلق علامہ بدرالدین محمود بن احمدؒ نے عمدۃ القاری ص۷۹ ج۱۱، علامہ موفق الدین ابن قدامہ نے المغنی ص۱۵۴ ج۳، علامہ ابن رُشد مالکیؒ نے بدایۃ المجتہد ص۳۱۱ ج۱، علامہ محمد یوسف بنوریؒ نے معارف السنن ص۴۴۱ ج۵ حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحبؒ نے اوجز المسالک ص۲۷ ج۴، حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے فتح الباری ص۲۱۲ ج۴، امام یحییٰ بن شرفؒ نے نووی ص۳۶۶ ج۱ میں قدرے فرق کے ساتھ دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب اول حضرت امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام سفیان ثوریؒ، اسحٰق ابن راہویہؒ، مجاہد بن جبرؒ، طاؤس بن کیسانؒ، عطار بن ابی رباحؒ وغیرہ کے نزدیک نفل روزہ شروع کرنے کے بعد تکمیل واجب اور لازم نہیں ہوتی۔ بلکہ توڑ دینے اور تکمیل کرنے میں اختیار ہے۔ لہٰذا عذر یا بلا عذر توڑ دینے سے قضار لازم نہ ہوگی۔ اسی طرح نفل نماز کا حکم بھی ہے۔ اور یہی لوگ کتاب

کے اندر فذھب قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرات صحابۂ کرام میں سے حضرت ابو بکر صدیقؓ، حضرت عمر بن الخطابؓ حضرت علی بن ابی طالبؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت جابر ابن عبداللہؓ، ام المومنین حضرت عائشہؓ، حضرت ام سلمہؓ کے نزدیک اور ائمہ مجتہدین میں سے حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، ابراہیم نخعیؒ، حسن بصریؒ سعید بن جبیرؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ وغیرہ کے نزدیک نفل روزہ شروع کرنے کے بعد لازم اور واجب ہوجاتا ہے۔ اگر تکمیل سے پہلے توڑدے گا تو قضا واجب ہوجاتی ہے۔ اور یہی حکم نفل نماز سے متعلق بھی ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذلک آخرون فقالوا علیہ قضاء یوم مکانہ الخ کے مصداق ہیں۔ البتہ امام مالکؒ کے متعلق المغنی ص۹۹ ج۳ اور معارف السنن ص۴۹ ج۵ میں نقل کیا گیا ہے کہ ان کے نزدیک قضاء لازم نہیں ہے۔ مگر کتب مالکیہ میں سے بدایۃ المجتہد ص۳۱۱ ج۱ میں نقل کیا گیا ہے کہ ان کے نزدیک قضاء لازم ہے۔ اور حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے فتح الباری ص۲۱۲ ج۴ میں نقل فرمایا ہے کہ اگر بلا عذر نفل روزہ توڑدیا جائے تو قضاء لازم ہوتی ہے۔ اور اگر کسی عذر کی وجہ سے توڑ دیا جائے تو قضاء لازم نہیں ہوتی۔ اور حنفیہ کے نزدیک عذر کی وجہ سے توڑ دیا جائے یا بلا عذر دونوں صورتوں میں قضاء واجب ہوجاتی ہے۔ حافظ کی بات زیادہ محقق اور وقیع معلوم ہوتی ہے۔

دلائل

حضرت امام طحاویؒ نے فریقین کے دلائل پیش کرنے میں عبارت کے تحت جو روایات نقل فرمائی ہیں وہ بظاہر بے ترتیب اور الجھی ہوئی معلوم ہوتی ہیں ہم انشاء اللہ تعالیٰ اختصار کے ساتھ بالترتیب پیش کرنے کی کوشش کررہے ہیں۔ کہ اولاً فریق اول کی دلیل پھر اس کا مفصل جواب پھر فریق ثانی

کی طرف سے ایک دلیل اور اس پر ایک اشکال وجواب۔ پھر فریق ثانی کی طرف سے دوسری دلیل پھر فریق ثانی کی طرف سے نظر طحاوی کے تحت تیسری دلیل اور اس پر اشکال اور اس کے دو جوابات۔ پھر فریق ثانی کی طرف سے چوتھی دلیل قائم کرکے باب ختم کریں گے۔

فریق اوّل کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع میں سماک بن حرب کے شاگرد حماد بن سلمہؒ کے طریق سے حضرت ام ھانی بنت ابی طالبؓ کی روایت ہے کہ حضورؐ نے کوئی پینے کی چیز پیکر حضرت ام ھانی کو پینے کے لئے دیدیا۔ اور حضرت ام ھانیؓ نے پی لینے کے بعد فرمایا کہ یا رسول اللہؐ میں روزہ سے ہوں مگر آپ کا جھوٹا مسترد کردینے کو پسند نہیں کیا۔ حضورؐ نے فرمایا کہ اگر قضاء رمضان ہے تو بعد میں اس کی جگہ ایک روزہ رکھ لینا۔ اور اگر نفل روزہ ہے تو تم کو اختیار ہے کہ دل چاہے قضاء کرلو، دل نہ چاہے تو قضاء کی ضرورت نہیں ہے۔ اس روایت سے صاف ظاہر ہوجاتا ہے کہ نفل روزہ رکھ لینے کے بعد تکمیل سے پہلے توڑدینا جائز ہے اور قضاء کرنا بھی لازم نہیں ہے۔

جواب ص۳۵۲ س۲۱ وکان من الحجۃ لہم علی اھل المقالۃ الاولیٰ ان حدیث ام ھانی انما رواہ کما ذکر واحماد بن سلمۃؒ وقد رواہ غیرہ ممن لیس فی الضبط بدونہ علی خلاف ذلک الخ سے تقریبًا پندرہ سطروں میں فریق اوّل کی دلیل کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ام ھانی کی روایت کا مدار الاسناد سماک بن حرب ہے۔ اور سماک بن حرب کے چار شاگردوں نے اس روایت کو نقل کیا ہے۔

(۱) حماد بن سلمہؒ (۲) قیس بن الربیع (۳) ابوعوانہ (۴) ابوالاحوص۔

ان میں سے حماد بن سلمہ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں فقال ان کان من

قضاء یوم من رمضان فصومی یومًا مکانہ، وان کان تطوعًا فان شئت فاقضیه وان شئت فلا تقضیه۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر نفل روزہ ہے تو توڑ دینے کے بعد قضاء واجب نہیں ہے۔ اور قیس بن الربیع اور ابو عوانہ اور ابوالاحوص کی روایت کے الفاظ اس کے خلاف ہیں۔ اس میں مذکورہ الفاظ کے بجائے اتقضین شیئًا من رمضان قالت لا قال فلا یضرك اور فلا بأس کے الفاظ آئے ہیں۔ یعنی اگر قضاء رمضان نہیں ہے بلکہ نفل روزہ ہے تو فاسد کردینے کی وجہ سے تم گنہگار نہیں ہوگی۔ مگر یہ عبارت اس کی جگہ ایک روزہ کی قضاء واجب ہونے کی منافی نہیں ہے۔ لہٰذا سماک بن حرب کے شاگردوں کے اختلاف کی وجہ سے حضرت ام ھانیؓ کی روایت مضطرب ہوگئی ہے۔ اور جب حضرت ام ھانیؓ کی روایت میں اضطراب واقع ہوچکا ہے تو اس سے استدلال درست نہ ہوگا۔ بلکہ استدلال کے لئے دوسری روایت تلاش کرنے کی ضرورت ہوگی۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے ماقبل میں ذکر کردہ طریقہ سے چار دلیلیں پیش کی جائیں گی۔

دلیل ۱ ص ۳۵۵ س ۱۲ ثم نظرنا هل روی عن غیرہ مستافیہ دلالۃ علی شیٔ من ذالك الخ سے تقریبًا ساڑھے تین سطروں میں فریق ثانی کی دلیل ملا پیش کی جارہی ہے۔ اور اس دلیل کو دلیل قرار نہ دے کر ماقبل کے جواب کے لئے مؤید قرار دی جاسکتی ہے۔ مگر ہم حلِ عبارت کی آسانی کیلئے مستقل دلیل قرار دے رہے ہیں۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ام ھانیؓ کی روایت میں اضطراب واقع ہوچکا ہے۔ اور ہم نے غیر مضطرب روایت تلاش کی تو حضرت عائشہؓ کی واضح روایت مل گئی۔ وہ فرماتی ہیں کہ میں اور حضرت حفصہؓ دونوں نے نفل روزہ

رکھ لیا تھا۔ اتفاق سے ہدیہ میں کچھ کھانے کی چیز آئی ہم دونوں نے روزہ توڑ کر اس میں سے کھا لیا۔ حضورؐ کی تشریف آوری پر ہم نے واقعہ بتلایا تو حضورؐ نے فرمایا اس کی جگہ دوسرا روزہ قضاء کر لینا۔ اب اس روایت سے نفل روزہ کا حکم واضح ہو گیا کہ توڑ دینے سے قضاء واجب ہو جاتی ہے۔ لہٰذا حاصل یہ ہو گا کہ نفل روزہ اپنے اختیار سے توڑ دینا تو جائز ہے مگر اس کی قضاء کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

اشکال ص۳۵۲ س۲ فکان مما یحتج به اهل المقالة الاولیٰ فی فساد هذا الحدیث الخ سے تقریباً نو سطروں میں اشکال پیش کیا جا رہا ہے۔ اشکال کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت کا مخرج الاسناد حضرت امام ابن شہاب زہریؒ ہے۔ اور زہری کا استاد اس حدیث میں عروہ بن زبیرؒ کو بتلایا گیا ہے لیکن امام زہری خود فرماتے ہیں کہ میں نے یہ حدیث عروہ سے نہیں سنی۔ بلکہ سلیمان بن عبدالملک کے زمانہ میں مجھ سے کسی نے بیان کیا ہے۔ مگر امام زہری اس شخص کا نام نہیں بتلا رہے ہیں۔ اب معلوم نہیں کہ امام زہری اس کا نام کیوں نہیں بتلا رہے ہیں۔ اور اس واسطہ کو حذف کر کے زہری سے نیچے کے رُواۃ میں سے کسی نے زہری عن عروۃ کہہ دیا ہے۔ جس سے دھوکہ ہو سکتا ہے۔ کہ زہری نے عروہ سے سُنا ہے۔ اور امام مالکؒ اس روایت کو زہریؒ سے اس طرح نقل کرتے ہیں مالك عن ابن شهاب ان عائشةؓ وحفصةؓ اصبحتا صائمتین۔ لہٰذا فساد اسناد کی وجہ سے حضرت عائشہؓ کی روایت قابلِ استدلال نہ ہو گی۔

جواب ص۳۵۵ س۱ وقد روی فی ذلك عن عائشةؓ ایضاً من غیر هذا الوجه الخ سے تقریباً چھ سطروں میں یہ جواب دیا جا رہا ہے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت صرف ابن شہاب زہریؒ سے مروی نہیں ہے بلکہ دوسری سندوں سے بھی یہ روایت مروی ہے۔ ان میں ایک امام الجرح والتعدیل یحییٰ بن سعید

القطان سے مروی ہے۔ اور یحییٰ بن سعید کے دو شاگرد ہیں۔ (۱) جریر بن حازمؒ (۲) حماد بن زیدؒ۔ جریر بن حازم نے اس روایت کو "عن یحییٰ بن سعید عن عمرۃ عن عائشہؓ" کے طریق سے سند متصل کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور حماد بن زیدؒ نے یحییٰ بن سعید پر موقوف نقل فرمایا۔ یا عمرۃ بنت عبد الرحمٰنؒ کا ذکر نہیں فرمایا۔ لیکن موقوف ہونے کی وجہ سے جو جہالت تھی وہ جریر بن حازم کی روایت سے مرتفع ہو جاتی ہے۔ لہٰذا اگر حضرت عائشہؓ کی روایت ابن شہابؒ کی سند سے معتبر نہیں ہے تو یحییٰ بن سعید کی سند سے معتبر ہو جاتی ہے۔ اور یہی اصل روایت ہے۔ اس لئے اشکال معتبر نہ ہوگا۔

فریق ثانی کی دلیل ۲ ص ۳۵۵ س ۱۳ وقد روی عن عائشۃؓ ایضاً فی هذا من غیر هذا الوجه الخ سے تقریباً ساڑھے سات سطروں میں فریق ثانی کی طرف سے دلیل ۲ پیش کی جا رہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت امام محمد بن ادریس شافعیؒ حضرت عائشہؓ کی روایت کو "عائشہ بنت طلحہ" سے اس طرح نقل فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ ہم نے ایک مرتبہ حیس (حریرہ جو پنیر، کھجور، آٹا، گھی وغیرہ ملا کر بنایا جاتا ہے) حضورؐ کے لئے چھپا کر رکھ لیا۔ جب حضورؐ تشریف لائے ہم نے خدمت میں پیش کیا تو حضورؐ نے فرمایا کہ میں نے روزہ کا ارادہ کر لیا تھا مگر اب کھا لیتا ہوں۔ اور اس کی جگہ دوسرا قضاء کروں گا۔ اس روایت سے صوم نفل کے فساد سے وجوب قضاء کا حکم واضح ہو چکا ہے۔ تو اگر حضرت عائشہؓ کی روایت عروہ اور عمرہ کے طریق سے موقوف مان لی جائے تو عائشہ بنت طلحہ کے طریق سے متصل ہے۔ نیز امّ ہانیؓ کی روایت اپنی جگہ وجوب قضاء کے منافی نہیں ہے۔

دلیل ۳ نظر طحاوی ص ۳۵۵ س ۱۴ واما النظر فی ذلك فانا قد رأینا اشیاء تجب علی العباد بایجابهم الخ سے تقریباً چار سطروں میں نظر کے تحت عقلی دلیل پیش کی جا رہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے

بہت سے امور کو ایسا دیکھا ہے کہ جب بندہ اپنے اوپر ان امور کو الفاظِ نذر (اللہ تعالیٰ کے لئے فلاں کام میرے اوپر لازم ہے) کے ذریعہ لازم کر لیتا ہے تو بندہ پر اس کا ایفاء واجب ہو جاتا ہے۔ اور یہ حکم متفق علیہ ہے۔ جیسا کہ نماز، روزہ، صدقہ، حج، عمرہ وغیرہ کہ ان میں سے کسی بھی عبادت کو اگر کوئی شخص اپنے اوپر لازم کرے گا تو اس کی تکمیل اس پر لازم ہو جاتی ہے۔

اب ایک اصول پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ بندہ جو اَمر اپنے اوپر لازم کرتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں (۱) لزوم قولی مثلاً الفاظِ نذر کے ذریعہ سے کوئی اَمر اپنے اوپر لازم کر لیا جائے (۲) لزوم فعلی مثلاً کسی اَمر کو تکمیل کے ارادہ سے شروع کر دیا جائے تو لزوم قولی کی وجہ سے بالاتفاق تکمیل واجب ہو جاتی ہے۔ اور لزوم فعلی میں اختلاف واقع ہوا ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ جب لزوم قولی میں کام شروع کرنے سے پہلے محض زبان سے کہہ دینے کی وجہ سے تکمیل واجب ہو جاتی ہے تو لزوم فعلی جس میں باقاعدہ کام شروع کر دیا گیا ہے اس کی وجہ سے بطریق اولیٰ تکمیل واجب ہو جائیگی۔

نیز امرِ اختلافی کے حل کے لئے بہترین طریقہ یہ ہے کہ اس کو امرِ اتفاقی پر قیاس کر لیا جائے۔ لہٰذا نفل روزہ شروع کر دینے کے بعد فاسد کر دینے کی وجہ سے قضاء لازم ہو گی۔ نیز نماز، روزہ، زکوٰۃ، صدقہ، حج، عمرہ وغیرہ میں سے کسی کو اگر لزوم قولی سے لازم کر لیا جائے تو بالاتفاق اس کی تکمیل واجب ہو جاتی ہے۔ اور مذکورہ امور میں سے حج وعمرہ کو اگر لزوم فعلی کے ذریعہ سے لازم کر لیا جائے یعنی امور حج یا عمرہ شروع کر دیا جائے تو تکمیل سب کے نزدیک لازم ہے۔ کما فی الاوجز ص۲۶۷ ج۳۔ تو جب نفلی حج وعمرہ کو شروع کر دینے سے تکمیل لازم ہوتی ہے اور فاسد کرنے سے قضاء لازم ہو جاتی ہے۔ تو اسی درجہ کی عبادات نماز، روزہ وغیرہ بھی لزوم فعلی سے لازم ہو جائیں گی اور فاسد کر دینے سے قضاء لازم ہو جائے گی۔

اشکال ص۳۵۵ س۱۸ فان قال قائلٌ انما منعناہ من الخروج منہما الخ سے

تقریباً ڈیڑھ سطر میں یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ آپنے اوپر نظر کے تحت یہ جو کہا ہے کہ نفلی حج وعمرہ شروع کرنے کے بعد سب کے نزدیک تکمیل لازم ہوجاتی ہے۔ اور اس کو شروع کرنے کے بعد باطل کرکے اس کے ارکان کی ادائیگی سے خارج ہوجانا کسی کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ یہ اس لئے ہے کہ امرِ مفسد کے ذریعہ سے اگر حج یا عمرہ کو فاسد کردیا جائے تو فساد کے باوجود اسی حالت میں تمام ارکان کو اپنے اپنے مراحل اور ترتیب کے ساتھ تکمیل کرنا لازم ہوجاتا ہے۔ اگرچہ بعد میں قضاء کرنا بھی لازم ہوجاتا ہو۔ اور اگر نماز وروزہ امرِ مفسد کے ذریعہ سے باطل ہوجائے تو ادائیگی میں برقرار نہیں رہ سکتا، بلکہ خود نکل جاتا ہے۔ نیز اکل وشرب، جماع وغیرہ سے ارکانِ حج اکثر مواقع پر باطل نہیں ہوتے۔ کہ اکل وشرب وکلام وغیرہ ہر وقت جائز ہیں۔ اور جماع طواف زیارت کے بعد رمیِ جمرات کی تکمیل سے قبل جائز ہے۔ اس سے قبل جائز نہیں۔ اس کے برخلاف نماز، روزہ وغیرہ امورِ مذکورہ سے باطل ہوجاتے ہیں۔ اور مصلی نماز اور صائم روزہ سے خود بخود خارج ہوجاتا ہے۔ لہٰذا حج وعمرہ کا حکم نماز وروزہ کی طرح نہیں ہے اس لئے قیاس درست نہ ہوگا۔

جوابات

مذکورہ اشکال کے دو جواب دیئے جاتے ہیں۔

جواب ۱ ص۳۵۵ س۱۹ قیل لہ ان الحجۃ والعمرۃ وان کانا قد رأینا الخ سے تقریباً سات سطروں میں جواب ۱ پیش کیا جارہا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے یہ جو کہا ہے کہ ارکانِ حج یا عمرہ میں لگ جانے کے بعد اگر امور مفسدہ کے ذریعہ فاسد کردیا جائے اس کی قضاء اس لئے واجب ہے کہ ان کا حکم اور صلوٰۃ وصوم کا حکم الگ الگ ہے۔

بایں طور کہ امورِ مفسدہ کی وجہ سے صلوٰۃ وصوم میں بقاء ممکن نہیں اور حج اور عمرہ میں ممکن ہے۔ لہٰذا ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ تو آپ کا یہ اشکال درست نہیں ہے۔ اسلئے کہ حج وعمرہ کو امورِ مفسدہ کے ذریعہ سے فاسد کردیئے جانے کے بعد اگرچہ تکمیل نسک لازم ہے۔ مگر پھر بھی بعد میں قضاء کرنا واجب ہوجاتا ہے۔ اور وجوبِ قضاء اس لئے ہے کہ احرام باندھ لینے کی وجہ سے اس پر نفلی حج یا عمرہ واجب ہوچکا ہے۔ لہٰذا یہ قضاء احرام کے ذریعہ شروع کردینے کی وجہ سے واجب ہوجاتی ہے۔ نہ کہ امرِ مفسد کے ذریعہ فاسد کردینے کے بعد تکمیل ارکان کے باقی رہ جانے کی وجہ سے۔ لہٰذا جس طرح نفلی حج اور عمرہ شروع کردینے کی وجہ سے واجب ہوجاتا ہے اسی طرح نفل روزہ اور نماز بھی شروع کردینے کی وجہ سے واجب ہوجائے گی۔ لہٰذا مقیس ومقیس علیہ کے درمیان مناسبت مکمل طریقہ سے موجود ہے۔ اس لئے قیاس صحیح ہے آپ کا اشکال باطل ہے۔

جوابِ کا ترجمہ قیل لہ ان الحجۃ والعمرۃ وان کانا کما ذکرت فانا قد رأیناک تزعم ان من جامع فیہما فعلیہ قضاؤہما والقضاء یدخل فیہ بعد خروجہ منہما۔ یعنی معترض سے یہ کہا جائیگا کہ حج وعمرہ کا حکم اگرچہ ایسا ہے جیسا آپ نے ذکر کیا ہے پھر بھی اس بات کو ہم جانتے ہیں کہ آپ خود اس بات کے قائل ہیں کہ جس شخص نے جماع کرکے حج یا عمرہ کو فاسد کردیا ہے تو اس پر دونوں کی قضاء واجب ہے۔ اور یہ وجوبِ قضاء اور قضاء کرنے میں لگ جانا ان دونوں سے خارج ہوجانے کے بعد ہی ہوتا ہے۔

فقد جعلت علیہ الدخول فی قضائہما ان شاء وان ابی من اجل افسادہ لہما۔ دراصل یہ عبارت یوں ہونی چاہیے تھی فقد جعلت علیہ الدخول فی قضائہما من اجل افسادہ لہما ان شاء وان ابی۔ ای ان شاء الحاج او المعتمر

وان ابی۔ یعنی یقیناً تم نے حاجی یا معتمر کے ہر فساد شدہ حج یا عمرہ کی قضاء کو لازم کر دیا ہے۔ حاجی یا معتمر کے حج یا عمرہ کو فاسد کر دینے کی وجہ سے حاجی یا معتمر قضاء کرنا چاہتا ہو یا نہ چاہتا ہو۔

فهذا الذی یقضیه بدل منه مما کان وجب علیه بدخوله فیه لا بایجاب کان منه قبل ذٰلك. تو یہی حج یا عمرہ جن کو وہ قضاء کر رہا ہے اس اصل کا بدل ہے جو اس پر دخول اور شروع کرنے کی وجہ سے واجب ہو چکا تھا۔ بطور نذر دخول سے قبل اپنے اوپر واجب کرنے کی وجہ سے نہیں ہے یعنی لزوم قولی کے طور پر لازم نہیں ہوا بلکہ لزوم فعلی کے طور پر لازم ہوا ہے۔

فلو کانت العلة فی لزوم الحجة والعمرة ایاه حین احرم بهما وبطلان الخروج منهما هی ما ذکرت من عدم رفضهما ولولا ذلك کان له الخروج منهما کما کان له الخروج من الصلٰوة والصیام بما ذکرنا من الاشیاء التی نخرج منهما اذا لما وجب علیه قضاؤهما لانه غیر قادر علی ان لا یدخل فیه۔

لہٰذا اگر جس وقت حج یا عمرہ کا احرام باندھا تھا اس وقت سے حج یا عمرہ اس پر لازم ہو جاتے، اور ان دونوں کو ترک کر دینے کے عدم جواز کی علت وہی ہوتی جو آپ نے ذکر کی ہے۔ اور اگر آپ کے ذکر کردہ علت نہ ہوتی تو حاجی اور معتمر کے لئے حج یا عمرہ سے اسی وقت خارج ہو جانا جائز ہو جاتا جس طرح مصلّی کے لئے نماز سے اور صائم کے لئے روزہ سے امورِ مفسدہ کی وجہ سے خارج ہو جانا جائز ہو جاتا ہے۔

اذاً لما وجب۔ تب تو اس پر ان کی قضاء بھی واجب نہ ہوئی۔ اس لئے کہ وہ ارکانِ حج یا عمرہ سے خارج ہونے پر قادر نہیں ہے۔

فلما کان ذلك غیر مبطل عنه وجوب القضاء وکان فی ذلك کمن علی قضاء حجة قد اوجبها لله عز وجل علی نفسه بلسانه کان کذلك ایضا

فی النظر من دخل فی صلوٰۃٍ اوصیامٍ فاوجب ذلك لله عزّوجلّ علیٰ نفسہٖ بدخولہٖ فیہ ثم خرج منہ فعلیہ قضاؤہٗ۔ پس جب (امور مفسدہ کے ذریعہ سے حج یا عمرہ کو فاسد کردینے کے بعد نسک کی تکمیل میں باقی رہ جانا) اس پر سے وجوب قضاء کو باطل نہیں کرتا ہے۔ اور وہ اس شخص کے حکم میں ہوجاتا ہے جس نے نذر وغیرہ لزوم قولی سے اپنے اوپر واجب کرلیا اسکی وجہ سے اس پر حج کی تکمیل واجب ہوچکی ہے۔ تو ایسے ہی نظر وقیاس سے اس شخص کا حکم بھی ہوگا جس نے نماز یا روزہ کو شروع کرکے اپنے اوپر لازم کرلیا ہے۔ اور امر مفسد کے ذریعہ سے فاسد کردیا ہے۔ تو اس پر اسی کی قضاء واجب ہوجائے گی۔

جواب ۲ ص۳۵۵ س۲۲ ویقال لہ ایضًا قد رأینا العمرۃ مما قد یجوز رفضھا الخ سے تقریبًا چھ سطروں میں دوسرا جواب پیش کیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ عمرہ کا احرام باندھ لینے کے بعد اس کو ترک کردینا سب کے نزدیک جائز ہے۔ جیسا کہ حضرت عائشہؓ کو حیض آجانے کی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ترکِ عمرہ کا حکم فرمایا تھا، اور ارکانِ حج کی تکمیل کرنے کے بعد یوم النحر میں احرام کھول دیا تھا۔ مگر اس کے باوجود جو شخص ارکانِ عمرہ ادا کرنے پر قادر ہے اس کے لئے عمرہ کو ترک کردینا جائز نہیں ہے۔ اگر ترک کردے گا تو قضاء واجب ہوجائے گی۔ تو معلوم ہوا کہ نفلی عمرہ شروع کردینے کے بعد فاسد کردینے سے قضاء واجب ہوجاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عذر کی تین قسمیں ہیں (۱) عذر طبعی اور فطری۔ جیسا کہ حیض ونفاس۔ تو اس قسم کے اعذار سے ترکِ عمرہ موجبِ قضاء نہیں ہے۔ (۲) عذر خارجی۔ مثلاً ازدحام اور بھیڑ وغیرہ کی وجہ سے طواف اور سعی کرنے پر قادر نہیں ہوا۔ اور عرفات کا دن آگیا اور عمرہ چھوڑ کر حج کو چلا گیا تو اس قسم کے اعذار کی وجہ سے ترکِ عمرہ موجبِ قضاء ہے۔ لہٰذا اگر نفلی عمرہ کا احرام باندھ کر اس قسم کے

اعذار کی وجہ سے ترک کردیا ہے تو اس پر قضاء واجب ہے۔(۳) عذر اختیاری مثلاً نفلی احرام باندھنے کے بعد شہوت غالب آگئی اور نسک کی ادائیگی سے قبل جماع کرلیا تو قضاء کرنا واجب ہے۔ تو اسی طرح نفل روزہ فاسد کردینے کی وجہ سے بھی قضاء لازم ہوجائے گی۔ یہی ہمارا مدّعیٰ ہے۔

مذکورہ عبارت کا ترجمہ معترض سے کہا جائیگا کہ یقیناً عمرہ ایسے امور میں سے ہے جو شروع کردینے کے بعد ترک کردینا ہمارے اور آپ کے قول میں جائز ہے۔ اور یہ نص سے ثابت ہے۔ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا تھا کہ تم عمرہ ترک کردو اور حج کے احرام کو باقی رکھو۔ اس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ اسی کتاب میں اپنی جگہ ذکر کریں گے۔ پس جو شخص احرام باندھنے کے بعد ارکانِ عمرہ ادا کرنے پر قادر ہے۔ اور اس کو ترک کرنے اور چھوڑ کر خارج ہونے پر بھی قادر ہے، پھر وہ اس کو باطل کرکے اس سے خارج ہوجائے اور پھر اس پر قضاء نہ ہو ایسا ہرگز نہیں ہے۔ اور جس شخص نے نذر وغیرہ لزوم قولی سے اپنے اوپر عمرہ کو واجب نہیں کیا ہے، اور وہ احرام باندھ کر ارکانِ عمرہ میں داخل ہوگیا ہے اس کے لئے بغیر عذر شدید کے اس کی تکمیل سے قبل عمرہ سے خارج ہوجانا جائز نہیں ہے۔ تو اگر عذر یا بلا عذر عمرہ سے خارج ہوجاتا ہے تو دونوں صورتوں میں اس پر قضاء واجب ہوجائیگی۔ تو نفل نماز و نفل روزہ بھی اس پر قیاس کرکے شروع کرنے کی وجہ سے واجب ہوتے ہیں۔ لہٰذا جو شخص ان دونوں کو شروع کردے تو اس کے لئے بلا عذر شدید کے باطل کردینا جائز نہیں ہے۔ اور اگر عذر یا بلا عذر تکمیل سے قبل باطل کردے گا تو اس پر قضاء واجب ہوجائے گی۔ یہی نظر کا تقاضا ہے۔ اور یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا قول ہے۔

(نوٹ) وجوب کفارہ سے اعذار کی پہلی قسم مستثنیٰ ہے۔

دلیل ۴ ص۲۵۶ س۲ وقد روی مثل ذلک ایضاً عن غیر واحد من اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم الخ سے باب کے اخیر تک چوتھی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اجلہ صحابہ اور فقہاء صحابہ میں حضرت عبد اللہ ابن عباسؓ اور حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کا عمل اور فتویٰ پیش کیا جارہا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا عمل اس طرح ہے کہ انہوں نے ایک دن اپنے متعلقین سے کہا کہ میں نے روزہ رکھ لیا ہے۔ پھر وہ اسی دن غسل جنابت کرکے متعلقین کے پاس تشریف لے آئے۔ اور لوگوں کے معلوم کرنے پر فرمایا کہ میری ایک بہت خوبصورت باندی میرے پاس آئی تو اس کو دیکھ کر اس سے قضاء حاجت کا ارادہ ہوگیا۔ اور چونکہ میں نے نفل روزہ رکھ لیا تھا اس لئے اس سے بروقت ضرورت پوری کرلی۔ اور آئندہ اس کی جگہ ایک روزہ رکھ لوں گا۔

اور حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کا فتویٰ اس طرح ہے کہ حضرت انس بن سیرین نے نویں ذی الحجہ یوم عرفہ کو روزہ رکھ لیا مگر مشقت محسوس کرنے کی وجہ سے روزہ توڑ دیا تو اس پر حضرت عبد اللہ بن عمرؓ نے فتویٰ دیا کہ اس کی جگہ دوسرا روزہ قضاء کرے۔ لہٰذا اس تفصیل سے واضح ہوچکا ہوگا کہ نفل روزہ توڑ دینا تو جائز ہے مگر اس کی قضاء لازم ہوجاتی ہے۔

بابُ صَوْمِ یَوْمِ الشَّكِّ

یوم الشک تیسویں شعبان کو کہا جاتا ہے جبکہ انتیسویں شعبان کو مطلع صاف نہ ہو۔ اور رؤیت ہلال کا کوئی شرعی ثبوت فراہم نہ ہو۔ اور اگر مطلع صاف ہے اور رؤیت نہیں ہوئی ہے تو اس کو یوم الشک نہیں کہا جاتا۔ اس لئے کہ مطلع صاف ہونے کی وجہ سے کوئی شک باقی نہیں رہا۔ کما فی الاوجز ص۸۳ ج۳ ومعارف السنن ص۳۳۱ ج۵۔

اب یہاں یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ جب انتیسویں شعبان کی شام کو مطلع صاف

نہ ہونے کی وجہ سے چاند نظر نہ آئے تو تیس شعبان کو نفل روزہ رکھنا جائز ہے یا نہیں۔؟ تو اس کے بارے میں عمدۃ القاری ص۲۷۹ ج۱۰، اوجز المسالک ص۴۲ ج۳، ترمذی شریف مع العرف الشذی ص۱۴۸ ج۱، معارف السنن ص۲۳۱ ج۵ میں قدرے فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱: ترمذی شریف ص۱۴۸ ج۱ میں نقل فرمایا ہے کہ حضرت امام شافعیؒ، امام احمدؒ، اسحٰق بن ابراہیمؒ، امام مالکؒ، امام سفیان ثوریؒ، امام عبداللہ بن المبارکؒ کے نزدیک یوم الشک میں نفل روزہ مطلقاً مکروہ ہے اور یہی لوگ طحاوی شریف میں فکرہ قوم صوم الیوم الذی یشک فیہ الخ کے مصداق ہیں۔ نیز ترمذی شریف میں اکثر اھل العلم کے مصداق بھی یہی لوگ ہیں۔

مذہب ۲: حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام اوزاعیؒ، امام لیث بن سعدؒ کے نزدیک یوم الشک میں نفل روزہ مباح اور لاباس بہ کے درجہ میں ہے۔ یہی لوگ طحاوی شریف میں وخالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔ اور معارف السنن ص۳۳۲ ج۵ عمدۃ القاری ص۲۷۹ ج۱۰ اوجز المسالک ص۴۳ ج۳ میں حضرت امام احمد بن حنبلؒ، امام مالکؒ، اسحٰق بن ابراہیم بھی جواز واباحت کے قائلین میں شمار کئے گئے ہیں۔ اور دونوں فریق کے دلائل قائم کرنے سے پہلے یوم الشک کے روزہ سے متعلق مسلک حنفی کی تھوڑی سی تفصیل بھی مناسب معلوم ہوتی ہے۔ کہ حنفیہ کے نزدیک یوم الشک میں روزہ رکھنے کی عمدۃ القاری ص۲۷۹ ج۱۰ اور ھدایہ ص۱۹۳ ج۱ کی عبارت سے آٹھ شکلیں نکلتی ہیں۔

شکل ۱: یوم الشک میں صوم رمضان کی نیت سے روزہ رکھ لیا جائے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام اوزاعیؒ، امام سفیان ثوری وغیرہ کے نزدیک روزہ مکروہ تحریمی ہوجائے گا۔ اور حضرت امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک صحیح ہی نہ ہوگا۔ کما فی العمدۃ ص۲۷۹ ج۱۰۔

شکل ۲: اس دن واجب آخر کی طرف سے روزہ رکھ لیا جائے مثلاً قضاء رمضان، نذر، کفارہ وغیرہ کا روزہ رکھ لیا جائے تو سب کے نزدیک مکروہ ہے، اور اگر وہ دن رمضان کا ثابت ہو جائے گا تو صوم رمضان کی طرف سے ادا ہو جائے گا۔ اور اگر شعبان ہو تو بعض لوگوں نے کہا کہ نفل ہو جائے گا، اور بعض نے کہا کہ جس واجب آخر کی نیت کی تھی اس کی طرف سے ادا ہو جائے گا۔

شکل ۳: اس طرح نیت کرے کہ اگر رمضان ثابت ہو جائے تو صوم رمضان ہوگا، اور اگر رمضان نہیں ہے تو روزہ بھی نہیں ہوگا۔ تو بالاتفاق روزہ صحیح نہ ہوگا اور وہ روزہ دار نہیں کہلائیگا۔

شکل ۴: اس طرح نیت کرے کہ اگر رمضان کا دن ہوگا تو صوم رمضان ہوگا۔ اور اگر رمضان نہیں ہوا تو واجب آخر کی طرف سے ہو جائے گا تو بالاتفاق مکروہ ہوگا۔

شکل ۵: اگر رمضان ہوا تو رمضان کا روزہ ہوگا، اور اگر رمضان نہیں ہوا تو نفل روزہ ہو جائے گا۔ تو اس طرح نیت کرکے روزہ رکھنا مکروہ ہے۔

شکل ۶: اس دن خواص نفل روزہ رکھ لیں۔ اور عوام زوال شمس تک اطلاع کا انتظار کرتے رہیں۔ اور اگر زوال تک کوئی اطلاع نہ آئے تو عوام اپنا کھانا پینا شروع کردیں اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔ کما فی عمدۃ القاری ص۲۸۰ ج۱۰ وفی جوامع الفقہ والافضل فی حق الخواص صومہ بنیۃ التطوع بنفسہ وخاصتہ وھو مروی عن ابی یوسف وفی حق العوام التلوم الی ان یقرب الزوال الخ

شکل ۷: اس دن ایسا شخص روزہ رکھتا ہے جس کا مثلاً صیام داؤدؑ رکھنے کا معمول ہے تو حنفیہ کے نزدیک اس کے لئے اپنے

معمول کا روزہ رکھنا بلاکراہت جائز ہے۔

شکل ۵ اس دن مطلقاً نفل روزہ کی نیت کرلی جائے۔ تو اس میں وہی اختلاف ہے جو اوپر دو مذاہب کے تحت بیان کیا جاچکا ہے، اور حضرت امام طحاویؒ نے کتاب کے اندر اسی اختلاف کو بیان کرکے دلائل قائم فرمائے ہیں۔

فریقِ اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت عمار بن یاسرؓ کی روایت ہے جو صلہ بن زُفر کے طریق سے مروی ہے، اور یہی روایت ترمذی شریف ص۱۴۷ ج۱ میں بھی موجود ہے۔ کہ ایک مرتبہ یوم الشک میں حضرت عمار بن یاسرؓ کے پاس بُھنا ہوا بکرا آیا اور سب لوگ کھانے لگ گئے مگر ایک آدمی ایک طرف ہوگیا اور روزہ کا عذر کرکے کھانے میں شریک نہیں ہوا تو اس پر حضرت عمار بن یاسرؓ نے فرمایا کہ یوم الشک میں جو شخص روزہ رکھتا ہے وہ حضرت ابوالقاسم صلی اللہ علیہ وسلم کا نافرمان ہے۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یوم الشک کا روزہ کم از کم ممنوع اور مکروہ ہوگا۔

فریقِ ثانی کی طرف سے جواب ص۳۵۶ ج۱ قالوا وانما الصوم المکروہ فی ھذا الحدیث ھو الصوم علی انہ من رمضان فاما تطوعًا فلا بأس بہ " اس عبارت سے یہ جواب دیا جارہا ہے کہ حضرت عمار بن یاسرؓ کی روایت میں جو ممانعت ہے وہ رمضان کی نیت سے روزہ رکھنے پر محمول ہے۔ اور رمضان کی نیت سے ہم بھی مکروہ کہتے ہیں۔

فریقِ ثانی کی دلیل ص۳۵۶ ج۱ واحتجوا فی ذلک الخ سے تقریباً ڈیڑھ سطر میں یہ دلیل پیش کی جارہی ہے کہ حضورؐ نے یوم الشک میں صومِ داؤد رکھنے کی اجازت دی ہے جو کہ نفل روزہ ہے۔ جب بطور نفل صیامِ داؤد رکھنا جائز ہے تو مطلقاً نفل روزہ رکھنا بھی جائز ہوگا۔ لہٰذا نوافل کو مکروہ نہیں کہا جاسکتا۔ اور صیامِ داؤد کی اجازت کی روایت ترمذی ص۱۴۸ ج۱ میں حضرت ابوہریرہؓ سے بھی مروی ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

شبیر احمد عفا اللہ عنہ
۵ ذی الحجہ ۱۴۱۳ھ

کتاب مناسک الحج

مسائل حج پر باقاعدہ بحث شروع کرنے سے پہلے مزید افادہ کیلئے گیارہ باتیں بطور تمہید بیان کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے جن سے آگے چل کر حج کے مسائل کا سمجھنا آسان ہوجائے (۱) کتاب الصوم کے بعد کتاب الحج کے بیان کرنے میں کیا مناسبت (۲) حج کے معنی ومفہوم کیا (۳) امم ماضیہ میں حج تھا یا نہیں (۴) فرضیت حج کی حکمت کیا (۵) ہجرت سے قبل حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حج کیا یا نہیں (۶) حج کی فرضیت کس سنہ میں ہوئی (۷) عمر بھر میں صرف ایک مرتبہ حج کی علت کیا؟ (۸) دنیا میں سب سے پہلا گھر کون سا ہے (۹) وجوب حج کی شرائط کیا؟ (۱۰) حج کی فرضیت علی الفور ہے یا علی التراخی، (۱۱) عمرہ واجب ہے یا سنت؟ -

(۱) کتاب الصیام کے بعد کتاب الحج کی مناسبت

عبادت کی اولاً دو قسمیں ہیں (۱) عبادت ترکی یعنی ترک فعل کو اختیار کرنا جیسا کہ روزہ اس کو عبادت بدنیہ سنویہ بھی کہتے ہیں (۲) عبادت وجودی یعنی وجود فعل کو اختیار کرنا، اس کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) عبادت بدنی جیسا کہ نماز، اس کو عبادت بدنیہ یومیہ بھی کہتے ہیں،

(۲) عبادت مالی، جیسا کہ زکوٰۃ اور عشر وغیرہ اور زکوٰۃ کو عبادت مالیہ سنویہ اور عشر کو عبادت فصلیہ کہتے ہیں (۳) عبادت قدرے مشترک من المال والبدن جیسا کہ حج، یہ عمر بھر میں ایک دفعہ واجب ہوتا ہے اسلئے اس کو عبادت عمریہ بھی کہتے ہیں، اور نماز چونکہ عبادت یومیہ ہے کہ روزانہ پانچ مرتبہ واجب ہوتی ہے اسلئے اس کو سب پر مقدم فرمایا اور زکوٰۃ اور صوم دونوں عبادات

سنویہ ہیں مگر زکوۃ عبادت وجودی ہے اور روزہ عبادتِ ترکی ہے اسلئے وجودی کو ترکی پر مقدم فرماکر کتاب الصلوٰۃ کے بعد کتاب الزکوۃ پھر کتاب الصوم کو لایا گیا ہے اور صوم چونکہ عبادتِ سنویہ ہے اور حج عبادتِ عمریہ ہے اس لئے عبادتِ سنویہ کے بعد عمریہ کو لانا مناسب ہوا

② حج کا معنی اور مفہوم

لغت میں حج کے معنی قصد اور ارادہ کے ہیں، امام خلیل بن احمد نے کہا کہ حج کے معنی کسی معظم اور محترم شئی کا بار بار قصد کرنے کے ہیں۔ اور خانہ کعبہ کا قصد بھی بتکرار پایا جاتا ہے کہ حرم شریف پہونچتے ہی طواف قدوم کا قصد ہوتا ہے پھر وقوف عرفہ کے بعد طواف زیارت کا قصد ہوتا ہے پھر منیٰ واپس جاکر ایام منیٰ گذارنے کے بعد وطن کی واپسی کے وقت طواف وداع کا قصد ہوتا ہے اور شریعت کی اصطلاح میں حج کے معنی مخصوص زمانہ میں مخصوص مقامات میں جاکر مخصوص افعال کو مخصوص طریقہ سے ادا کرنا ہے اور حج کی ادائیگی کے لئے موسم حج میں مقامات مقدسہ میں جاکر مخصوص افعال کی ادائیگی لازم ہوگی، لہٰذا حرم مقدس کے علاوہ دنیا کے کسی بھی مقام میں حج نہیں ہو سکتا اور نہ ہی اس کی نقالی جائز ہوگی، کما فی الاوجز ج۳ ص۲۹۵ والدر المختار کراچی ج۲ ص۴۵۴

③ امم ماضیہ کا حج

حضرت جبرئیل علیہ السلام نے حضرت آدم علیہ السلام سے فرمایا کہ آپ کی تخلیق سے سات ہزار سال پہلے سے ملائکہ بیت اللہ شریف کا طواف کرتے رہے ہیں اور خود حضرت آدم علیہ السلام نے ہندوستان سے پیدل سفر کرکے چالیس مرتبہ حج فرمایا ہے اور ہر نبی نے اپنی زندگی میں حج بیت اللہ فرمایا ہے، زمانہ اسلام سے قبل قریش اور دیگر قبائل عرب بھی حج کیا کرتے تھے اور قول راجح کے مطابق زمانہ اسلام سے قبل حج کا دستور تو تھا مگر فرض نہیں تھا صرف امتِ محمدیہ پر اللہ تعالیٰ نے حج فرض فرمایا ہے،

کما فی الاوجز ج۳ ص۲۹۷

(۴) فرضیتِ حج کی حکمت

انسان کے اندر کبر و انا کا پیدا ہونا اللہ تعالیٰ کو پسند نہیں بلکہ عاجزی و انکساری ہی محبوب ہے اور عبادات کو بندوں پر فرض کرنے میں انسان کے اندر سے کبر اور انا کے نشہ کو نکال کر عاجزی و انکساری پیدا کرنا اور اللہ تعالیٰ سے قرب اور اسکی عظمت پیدا کرنا ہے۔ اور انسان کے اندر کبر و انا پیدا ہونے کے اسباب دو ہیں (۱) طاقتِ جسمانی اس سے جو کبر پیدا ہوتا ہے اس کو کبر لذاتہ کہا جاتا ہے جیسا کہ اکھاڑے کے پہلوان میں ہوتا ہے اور یہ کبر کم و بیش ہر انسان میں ہوتا ہے (۲) طاقتِ مالی و طاقتِ حکمرانی، اس سے جو کبر پیدا ہوتا ہے اس کو کبر لغیرہ کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ قارون، فرعون، ہامان، شداد اور ان جیسوں میں پیدا ہوا تھا اور اب سے پہلے نوابوں اور زمینداروں کا حال تھا کہ ان کی جبروتیت کی وجہ سے عام لوگ ان سے خائف تھے اور ان کی جبروتیت کا مدار صرف ان کی طاقتِ مالی اور طاقتِ حکمرانی پر تھا، تو ان دونوں قسموں کے کبر کے ازالہ کیلئے اللہ تعالیٰ نے مخصوص عبادات کو اسباب کے طور پر فرض کر دیا ہے۔

کبر لذاتہ کے ازالہ کے اسباب

طاقتِ جسمانی کے ذریعہ سے جو کبر پیدا ہوتا ہے اس کو نکالنے کے لئے دو قسم کی عبادات کو فرض کر دیا ہے (۱) عبادتِ یومیہ جیسا کہ نماز کہ روزانہ پانچ مرتبہ حاکم اعلیٰ کے دربار میں سر بسجود ہو کر اعتراف کریں کہ ہماری طاقت جسمانی کوئی حیثیت نہیں رکھتی بلکہ ہم سے اوپر کوئی ایسی طاقت ہے جس کے سامنے ہمیں سر جھکانا پڑ رہا ہے اسی حکمت کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے بندوں پر نماز فرض فرمائی ہے (۲) عبادتِ سنویہ جیسا کہ روزہ کہ ہر سال ایک ماہ کھانا پینا چھوڑ کر طاقت جسمانی کا حقیقی علاج کر کے کبر لذاتہ کو ختم کیا جائے اور عاجزی و انکساری کے عالم میں خالق کائنات یاد آنے لگے اس حکمت کی بنا پر روزہ فرض کیا گیا ہے۔

کبر لغیرہ کے ازالہ کے اسباب

کبر لغیرہ درحقیقت طاقتِ مالی و حکمرانی کا ثمرہ ہے اسلئے اس کو ختم کرنے کیلئے ہر سال تجارتی مال کا چالیسواں حصہ اور ہر فصل کی پیداوار کا دسواں حصہ نکال کر حاکم اعلیٰ کی راہ میں خرچ کرڈالیں تاکہ انسان میں یہ احساس پیدا ہوجائے کہ جو طاقت مالی ہمارے پاس ہے درحقیقت اس کے مالک ہم نہیں ہیں بلکہ اس کا مالک حقیقی کوئی اور ہے اس حکمت کی بنا پر زکوٰۃ و عشر کو فرض فرمایا ہے ـــ جب عبادتِ مالی اور عبادتِ بدنی کے ذریعہ سے کبر لذاتہ اور کبر لغیرہ دونوں کا علاج ہوگیا اور حق تعالیٰ کی یاد میں سیر الی اللہ یعنی تقربِ الی اللہ کا راستہ نظر آنے لگتا ہے تو محبوب حقیقی سے وصال میں ایک منزل اور باقی رہ جاتی ہے اس منزل کو حاصل کرنے کیلئے طاقتِ جسمانی اور طاقتِ مالی دونوں کو خرچ کرکے دیارِ محبوب کے بے آب وگیاہ میدان میں ہوکر پراگندہ حال پراگندہ بال میں لبیک لبیک کا نعرہ لگا کر مراقبہ اور مکاشفہ کے ذریعہ سے سیر فی اللہ میں فنائیت حاصل کی جائے اسی کو حج کہا جاتا ہے اور سیر فی اللہ اور عظمت الٰہی اور حصول فنائیت کی حکمت کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے بندوں پر حج فرض فرمایا ہے، مستفاد حجۃ اللہ البالغہ ج۲ ص۵۶ اوجز المسالک ج۳ ص۲۹۷ ایضاح الطحاوی ج۱ ص۴۳

(۵) ہجرت سے قبل حضورؐ نے حج کیا تھا یا نہیں

ہجرت سے قبل حضور صلے اللہ علیہ وسلم ہر سال حج فرمایا کرتے تھے اور قریش اور قبائلِ عرب بھی حج کرتے تھے اور آخیر کے تین سالوں میں مدینۃ المنورہ کے اوس وخزرج کے لوگوں سے ملاقات ہوتی رہی ۱۱ نبوت میں مدینہ سے حج کے لئے آنیوالوں میں سے چھ افراد سے ملاقات ہوئی اور سب نے اسلام قبول کرلیا اور یہ چھ کے چھ قبیلۂ خزرج کے تھے اور پھر ۱۲ نبوت میں حج کو آنے والوں میں سے بارہ افراد سے ملاقات ہوئی جن میں سے پانچ پچھلے سال ایمان لاچکے تھے اور سات نے اسی سال اسلام قبول فرمالیا اور اس

کو بیعت عقبہ اولیٰ کہا جاتا ہے اور پھر ۱۳ نبوت میں حج کو آنے والوں میں سے ۸۹ افراد سے ملاقات ہوئی جن میں سے کچھ افراد نئے تھے جنہوں نے اس موقع پر اسلام قبول فرمالیا تھا اور بقیہ حضرات پہلے سالوں میں مشرف باسلام ہو چکے تھے اس کو بیعت عقبہ ثانیہ کہتے ہیں اسکی پوری تفصیل سیرت مصطفیٰ ج۱ ص۳۳۱ تا ص۳۴۲ میں موجود ہے

(۶) حج کی فرضیت کس سن میں ہوئی

کس سنہ میں حج کی فرضیت نازل ہوئی ہے اسکے بارے میں حضرات محدثین نے کوئی حتمی بات نہیں کہی، حضرت شیخ مولانا زکریا صاحب قدس سرہٗ نے اوجز المسالک ج۳ ص۲۹۶ میں سات اقوال نقل فرمائے ہیں۔ (۱) حج کی فرضیت قبل الہجرۃ ہوئی ہے (۲) حج، زکوٰۃ، صوم، جہاد وغیرہ کی فرضیت ہجرت کے بعد ہوئی ہے صرف نماز کی فرضیت ہجرت سے قبل ہوئی (۳) ۵ھ میں حج کی فرضیت نازل ہوئی ہے (۴) ۶ھ میں حج فرض ہوا ہے اس قول کو اکثر محدثین نے صحیح اور راجح قرار دیا ہے (۵) ۸ھ میں حج فرض ہوا ہے اور علماء کی ایک جماعت نے اس کو راجح قرار دیا ہے (۶) ۹ھ میں حج فرض ہوا ہے اسی سال حضرت صدیق اکبرؓ کو امیر الحج بنا کر بھیجا گیا تھا (۷) ۱۰ھ میں فرض ہوا ہے لیکن علامہ علاء الدین حصکفی نے ۹ھ میں حج کی فرضیت کے قول کو ترجیح دی ہے در مختار کراچی ج۲ ص۴۵۵

(۷) عمر بھر میں صرف ایک مرتبہ حج کی فرضیت

عمر بھر میں حج صرف ایک مرتبہ فرض ہوتا ہے اسکی علت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں پر جن عبادات کو فرض فرمایا ہے ان میں سے ہر ایک کے وجوب کیلئے کچھ اسباب بھی مقرر فرمائے ہیں۔ مثلاً وجوب صلوٰۃ کیلئے اوقات کو سبب قرار دیا ہے اور وجوب صوم کیلئے دخول شہر رمضان کو سبب قرار دیا اور وجوب زکوٰۃ کیلئے ملکیت نصاب مال کو سبب قرار دیا ہے تو اسی طرح وجوب حج کیلئے اللہ تعالیٰ نے بیت اللہ شریف کو سبب قرار دیا ہے اور صلوٰۃ، صوم، زکوٰۃ کے اسباب مکرر ہوا کرتے ہیں اسلئے عمر بھر میں جتنی مرتبہ سبب پایا جائے گا اتنی

بار واجب ہوا کریں گے اور وجوب حج کا سبب چونکہ بیت اللہ شریف ہے اور بیت اللہ شریف ایک ہی ہے اسلئے عمر بھر میں سبب واحد کیوجہ سے صرف ایک مرتبہ حج واجب ہوتا ہے۔ مستفاد اوجز المسالک ص۲۹۵ ج۳ نووی ص۴۲۶ ج۱

⑧ **اوّل بیتٍ فی الدُّنیا** اوجز المسالک ص۲۹۵ ج۳ میں نقل کیا گیا ہے کہ عرشِ الٰہی کے نیچے اللہ تعالیٰ نے آسمانی فرشتوں کے طواف کرنے کیلئے بیت المعمور بنایا ہے جس کا روزانہ ستر ہزار فرشتے طواف کرتے ہیں اور تخلیق آدم علیہ السلام سے دو ہزار سال قبل اللہ تعالیٰ نے زمینی فرشتوں کو حکم فرمایا کہ بیت المعمور کے نیچے زمین میں ایک گھر بنائیں تاکہ زمینی فرشتے اس کا طواف کرتے رہیں تو اس طرح سے دنیا میں سب سے پہلا گھر خانہ کعبہ ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں ارشاد فرمایا ہے اِنَّ اَوَّلَ بیتٍ وضع للناس للذی ببکۃ مبارکًا وھدًی للعٰلمین فیہ اٰیات بینات مقام ابراھیم ومن دخلہ کان آمنا الآیۃ۔ نیز بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ تخلیق ارض سے دو ہزار سال قبل پانی کے اندر مقام بیت اللہ میں جھاگ جمع ہو کر پانی کے اوپر سے ظاہر ہونے والا روئے زمین کا سب سے پہلا حصہ یہی ہے جس پر بیت اللہ شریف قائم ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

⑨ **وجوب حج کے شرائط** وجوب حج کیلئے چار شرطیں انسان کے اندر موجود ہونا لازم ہیں (۱) مسلمان ہونا لہٰذا غیر مسلم پر حج لازم نہیں اور نہ ہی غیر مسلم کے لئے حدود حرم کے دائرہ میں داخل ہونا جائز ہے (۲) مکلف ہونا لہٰذا نابالغ مجنون وغیرہ پر حج واجب نہیں ہے (۳) آزاد ہونا لہٰذا غلام باندی پر حج فرض نہیں ہے (۴) مستطیع ہونا لہٰذا حج صرف ایسے مالداروں پر واجب ہوتا ہے جو اپنے پاس سفر حج کے پورے اخراجات کے ساتھ دورانِ سفر اہل وعیال کے اخراجات کیلئے بھی مال رکھتے ہوں اور راستہ کا مامون ہونا اور سواری کا انتظام ہونا اور خود کا لنگڑا اپاہج

نہ ہونا یہ تمام شرائط چوتھی شرط میں داخل ہیں لہٰذا جو شخص اتنی دولت کا مالک نہیں ہے اس پر حج فرض نہیں ہوگا، کما فی النووی ج۱ ص۴۲۳ والدر المختار کراچی ج۲ ص۴۵۸

⑩ حج کی فرضیت علی الفور ہے یا علی التراخی

حج فرض ہونے کے بعد فوراً ادا کر لینا لازم ہے یا استطاعت کے باوجود تراخی اور تاخیر کی اجازت ہے تو اس بارے میں اوجز المسالک ج۳ ص۲۹۵ نووی ج۱ ص۴۲۳ د. مختار کراچی ج۲ ص۴۵۵ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام شافعیؒ امام سفیان ثوری، امام عبدالرحمٰن اوزاعیؒ اور حنفیہ میں سے امام محمد بن حسن شیبانیؒ کے نزدیک علی الفور حج کی ادائیگی واجب نہیں بلکہ بلاکراہت تراخی جائز ہے اور حضرت امام نوویؒ نے حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ کو تراخی کا قائل قرار دیا ہے جو کہ صحیح نہیں ہے بلکہ اس کے قائل حضرت امام محمد بن حسن ہیں کما فی الہدایہ ہو واجب علی الفور عند ابی یوسفؒ وعن ابی حنیفۃ ما یدل علیہ وعند محمد والشافعیؒ علی التراخی ج۱ ص۲۱۲

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہ کے دو قولوں میں سے زیادہ صحیح یہی ہے کہ اول فرصت میں حج کا فریضہ ادا کرنا لازم ہے اور استطاعت کے باوجود تاخیر کرنے سے فاسق اور گنہ گار ہو جائے گا اور اس کی شہادت بھی مردود ہو جائیگی کما فی الدر المختار ج۲ ص۴۵۵ اور یہی حضرت امام ابو یوسفؒ امام مالکؒ امام احمد بن حنبلؒ کا مسلک ہے۔ البتہ تاخیر سے ادا کرنے کی صورت میں قضا نہیں کہلائے گا بلکہ ادا ہی کہلائے گا۔

حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی تاخیر سے اشکال

اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ اگر حج علی الفور ادا کرنا واجب ہے تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے تاخیر کیوں فرمائی اگر ۵ھ یا ۶ھ میں فرضیت کا حکم نازل ہو چکا ہے تب تو کافی حد تک تاخیر لازم آتی ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ۵ھ ۶ھ ۷ھ ۸ھ میں اسلئے حج کرنا ممکن نہیں تھا کہ اسوقت

مکۃ المکرمہ فتح نہیں ہو پایا تھا اور اگر ۹ھ میں حج کی فرضیت کا حکم نازل ہوا ہے تو نسی کی وجہ سے تاخیر کی گنجائش تھی اور نسی کا مطلب یہ ہے کہ مہینے کو اپنی جگہ سے ہٹا دیا جائے چنانچہ حضرت صدیق اکبرؓ کو جب امیر الحج بنا کر بھیجا گیا تھا وہ ذیقعدہ کا مہینہ تھا اور ماہ ذیقعدہ ہی میں حضرت صدیق اکبرؓ نے حج ادا فرمایا ہے لیکن بعد میں ۹ھ کے بعد اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں نسی کا حکم منسوخ ہونے کا اعلان فرما دیا ہے انما النسئ زیادۃ فی الکفر الآیۃ سورۂ توبہ آیۃ ۳۷ کما فی الاوجز ص ۲۹۶ ج ۳ اور یا اسلئے تاخیر فرمائی ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کو وحی کے ذریعہ سے معلوم ہو گیا تھا کہ آپ ۱۰ھ میں حجۃ الوداع کی ادائیگی تک باحیات رہیں گے اگر ۹ھ میں حج کی فرضیت تسلیم کرلی جائے جیسا کہ حنفیہ کا راجح قول ہے تو کوئی اشکال نہیں ہے کہ آیت کریمہ وللہ علی الناس حج البیت الآیہ کے نزول کے بعد حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے پورا ایک سال تاخیر نہیں فرمائی کہ ۹ھ کے آخر میں آیت نازل ہوئی ہو اور ذیقعدہ ۱۰ھ میں حج کیلئے روانہ ہو گئے کما فی الشامی ص ۲۵۵ ج ۲

(۱۱) عمرہ واجب ہے یا سنت

یہاں یہ مسئلہ بھی زیر غور ہے کہ جسطرح عمر بھر میں ایک حج کرنا واجب ہے تو اسی طرح ایک عمرہ بھی واجب ہے یا نہیں؟ تو اوجز المسالک ص ۳۸۹ ج ۳ میں دو قول نقل کئے گئے ہیں

قول ۱ حضرت امام شافعیؒ امام احمد بن حنبلؒ ابو ثور، ابو عبید، سفیان ثوری، عبد الرحمٰن اوزاعی وغیرہ کے نزدیک عمرہ بھی حج کی طرح ایک مرتبہ واجب ہے۔

قول ۲ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک واجب نہیں بلکہ سنت ہے اور حضرت امام ابو حنیفہؒ اور داؤد ظاہری وغیرہ کے نزدیک مستحب ہے لیکن حنفیہ کا مفتی بہ قول یہی ہے کہ عمرہ سنت مؤکدہ ہے کما فی الهدایۃ والعمرۃ سنۃ وقال الشافعی فریضۃ لقولہ علیہ السلام العمرۃ فریضۃ کفریضۃ الحج ولنا قولہ علیہ السلام الحج فریضۃ والعمرۃ تطوع الخ ص ۲۷۶ ج ۱ ۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم شبیر احمد عفا اللہ عنہ ۹ ذی الحجہ

اب اس تفصیل کے بعد حضرت امام طحاویؒ کی ترجمانی کیلئے ان کے قائم کردہ ابواب کے تحت بحث کرنی ہے۔

باب المرأۃ لا تجد محرما هل يجب عليها فرض الحج ام لا

اس باب کے تحت ایک معرکۃ الآراء اختلافی مسئلہ پیش کیا جارہا ہے کہ عورت کیلئے بلا محرم شرعی یا بغیر شوہر کے سفر کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اور محرم شرعی یا شوہر کے ساتھ سفر میسر نہ ہو سکے تو اس پر حج فرض ہے یا اس سے اس عذر کی بناء پر حج کا فریضہ ساقط ہو جاتا ہے۔ یہ ایک اہم اختلافی مسئلہ ہے اور اس کے بارے میں حضرت امام طحاویؒ نے چھ مذاہب نقل فرمائے ہیں اور اس باب کے تحت حضرت امام طحاویؒ نے ایک جگہ فذهب قوم کا لفظ استعمال فرمایا ہے چار جگہ وخالفهم فی ذلك آخرون کے الفاظ استعمال فرمائے ہیں اور ایک جگہ وقد قال قوم لا بأس کے الفاظ استعمال فرمائے ہیں،

مذہب ۱ امام عامر شعبیؒ طاؤس بن کیسانؒ اور اہل ظاہر کے نزدیک عورت کیلئے بلا محرم شرعی یا بلا شوہر سفر کرنا مطلقاً جائز نہیں ہے چاہے سفر طویل اور بعید ہو یا قلیل چاہے سفر حج ہو یا کسی اور غرض کا سفر ہو ہر حال میں جائز نہیں ہے اور یہی عمدۃ القاری ص۲۲۱ج۱۰ نخب الافکار قلمی بوسیدہ ص۲ج۴ میں موجود ہے۔ اور یہی لوگ طحاوی شریف میں فذهب قوم الی ان المرأۃ لا تسافر سفرا قريبا او بعيدا الا مع ذی محرم الخ کے مصداق ہیں،

مذہب ۲ امام عطاء بن ابی رباحؒ اور بعض اصحاب ظواہر کے نزدیک اگر ایک برید سے کم کی مسافت کا سفر ہے تو بلا محرم یا بلا زوج کے سفر کرنا عورت کیلئے جائز ہے یہی قول نخب الافکار قلمی بوسیدہ ص۳ج۴ میں موجود ہے اور یہی لوگ طحاوی میں پہلی جگہ خالفهم فی ذلك آخرون الخ کے مصداق ہیں،

اور ایک برید تقریبًا بارہ میل کا ہوتا ہے اور بارہ میل میں ۱۲ر کلومیٹر ۵۹ میٹر ۴۰ سینٹی میٹر ہوتا ہے یعنی تقریبًا ۲۲ر کلومیٹر یا اس سے زائد کی مسافت کا سفر ہے ان کے نزدیک بلا محرم یا بلا زوج جائز نہیں اور اس سے کم ہو تو جائز ہے۔

مذہب ۳: حضرت امام شافعیؒ امام مالکؒ امام اوزاعیؒ امام محمد بن سیرینؒ وغیرہ کے نزدیک ایک دن ایک رات سے کم کی مسافت کے سفر کیلئے محرم شرعی یا شوہر کی ضرورت نہیں بلکہ بلا محرم و شوہر کے سفر کر سکتی ہے اور اس سے زیادہ کی مسافت کا سفر جائز نہیں ہے یہی لوگ طحاوی شریف میں دوسری جگہ خالفہم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں اور اوجز المسالک ج۳ ص۳۴۷ میں نقل کیا گیا ہے کہ ان لوگوں کے نزدیک کسی حال میں بھی محرم یا زوج کی معیت شرط نہیں ہے جبکہ رفقاء سفر قابل اطمینان ہوں چنانچہ امام محمد بن سیرینؒ فرماتے ہیں کہ ایک مسلمان قابل اطمینان مرد کے ساتھ بھی سفر کر سکتی ہے اور اس کا محرم ہونا شرط نہیں ہے اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مسلم عورتوں کی جماعت کے ساتھ جا سکتی ہے اور حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صرف ایک مسلمان عورت کے ساتھ سفر کر سکتی ہے اور حضرت امام اوزاعیؒ فرماتے ہیں کہ عادل مسلمان لوگوں کے ساتھ سفر کر سکتی ہے علامہ ابن رشد مالکیؒ نے بدایۃ المجتہد ج۱ ص۳۲۲ میں صرف امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کو اس کا قائل قرار دیا ہے۔ شامی کراچی ج۲ ص۴۶۵ میں ہے کہ حنفیہ کے نزدیک بھی فساد زمانہ کی وجہ سے ایک دن ایک رات والے قول پر فتویٰ دینا مناسب سمجھا گیا ہے۔

مذہب ۴: حضرت امام حسنؒ قتادہ بن دعامہؒ وغیرہ کے نزدیک دو دن دو رات سے کم کی مسافت کے سفر کیلئے محرم یا زوج کی معیت شرط نہیں ہے اس سے زیادہ مسافت کا سفر بلا محرم یا بلا زوج جائز نہیں ہے یہی لوگ طحاوی شریف میں تیسری جگہ خالفہم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں یہی نخب الافکار قلمی بوسیدہ ج۲ ص۵۹ میں موجود ہے

مذہب ۵: حضرت امام ابو حنیفہؒ امام ابو یوسفؒ امام محمد بن حسن شیبانیؒ سلیمان بن مہران الاعمشؒ وغیرہ کے نزدیک تین دن تین رات سے کم کی مسافت کا سفر بلا

محرم شرعی یا بلا زوج کر سکتی ہے اس سے زیادہ کی مسافت کا سفر بلا محرم شرعی یا زوج کی معیت کے جائز نہیں ہے اور نہ ہی بلا محرم یا بلا زوج کے عورت پر ایسی صورت میں حج فرض ہوگا یہی لوگ طحاوی میں چوتھی جگہ خالفھم فی ذٰلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔ اور اوجز المسالک ج۳ ص۴۳۷ میں امام احمد بن حنبلؒ کو امام ابوحنیفہ کے ساتھ نقل کیا گیا ہے۔ اور ج۳ ص۴۳۷ میں بنایہ اور محب الدین طبری کے حوالہ سے ابراہیم نخعیؒ حسن بصری، سفیان ثوریؒ ابو ثورؒ احمد بن حنبلؒ اسحٰق بن راہویہؒ کو بھی امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے نووی ج۱ ص۴۳۳ میں بھی قریب قریب یہی نقل کیا گیا ہے۔ اور بدایۃ المجتہد ج۱ ص۲۲۳ میں فقہ امام احمد بن حنبل کو شامل کیا گیا ہے۔ اور ملک العلماء امام علاء الدین کاشانی نے بدائع الصنائع ج۲ ص۱۲۴ میں نقل فرمایا ہے کہ اگر مکۃ المکرمہ کی مسافت تین دن تین رات سے کم کی ہے تو بلا محرم یا بلا زوج سفر حج کرنا عورت کیلئے جائز ہے اور اس سے زیادہ مسافت میں عورت پر حج واجب نہیں ہے۔ مگر فساد زمانہ کی وجہ سے شامی کراچی ج۲ ص۴۶۵ میں ایک دن ایک رات والے قول پر فتویٰ دینا مناسب لکھا ہے۔

مذہب ۶ امام ابوبکر محمد بن مسلم بن عبید اللہ بن شہاب الزہری اور حکم بن عتیبہ ابو سلیمان جوزجانیؒ کے نزدیک بلا محرم یا بلا زوج سفر کرنا عورت کیلئے مطلقاً لا بأس بہ کے درجہ میں ہے اور امام شافعیؒ امام مالک امام اوزاعی امام محمد بن سیرین، اسحٰق بن راہویہ وغیرہ کا قول ثانی یہی ہے کہ علی الاطلاق بلا محرم شرعی کے عورت کا سفر کرنا جائز ہے چاہے سفر حج ہو یا کسی اور غرض کا سفر مسافت طویل ہو یا قلیل ہر حال میں جائز ہے کما فی نخب الافکار قلمی بوسیدہ ج۹ ص۴ ان لوگوں کے اسی قول کی طرف اوجز المسالک ج۳ ص۴۳۷ کے حوالہ سے مذہب ۳ کے تحت ہم نے اشارہ کر دیا ہے، نیل الاوطار ج۴ ص۱۷ میں ابن حزم ظاہری کا قول یہی نقل کیا گیا ہے اور حضرت امام احمد بن حنبلؒ کا ایک قول یہ ہے کہ حج واجب میں محرم کی معیت شرط نہیں اور حج نفل میں شرط ہے اوجز ص۴۳۷ اور ان کا ایک قول یہ بھی ہے کہ نیک

لوگوں کے ساتھ حج کو جانے میں کوئی حرج نہیں ہے اگرچہ ان میں عورت کا محرم موجود نہ ہو۔ اوجز ص ۳۲۹ ج ۳

دلائل

اب حل کتاب کے پیش نظر ہر فریق کی دلیل علی الترتیب پیش کی جائیگی اور آخر میں تین اشکال وجواب پر باب ختم کریں گے۔

فریق اول کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے خطبہ کے دوران ارشاد فرمایا کہ کوئی عورت اپنے محرم شرعی کے بغیر سفر نہ کرے اور کسی عورت کے پاس اس کے محرم شرعی کی عدم موجودگی میں کوئی اجنبی مرد نہ جائے اور اس کے گھر میں داخل نہ ہو اپھر ایک آدمی نے کھڑے ہوکر کہا کہ فلاں غزوہ کے لئے مجھے متعین کیا گیا ہے تو کیا میں اپنی بیوی کے ساتھ حج کو جاسکتا ہوں یا غزوہ کے انتظام میں مشغول رہوں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جی ہاں اپنی بیوی کے ساتھ حج کو جاسکتے ہو، حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے غزوہ اہم ہونے کے باوجود اس کو موقوف کرکے بیوی کے ساتھ حج کو جانے کی اجازت دی ہے اگر بلا محرم جانا جائز ہوتا تو یہ کہدیتے کہ تم غزوہ میں جاؤ اور تمہاری بیوی لوگوں کے ساتھ جاکر اپنا حج ادا کرلے گی۔ اس روایت میں حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے تین مسئلے بیان فرمائے ہیں۔

(۱) محرم شرعی کے بغیر عورت کسی قسم کے سفر میں نہیں جاسکتی (۲) جب عورت کے پاس اس کا محرم شرعی موجود نہ ہو تو کسی اجنبی مرد کا اس کے پاس جانا جائز نہیں ہے (۳) اپنے شوہر کے ساتھ عورت کا سفر میں جانا جائز ہے اور اسمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلقاً ممانعت فرمائی ہے کہ عورت بلا محرم سفر میں نہ جائے اسمیں کوئی قید نہیں ہے اسلئے کسی قسم کا سفر بلا محرم جائز نہ ہوگا اس مضمون کی روایت کو حضرت

مصنفؒ نے دو صحابہ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔
صحابی ۱؎ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے دو سندوں کے ساتھ
صحابی ۲؎ حضرت ابوہریرہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

فریق ثانی کی دلیل ان کی دلیل حضرت مصنفؒ نے ص ۳۵۶ پر واحتجوا فی ذلک بما حدثنا ابوبکرۃ الخ سے تقریباً ساڑھے تین سطروں میں پیش فرمائی ہے، دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورت اپنے محرم شرعی یا اپنے شوہر کے بغیر ایک برید کا سفر نہ کرے اس میں ایک برید کا مطلب یہ ہے کہ ایک برید یا اس سے زائد کی مسافت کا سفر نہ کیا کرے اور اس سے کم کی مسافت کا سفر کرسکتی ہے لہٰذا ایک برید سے کم کی مسافت کا سفر بلا محرم اور بلا شوہر کرسکتی ہے۔ اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے حضرت ابوھریرہؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

فریق ثالث کی دلیل ص ۳۵۷ پر واحتجوا فی ذلک بما حدثنا ابوامیۃ الخ سے تقریباً سات سطروں میں فریق ثالث کی دلیل پیش کیجارہی ہے، دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ کوئی عورت ایک دن ایک رات یا اس سے زیادہ کی مسافت کا سفر محرم شرعی کی معیت کے بغیر نہ کرے اب اس سے واضح ہوتا ہے کہ ایک دن ایک رات سے کم کی مسافت کا سفر بلا محرم کرسکتی ہے، اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے حضرت ابوھریرہؓ سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

فریق رابع کی دلیل ص ۳۵۷ پر واحتجوا فی ذلک بما حدثنا ابوبکرۃ قال ثنا سعید بن عامر الخ سے تقریباً چار سطروں میں فریق رابع کی دلیل پیش کیجارہی ہے، دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ کوئی عورت اپنے شوہر یا محرم شرعی کے بغیر دو دن دو رات کی مسافت کا سفر نہ کرے اس سے واضح ہوتا ہے کہ دو دن کی مسافت سے کم کا

سفر عورت بلا محرم کر سکتی ہے۔ اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

فریق خامس کی دلیل ص۳۵۷ وا احتجوا فی ذالک بما حدثنا ابن ابی داؤد قال حدثنا مسدد الخ سے تقریباً گیارہ سطروں میں فریق خامس کی دلیل پیش کی جا رہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ عورت بلا محرم یا بلا شوہر کے تین دن تین رات یا اس سے زائد کی مسافت کا سفر ہرگز نہ کرے اب اس سے واضح ہوتا ہے تین دن تین رات سے کم کی مسافت کا سفر بلا محرم اور بلا شوہر کی معیت کے کرنا جائز ہوگا اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے تین صحابہ کرام سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے دو سندوں کے ساتھ

صحابی ۲ حضرت ابوہریرہؓ سے دو سندوں کے ساتھ

صحابی ۳ حضرت ابو سعید خدریؓ سے ایک سند کے ساتھ

اب ان تمام روایات سے صاف ظاہر ہوگا کہ تین دن سے کم کی مسافت کا سفر بلا محرم اور بلا شوہر کرنا عورت کے لئے جائز ہے اور یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے

ماقبل کے چاروں فریقوں کے دلائل کے جوابات ان کے دلائل کے دو جوابات دیئے جاتے ہیں

جواب ۱۔ فقد اتفقت هذه الآثار کلها عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی تحریم السفر ثلثة ایام علی المرأة بغیر ذی محرم الخ سے تقریباً ساڑھے چھ سطروں میں ماقبل کے چاروں فریقوں کے دلائل کا جواب ایک ساتھ دیا جا رہا ہے جواب کا سمجھنا تین مقدموں پر موقوف ہے۔

مقدمہ اولیٰ۔ ماقبل میں پانچ قسم کی روایات پیش کی جا چکی ہیں۔ (۱) وہ روایات جن میں بلا قید عورت کو بلا محرم سفر سے ممانعت کی گئی ہے۔

(۲) وہ روایات جن میں ایک برید کے سفر کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ (۳) وہ روایات جن میں ایک دن ایک رات کے سفر کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ (۴) وہ روایات جن میں دو دن دو رات کے سفر کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ (۵) وہ روایات جن میں تین دن تین رات کے سفر کو ممنوع قرار دیا گیا ہے!
اور یہ تمام روایات تین دن یا اس سے زائد کی مسافت کے سفر کی حرمت پر متفق ہیں تین دن سے کم کی مسافت کے سفر کی حرمت میں تمام روایات متفق نہیں ہیں بلکہ ان میں اختلاف واقع ہو گیا ہے
مقدمہ ثانیہ۔ یہ جو مشہور ہے کہ حنفیہ کے نزدیک مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے یہ صرف کلام الناس سے متعلق ہے روایات اور نصوص میں مفہوم مخالف حنفیہ کے نزدیک بھی معتبر ہے اور روایات اور نصوص میں مفہوم مخالف معتبر ہونے کیلئے سب کے نزدیک شرط یہ ہے کہ یہ مفہوم مخالف دوسری نص صریح کے مخالف نہ ہو، کما فی عقود رسم المفتی واعمل بمفهوم روایات اتی، مالم یخالف لصریح فبتا مه ۹۱ قال فی الاشباه من کتاب القضاء لا یجوز الاحتجاج بالمفهوم فی کلام الناس فی ظاهر المذهب کالادلة واما مفهوم الروایة فحجة الخ ۹۲
مقدمہ ثالثہ۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو جوامع الکلم کی دولت سے سرفراز فرمایا ہے اور جوامع الکلم کا مطلب یہ ہے کہ کلام حشو و زوائد سے پاک صاف ہو اور جامعیت اس طرح ہو کہ مفہوم موافق کے ساتھ ساتھ مفہوم مخالف بھی ایک ساتھ واضح ہو جائے اور اسطرح جامع کلام کی صلاحیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہے باقی کسی دوسرے انسان میں یہ صلاحیت نہیں ہے۔
اب ان مقدمات کے بعد اصل جواب کا حاصل یہ ہوگا کہ اوپر ذکر کردہ روایات میں سے پانچویں قسم کی روایات میں ثبوت حرمت کیلئے تین دن تین رات کی قید موجود ہے اور ان کے علاوہ بقیہ چاروں قسم کی روایات بھی تین دن تین رات کی مسافت کی حرمت پر متفق ہیں، اختلاف صرف تین دن سے کم کی مسافت کی حرمت

سے متعلق باقی رہ جاتا ہے اور جب مفہوم موافق سے تین دن کی مسافت کی حرمت ثابت ہوگئی تو مفہوم مخالف سے مادون الثلث کی حرمت بھی ثابت ہو جائے گی اور جن روایات میں بلا قید ممانعت ہے وہ اور وہ روایات جن میں برید یا ایک دن یا دو دن کی قیدیں موجود ہیں وہ سب تین دن والی روایت کے مفہوم مخالف کی منافی نہیں ہیں اسلئے کہ جن روایات میں بلا قید ممانعت ہے ان کو قید والی روایات سے مقید کیا گیا ہے اور جن میں قید اور عدد کا ذکر ہے ان میں عدد قلیل کا ذکر ہے اور اصول یہ ہے کہ عدد قلیل عدد کثیر کے منافی نہیں ہوتا ہے نیز تین دن والی روایات سے جو حرمت ثابت ہوتی ہے اس پر تمام روایات متفق ہیں اور دوسری روایات سے جو حرمت ثابت ہوتی ہے اس پر تمام روایات متفق نہیں ہیں اور مختلف روایات کے مقابلہ میں متفق علیہ روایات کو ترجیح حاصل ہوتی ہے لہٰذا تین والی روایات کو لیکر دوسروں کو ترک کر دینا لازم ہوگا اور یہ توجیہ کرنی اسلئے ضروری ہوگئی ہے کہ اگر ایسا نہ کہا جائے تو کلام رسول میں نہی کے ساتھ تین کے عدد کے ذکر کا کوئی معنی اور فائدہ ثابت نہ ہوگا

مذکورہ عبارت کا ترجمہ یقیناً جتنی روایات حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں وہ سب عورت کے بلا محرم تین دن کی مسافت کے سفر کی حرمت پر متفق ہیں اور مادون الثلث میں مختلف ہیں تو ہم نے غور کر کے دیکھا کہ بلا محرم تین دن تین رات یا اس سے زائد مسافت کے سفر کی ممانعت ان تمام روایات سے ثابت ہے اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا انہیں تین دن کی قید لگانا عورت کے لئے بلا محرم کے مادون الثلث کی مسافت کے سفر کے مباح ہونے پر دلیل ہے ورنہ تین کے عدد کے ذکر کرنے اور ممانعت کے مفہوم کیلئے کوئی فائدہ نہ ہوتا اور حضورؐ کے کلام میں فضول و زوائد نہیں ہوتے مگر حضورؐ نے تین کے عدد کو اسلئے ذکر فرمایا ہے تاکہ اس سے کم ممانعت کے دائرہ سے نکل جائے اور ایسے ہی حکیم کا کلام ایسی چیز کو شامل ہوتا ہے جو مفہوم مخالف پر

بھی دلالت کرے تاکہ مستغنی ہوجائے دوبارہ ایسا کلام کرنے سے جو مفہوم مخالف پر دلالت کرے اور ایسا کلام نہیں کرتے ہیں جو مفہوم مخالف پر دلالت نہ کرے اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم ایسا کلام کرنے پر قادر ہیں اور یہ منجانب اللہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کو جوامع الکلم کے ساتھ فضیلت دی گئی ہے جو کسی دوسرے کو حاصل نہیں ہے

جواب ۲ ص۳۱۵ ثم ما روی عنہ فی منعہا من السفر دون الثلث من الیوم والیومین والبرید فکل واحد من تلک الآثار ومن الاثر المروی فی الثلث الخ سے تقریباً ساڑھے دس سطروں میں دوسرا جواب پیش کیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ تین دن تین رات کی روایات اور ما دون الثلث کی روایات دونوں پر اسطرح سے غور وفکر کریں کہ کونسی ناسخ اور کون سی منسوخ ہو سکتی ہیں۔ اور ظاہر بات ہے کہ اگر ما دون الثلث کی روایات مؤخر ہیں تو وہ ناسخ ہونگی اور ثلث اور ما فوق الثلث کی روایات منسوخ ہونگی اور اگر ثلث اور ما فوق الثلث کی روایات مؤخر ہیں اور ما دون الثلث کی روایات مقدم ہیں تو ما دون الثلث کی ساری روایات منسوخ ہوجائینگی اور ثلث اور ما فوق الثلث کی روایات ناسخ ہونگی مگر ان میں سے کون سی مقدم اور کون سی متاخر ہیں اسکی کوئی صراحت نہیں ہے اور ثلث اور ما فوق الثلث کی روایات سے جس حرمت کا ثبوت ہوتا ہے اس سے دوسری روایات معارض نہیں ہیں اور ما دون الثلث کی روایات سے جس حرمت کا ثبوت ہوتا ہے اس سے دوسری روایات معارض ہیں نیز لایحل لامرأۃ ان تسافر کے الفاظ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ سفر شرعی عورت کیلئے بلا محرم نہیں ہے اور سفر شرعی کا ثبوت تین دن تین رات کے سفر سے ہوتا ہے اس سے کم کو سفر شرعی نہیں کہتے ہیں لہٰذا احادیث کے الفاظ بھی تین دن والی روایات کے موافق ہیں لہٰذا ان تمام وجوہ ترجیح کیوجہ سے تین دن والی روایات کو ترجیح حاصل ہوگی اور بقیہ ساری روایات متروک العمل قرار پائیں گی اور علامہ کاسانی نے بدائع الصنائع ص۱۲۴ ج۲ میں ما دون الثلث کی مسافت کا سفر بلا محرم

عورت کیلئے جائز قرار دیا ہے مگر علامہ شامی نے شامی کراچی ج۲ ص۴۶۵ میں حضرات شیخین کے اس قول کو نقل فرمایا ہے جسمیں ایک دن ایک رات کی مسافت کے سفر کو بھی بلا محرم مکروہ قرار پایا ہے اور فساد زمانہ کیوجہ سے اسی قول پر فتویٰ دینا مناسب قرار دیا ہے۔

فریق سادس کی دلیل ص۳۵۸ س۱۳ واحتجوا فی ذلک بما حدثنا یونس قال ثنا ابن وھب الخ سے تقریبًا تین سطروں میں ان کی دلیل پیش کیجارہی ہے کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ ہر ایک عورت کیلئے محرم شرعی نہیں ہوا کرتا ہے اسلئے بلا محرم حج کو جاسکتی ہے اور جب ابو سعید خدری نے بلا محرم سفر کے عدم جواز پر فتویٰ دیا تو حضرت عائشہؓ نے اس فتویٰ پر اعتراض فرمایا کہ کیا ہر ایک عورت کو محرم شرعی میسر ہوسکتا ہے۔ حضرت عائشہ کی اس بات سے بلا محرم عورت کیلئے سفر حج کا جواز ثابت ہوجاتا ہے اور یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ بلا محرم عورت سفر کرسکتی ہے۔

جواب۔ ص۳۵۸ س۱۷ فان الحجۃ علیھم فی ذلک ما قد تواترت بہ الآثار التی قد ذکرناھا الخ سے ایک سطر کی عبارت سے فریق سادس کی دلیل کا جواب دیا جارہا ہے، جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کا قول ماقبل کی تمام روایات سے مسترد ہوجاتا ہے اسلئے کہ قول صحابی جب غیر مدرک بالقیاس ہو اور اس کے خلاف دوسری روایات بھی ہوں تو بالاتفاق مسترد ہوجاتا ہے۔

مسلسل تین اشکالات

اشکال ا ص۳۵۸ س۱۷ فان قال قائل ان الحجۃ لم یدخل فی السفر الذی نھی عنہ فی تلک الآثار سے تقریبًا ایک سطر کی عبارت سے یہ اشکال کیا جارہا ہے کہ جن روایات میں بلا محرم سفر کی ممانعت ہے ان سے سفر حج مستثنیٰ ہے اور سفر حج کے علاوہ دیگر اسفار کی ممانعت مراد ہے!

جواب ص۳۵۸ س۱۸ فالحجۃ علی ذلک القائل حدیث ابن عباسؓ الذی بدأنا بذکرہ فی ھذا الباب الخ سے تقریبًا چار سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے،

جواب کا حاصل یہ ہے کہ باب کے شروع میں حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی روایت میں ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے جب اپنے خطبہ میں عورت کو بلا محرم سفر سے ممانعت فرمائی تو ایک شخص کھڑے ہو کر کہنے لگا کہ ابھی فلاں غزوہ کے موقعہ پر مجھے مکاتب بنایا گیا ہے اور میں بدل کتابت کی فراہمی میں مشغول ہوں اور میری بیوی پر حج فرض ہے تو کیا میں اس حالت میں بیوی کے ساتھ حج کو جا سکتا ہوں تو حضورؐ نے فرمایا کہ ضرور جا سکتے ہو اور اگر سفر حج اس سے مستثنیٰ ہوتا تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم یہ فرماتے کہ تم اپنے بدل کتابت کا انتظام کرو اور بیوی مسلمانوں کے قافلہ کے ساتھ حج کو چلی جائے گی۔ حالانکہ بدل کتابت کی ادائیگی کا انتظام بہت اہم چیز ہے اس کو ترک کر کے بیوی کی معیت میں حج کو جانے کی اجازت دی ہے تو معلوم ہوا کہ سفر حج اس ممانعت سے مستثنیٰ نہیں ہے۔

اشکال ۲ ص۳۵۸ س۲۲ وقد قال قائل قد رویتم عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تسافر امرأۃ مسیرۃ ثلثۃ ایام الا مع ذی محرم الخ سے تقریباً تین سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جا رہا ہے کہ جن روایات میں تین دن کی مسافت کے سفر کی ممانعت ہے وہ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے مروی ہیں اور دور نبوت کے بعد حضرت ابن عمرؓ خود اپنی آزاد کردہ باندیوں کے ساتھ سفر کیا کرتے تھے حالاں کہ آزاد کردہ عورتیں آقا کے حق میں اجنبیہ ہوتی ہیں۔

جواب ص۳۵۸ س۲۵ قیل لہ ما ھذا بخلاف لما رویناہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ سے تقریباً چار سطروں میں یہ جواب دیا جا رہا ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تین دن تین رات کے سفر سے منع فرمایا ہے اس سے کم کے سفر کو منع نہیں فرمایا جیسا کہ ماقبل میں دلائل سے ثابت کیا جا چکا ہے اور حضرت ابن عمرؓ کے ساتھ آزاد کردہ عورتوں کا جو سفر ہوتا تھا وہ تین دن کی مسافت سے کم ہوتا تھا اور تین دن سے کم کی مسافت کا سفر عورت کیلئے اجنبی کے ساتھ جائز ہے۔

اشکال ۳ ص۳۵۸ س۲۹ واحتج آخرون فی اباحۃ السفر للمرأۃ بغیر محرم الخ سے

تقریبا ایک سطر میں یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ حضرت عائشہؓ غیر محرم مردوں کے ساتھ سفر کیا کرتی تھیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بلا محرم سفر کرنا عورت کیلئے جائز ہے

جواب ص۳۵۹ فحدثنی بعض اصحابنا الخ سے باب کے آخر تک جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ محکام الرازی نے حضرت امام ابوحنیفہ سے سوال کیا تو امام صاحب نے جواب دیا کہ عورت کیلئے بلا محرم سفر کرنا جائز نہیں ہے۔ تو حکام رازی نے کہا کہ میں نے عرزمی سے سوال کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ بلا محرم جائز ہے جیسے حضرت عائشہؓ سفر کیا کرتی تھیں اسپر حضرت امام صاحب نے جواب دیا کہ عرزمی نے مسئلہ نہیں سمجھا کہ حضرت عائشہؓ کیلئے دنیا کے تمام مرد محرم ہیں اسلئے وہ جب بھی کسی مرد کے ساتھ سفر کرینگی تو محرم ہی کے ساتھ سفر ہوگا اور یہ بات امہات المومنین کے علاوہ باقی کسی دوسری عورت کو حاصل نہیں ہے لہٰذا اور کسی عورت کیلئے بلا محرم سفر حج بھی جائز نہیں ہے اور نہ ہی بغیر محرم کے عورت پر حج فرض ہوگا یہی ہمارے علماء ثلثہ کا مسلک ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ شبیر احمد عفی اللہ عنہ ۱۱ ذی الحجہ ۱۴۱۱ھ

بَابُ الْمَوَاقِيْتِ الَّتِيْ لَا يَنْبَغِيْ لِمَنْ اَرَادَ الْاِحْرَامَ اَنْ يَّتَجَاوَزَهَا اِلَّا مُحْرِمًا

مواقیت، میقات کی جمع ہے اسکے معنی وقت کے ہیں یعنی احرام باندھنے کا وقت اور احرام باندھنے کی جگہ، اور اس باب کے تحت چار باتیں عرض کرنی ہیں۔

(۱) ارکان حج کتنے ہیں (۲) میقات کی تعداد کیا ہے (۳) میقات عراق میں کیا اختلاف ہے (۴) بلا احرام میقات سے تجاوز کرنا۔

(۱) ارکان حج کتنے ہیں ارکان حج کی تعداد کے بارے میں علماء کے تین مذاہب ہیں

مذہب ۱ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ارکان حج پانچ ہیں (۱) احرام (۲) وقوف عرفہ (۳) سعی بین الصفا والمروہ (۴) طواف زیارت (۵) حلق کما فی معارف السنن ص۳۱ ج۶

مذہب ۲۔ حضرت امام مالک، امام احمد، اسحٰق بن راہویہ وغیرہ کے نزدیک ارکان حج چار ہیں۔ احرام، وقوف عرفہ، طواف زیارت، سعی بین الصفا والمروہ۔

مذہب ۳۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ارکان حج دو ہیں (۱) وقوف عرفہ (۲) طواف زیارت، احرام رکن نہیں ہے بلکہ شرط ہے اور سعی بین الصفا والمروہ حنفیہ کے نزدیک واجب ہے فرض نہیں ہے اور عمدۃ القاری ج۹ ص۲۹۳ اوجز المسالک ج۳ ص۵۱۶ میں نقل کیا گیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس امام محمد بن سیرینؒ، عطاء بن ابی رباح، مجاہد بن جبر کے نزدیک سعی بین الصفا والمروہ نہ فرض ہے اور نہ ہی واجب بلکہ سنت یا مستحب ہے اور حلق امام شافعی کے علاوہ باقی کسی کے نزدیک رکن اور فرض نہیں ہے ابن حبیب مالکی اور اہل ظاہر کے نزدیک تلبیہ بھی رکن حج میں سے ہے کما فی الاوجز ج۳ ص۳۲۳ والنیل ج۴ ص۲۰۵

(۲) میقات کی تعداد کیا ہے

احادیث شریفہ میں چھ مواقیت کا ذکر آتا ہے (۱) ذو الحلیفہ اس زمانہ میں اس کو آبار علی اور ابیار علی سے بھی موسوم کیا جاتا ہے یہ اہل مدینہ اور اس طرف سے آنے والوں کیلئے میقات ہے لہٰذا ذوالحلیفہ، تبوک، اردن رجارڈن، ینبوع وغیرہ سے آنے والوں کیلئے بھی میقات ہوگا۔

(۲) جحفہ اس کو مھیعہ اور رابغ بھی کہا جاتا ہے اور بعض لوگوں نے کہا ہیکہ رابغ مقام جحفہ سے قریب دوسری جگہ کا نام ہے اور جحفہ کو مقام خربہ بھی کہا جاتا ہے اس زمانہ میں یہ مقام ویران سا ہو گیا ہے، یہ اہل شام، مصر، الجزائر، سوڈان اور برّاعظم افریقہ کی طرف سے آنے والوں کیلئے میقات ہے نیز ملک شام کے بعد ترکستان بلغاریہ روم، جرمنی، فرانس برطانیہ اور برّاعظم یورپ کی طرف سے آنے والوں کیلئے میقات ہے یہ میقات مکۃ المکرمہ سے پانچ یا چھ منزل کے فاصلہ پر ہے۔

(۳) جبل قرن، یہ مقام مکۃ المکرمہ سے ایک منزل کے فاصلہ پر ہے اور نووی نے لکھا ہے کہ دو منزل کے فاصلہ پر ہے یہ اہل نجد اور خلیجی ممالک اور اس طرف سے آنیوالوں

کیلئے میقات ہے۔

۴۔ جبل یلیلم، یہ مقام مکۃ المکرمہ سے تیس میل کے فاصلہ پر ہے یہ اہلِ یمن اور اسطرف سے آنے والوں کیلئے میقات ہے اور ساحلی ممالک سے جو لوگ بحری جہاز سے جدّہ پہونچتے ہیں وہ سب ادھر ہی سے گذرتے ہیں۔ لہٰذا بحری راستہ کے لحاظ سے مسقط، پاکستان، ہندوستان، بنگلہ دیش، برما، سنگاپور، تھائیلنڈ جاپان، ملیشیا، انڈونیشیا، برونئی اوسٹریلیا وغیرہ سب کیلئے جبل یلیلم میقات ہوگا۔

۵۔ ذات عرق، یہ مقام وادی عقیق سے قریب ہے عراق سے آتے وقت راستہ میں پڑتا ہے یہ اہلِ عراق، ایران خراسان ازبکستان، ترکمانستان، کزاخستان چین، منگولیا روس کسے بری اور خشکی کے راستہ سے آنے والوں کیلئے میقات ہے۔

۶۔ اہل مدین کیلئے وادی عقیق میقات ہے۔

(۳) میقات عراق میں کیا اختلاف

ذاتِ عرق اہلِ عراق کیلئے دورِ نبوت سے مقرر شدہ میقات ہے یا نہیں؟

یہی مسئلہ یہاں پر زیر بحث ہے اور حضرت امام طحاوی نے اسی مسئلہ کی وضاحت کیلئے یہ باب باندھا ہے چنانچہ اس کے متعلق اوجز المسالک ص۳۳۲ ج۳ عمدۃ القاری ص۱۴۵ ج۹ نخب الافکار قلمی بوسیدہ ص۷۶ تا ۸۱ میں قدرے فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱: حضرت امام شافعیؒ امام سفیان ثوری امام طاؤس بن کیسان امام محمد بن سیرین، جابر بن زید وغیرہ کے نزدیک اہلِ عراق کے لئے کوئی میقات مقرر نہیں ہے وہ لوگ جس میقات سے ہو کر گزریں گے وہی ان کا میقات ہے۔ دورِ نبوت سے اہلِ عراق کیلئے کوئی میقات منصوص نہیں ہے اور ان کے لئے افضل یہ ہے کہ وادی عقیق سے احرام باندھ لیا کریں۔ یہی لوگ کتاب کے اندر قال ابو جعفر فذھب قوم الی ان اھل العراق لا وقت لھم فی الاحرام الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ امام احمد بن حنبلؒ اسحق بن راہویہؒ ابوثورؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک اہلِ عراق کے لئے کلام رسول سے میقات متعین ہے اور ان کا میقات ذات عرق ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اول کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع کی تمام روایات ہیں جنمیں مقررہ مواقیت کا ذکر موجود ہے اور ان روایات میں اہلِ عراق کے لئے کسی میقات کا ذکر نہیں کیا گیا لہٰذا اہلِ عراق جس میقات سے گزریں گے وہی ان کا میقات ہوگا اور ان کے لئے کوئی منصوص میقات نہیں ہے، جن روایات میں منصوص میقات کا ذکر ہے اور ان میں اہلِ عراق کے میقات کا ذکر نہیں ہے ان کو حضرت مصنف نے دو صحابہ کرام سے سات سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی روایت کو پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے ان میں سے دو سندیں شروع میں ذکر فرمائی ہیں اور تین سندیں بعد میں ذکر کی ہیں

صحابی ۲ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت دو سندوں کے ساتھ نقل کیگئی ہے ان تمام روایات سے واضح ہوتا ہے کہ اہلِ عراق کیلئے کوئی میقات منصوص نہیں ہے

فریقِ ثانی کیطرف سے دو دلیلیں پیش کیجارہی ہیں دلیل ۱ ص ۳۵۹ س ۲۹ فقالوا اہل میقات

اھل العراق ذات عرق وقت ذلک لھم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کما وقت سائر المواقیت لاھلھا الخ سے تقریبا بارہ سطروں میں فریق ثانی کی دلیل ۱ پیش کیجارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جسطرح دوسرے بلدان کے لئے میقات مقرر فرمایا ہے اسی طرح عراق کیلئے بھی میقات مقرر فرمایا ہے آپکا ارشاد ہے ولاھل العراق ذات عرق الحدیث اور اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے تین صحابہ کرام سے چار سندوں

کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ایک سند کے ساتھ

صحابی ۲ حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے دو سندوں کے ساتھ

صحابی ۳ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان تمام روایات سے عراق کیلئے مقررہ میقات کا منصوص ہونا واضح ہوتا ہے لہٰذا یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ اہل عراق کیلئے کوئی میقات منصوص نہیں ہے

دلیل ۲ ص۳۶۰ س۱۲ وهذا عبد الله بن عمر من بعد النبي صلى الله عليه وسلم من توقيته ما قد ذكرناه عنه في الفصل الذي قبل هذا الخ سے تقریباً چھ سطروں میں فریق ثانی کیطرف سے دوسری دلیل پیش کیجارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ فصل اول میں اہل عراق کیلئے میقات منصوص نہ ہونے پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت پانچ سندوں کے ساتھ گذر چکی ہے۔ اور پھر حضرت عبداللہ بن عمرؓ خود فرماتے ہیں کہ لوگ اہل عراق کیلئے ذات عرق کو منصوص اور مقررہ میقات بتلاتے ہیں حضرت عبداللہ بن عمرؓ جن لوگوں سے یہ بیان فرما رہے ہیں وہ لازمی طور پر ایسے لوگ ہوں گے جنکی بات حجت شرعی اور خود کتاب وسنت کے عالم ہوں گے اور ایسے لوگ اپنی رائے سے کوئی بات نہیں کہتے بلکہ کتاب وسنت سے ثابت شدہ امور بیان کیا کرتے ہیں اور حضورؐ سے سنی ہوئی بات ہی نقل کیا کرتے ہیں لہٰذا اصل حقیقت یہ ہوگی کہ اہل عراق کیلئے ذات عرق کو جسوقت میقات بتلایا جارہا تھا اسوقت حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں حضرت ابن عمرؓ نہیں تھے دوسروں نے حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے سنی ہے۔

اشکال ص۳۶۰ س۱۸ فقال قائل وكيف يجوز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم وقت لاهل العراق يومئذ ما وقت والعراق انما كانت بعده الخ

اس عبارت سے یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانہ میں اہل عراق کیلئے میقات مقرر فرما دیا ہو جب کہ

اس وقت تک عراق فتح نہیں ہوا تھا تو اہلِ عراق کے لئے میقات کیسے مقرر فرمایا ہے

جواب۔ ص ۱۹۰ س ۳۶ قیل له، کما وقت لاهل الشام ما وقت والشام انما تحت بعده الخ سے باب کے آخر تک یہ جواب دیا جا رہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اہلِ عراق کے لئے میقات مقرر کرنے کی دو شکلیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) اہلِ شام کے لئے میقات کا منصوص ہونا سب کے نزدیک متفق علیہ ہے حالانکہ دورِ نبوت میں ملک شام فتح نہیں ہوا تھا مگر ملک شام کے اطراف واکناف فتح ہو گئے تھے اور ان لوگوں کیلئے اہلِ شام کا لفظ استعمال کر کے جحفہ کو میقات قرار دیا ہے تو اسی طرح عراق کے اطراف واکناف بھی دورِ نبوت میں فتح ہو گئے تھے جیسے جبل طی وغیرہ کے علاقے تو ان لوگوں کے لئے اہلِ عراق کا لفظ استعمال کر کے ذاتِ عرق کو میقات قرار دیا ہے۔ (۲) اگر ملک شام کا دارالاسلام ہونا وحی کے ذریعہ سے معلوم ہو گیا تھا اسلئے جحفہ کو اہلِ شام کے لئے میقات مقرر فرمایا ہے تو عراق کا دارالاسلام ہونا بھی وحی کے ذریعہ سے معلوم ہو گیا تھا اسلئے ذاتِ عرق کو بھی اہلِ عراق کیلئے حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانہ میں میقات مقرر فرمایا ہے۔ جیسا کہ عراق، شام، مصر کے فتح ہونے سے قبل حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے وہاں کے لوگوں کے بارے میں پیشنگوئی فرمائی ہے کہ اہلِ عراق اہلِ شام اہلِ مصر پیداوار اور تجارتی مال کی زکوٰۃ ادا کرنے سے گریز کریں گے مگر تم لوگ جسطرح ان علاقوں کو فتح کرنے میں شوکتِ اسلام کا مظاہرہ کر چکے اسی طرح زکوٰۃ سے گریز کرنے کی وجہ سے دوبارہ ان کے سامنے شوکتِ اسلام کا مظاہرہ کروگے اس پیشنگوئی سے واضح ہوتا ہے کہ وحی کے ذریعہ سے ان علاقوں کا دارالاسلام ہونا حضور صلے اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہو چکا تھا۔

لہٰذا ان بلاد کے فتح ہونے سے قبل ان کے لئے میقات مقرر کر دینا قابلِ اشکال بات نہیں ہے اور جسطرح اہلِ شام کیلئے مقام جحفہ کو میقات مقرر فرمایا ہے اسی طرح اہلِ عراق کیلئے مقام ذاتِ عرق کو میقات مقرر فرمایا ہے۔

اور یہی ہمارے علمائے ثلٰثہ کا مسلک ہے۔

(نوٹ) اس زمانہ میں عراق میں پیمانہ کیلئے قفیز کا استعمال ہوتا تھا جو آٹھ مُد کے برابر ہوتا ہے اور سکّہ کے طور پر درہم چلتا تھا اور ملک شام میں پیمانہ کیلئے مُدیٰ کا استعمال ہوتا تھا جو پندرہ مد کے برابر ہوتا ہے اور سکّہ کے طور پر دینار چلتا تھا اور مصر میں پیمانہ کیلئے اَردب استعمال ہوتا تھا جو چوبیس صاع کے برابر ہوتا ہے اور سکّہ کے طور پر دینار چلتا تھا۔

(۴) **بلا احرام میقات سے تجاوز کرنا** | بلا احرام اپنے میقات سے تجاوز کرجانا دو طریقے سے ہوسکتا ہے۔

(۱) اپنے میقات سے بلا احرام تجاوز کررہا ہے اور آئندہ سامنے کوئی دوسرا میقات بھی نہیں ہے تو ایسی صورت میں بلا احرام اگر اپنے میقات سے تجاوز کرجائیگا تو امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ امام مالکؒ امام احمد بن حنبلؒ چاروں ائمۂ مذہب کے نزدیک اسپر ایک دم واجب ہوجائیگا۔

(۲) اپنے میقات سے بلا احرام تجاوز کرگیا اور آئندہ سامنے دوسرا میقات موجود ہے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دم واجب نہیں مگر مکروہ تحریمی ہے اور ائمۂ ثلٰثہ کے نزدیک دم واجب ہوجائیگا کمافی الاوجز ص۳۳۳ ج۳

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

شبیر احمد عفا اللہ عنہ

۱۲ر ذی الحجہ ۱۴۱۴ھ

باب الاھلال من این ینبغی ان یکون

اس باب کے تحت دو مسئلے زیر غور ہیں (۱) قبل المیقات احرام باندھنا کیسا ہے؟
(۲) اہل مدینہ کیلئے ذوالحلیفہ کے کس مقام پر احرام باندھنا افضل ہے

مسئلہ ا قبل المیقات احرام اپنے میقات پر آنے سے قبل اپنے گھر یا کسی اور مقام پر احرام باندھنا کیسا ہے؟ یا میقات ہی پر جاکر احرام باندھنا لازم ہے تو اس کے متعلق اوجز المسالک ج۳ ص۳۳۵ میں تین مذاہب نقل کئے گئے ہیں،

مذہب ۱ ۔ حضرت علامہ ابن حزم ظاہری اور داؤد ظاہری کے نزدیک میقات سے قبل احرام باندھنا جائز نہیں ہے اور اگر میقات سے قبل احرام باندھ لیگا اس کا حج اور عمرہ صحیح نہ ہوگا

مذہب ۲ ۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ امام سفیان ثوری وغیرہ کے نزدیک میقات پر جاکر احرام باندھنا رخصت ہے لہٰذا گھر سے یا میقات سے قبل کسی دوسرے مقام سے احرام باندھنا بلاکسی کراہت کے جائز ہے۔

مذہب ۳ ۔ حضرت امام مالکؒ اسحٰق بن راہویہؒ کے نزدیک قبل المیقات احرام باندھنے سے میقات پر جاکر احرام باندھنا زیادہ افضل اور اولیٰ ہے اور امام حسن بصریؒ عطاء بن ابی رباحؒ کے نزدیک مقامات بعیدہ سے احرام باندھنا مکروہ ہے نیز امام مالکؒ کے ایک قول کے مطابق میقات سے قبل احرام باندھنا مکروہ ہے کمافی الاوجز ج۳ ص۳۳۵

مسئلہ ۲ اہل مدینہ کیلئے ذوالحلیفہ کے کس مقام پر احرام باندھنا افضل ہے؟

اب یہاں یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ اہل مدینہ کیلئے ذوالحلیفہ کے کس مقام پر احرام باندھنا افضل ہے؟ مسجد ذوالحلیفہ میں یا شجرۂ ذوالحلیفہ کے پاس یا جبل بیداء پر اسی مسئلہ کی وضاحت کیلئے حضرت مصنفؒ نے یہ باب باندھا ہے چنانچہ

اس سلسلہ میں اوجز المسالک ج۳ ص۳۴۱ عمدۃ القاری ج۹ ص۱۶۰ نخب الافکار قلمی ج۷ ص۲۳
بدایۃ المجتہد ج۱ ص۳۳۸ میں کچھ فرق کے ساتھ پانچ مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱۔ حضرت امام اوزاعیؒ عطاء بن ابی رباح، قتادہ بن دعامۃؒ وغیرہ کے نزدیک اہل مدینہ کیلئے افضل یہی ہے کہ مقام ذوالحلیفہ میں جبل بیداء کے اوپر جاکر احرام باندھ لیا جائے یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الی ھذا انا ستحبوا الاحرام من البیداء الخ کے مصداق ہیں،

مذہب ۲۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک مقام ذوالحلیفہ میں صلوٰۃ احرام سے سلام پھیرتے ہی احرام باندھنا افضل ہے جبل بیداء پر جاکر احرام باندھنے کی کوئی فضیلت ثابت نہیں ہے اور یہی امام شافعی اور امام مالک کا ایک قول ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں

مذہب ۳۔ حضرت محمد بن مسلم بن عبیداللہ بن شہاب زہریؒ عبدالملک بن جریجؒ، عبداللہ بن وہب وغیرہ کے نزدیک مسجد ذوالحلیفہ سے متصل جو شجرہ ہے اسکے پاس احرام باندھنا زیادہ افضل ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وقد ذکرنا انکو قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۴۔ حضرت امام مالکؒ کے قول ثانی کے مطابق سواری پر بیٹھنے کے بعد احرام باندھنا افضل ہے۔

مذہب ۵۔ حضرت امام شافعیؒ کے قول ثانی کے مطابق سواری جب چلنا شروع کردے تب احرام باندھنا افضل ہے ہم صرف اوّل الذکر تینوں مذاہب کیلئے دلائل فراہم کریں گے آخر کے دونوں مذاہب کیلئے دلائل فراہم نہیں کریں گے۔

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع کی وہ روایات ہیں جنمیں حضورؐ کا سواری پر سوار ہوکر جبل بیداء پر چڑھکر احرام باندھنے کا ذکر موجود ہے اور حضرت مصنفؒ نے جبل بیداء پر چڑھکر احرام باندھنے کی روایات کو دو صحابہ کرام سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت جابرؓ سے دو سندوں کے ساتھ اور اسی مضمون کی حضرت جابرؓ کی روایت ترمذی ص ۱۶۹ ج ۱ میں بھی موجود ہے، ان روایات سے فریق اول کا مدعیٰ ثابت ہو رہا ہے۔

فریق اول کی دلیل کا جواب

ص ۳۶۱ س ۱۲ فقالوا قد یجوز ان یکون النبی صلی اللہ علیہ وسلم احرم منہا لا لانہ قصد ان یکون احرامہ منہا خاصۃ لفضل فی الاحرام منہا الخ سے تقریباً ساڑھے تیرہ سطروں میں فریق اول کی دلیل کا جواب دیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر بالفرض جبل بیداء پر تشریف لیجاکر احرام باندھا بھی ہے تو وہ اسلئے نہیں ہے کہ وہاں پر جاکر احرام باندھنا خاص فضیلت رکھتا ہے جو فضیلت دوسرے مقامات میں احرام باندھنے سے حاصل نہیں ہوسکتی ہے بلکہ اسمیں کوئی دوسری مصلحت رہی ہوگی مثلاً اونچائی پر جاکر احرام باندھنے سے تمام صحابہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اعمال احرام کو اچھی طرح دیکھ سکتے تھے اسلئے وہاں جاکر احرام باندھا ہوگا جیسا کہ منی سے طواف زیارت کیلئے مکۃ المکرمہ لوٹتے وقت بطن محصب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نزول فرمایا ہے اور یہ نزول اسلئے نہیں تھا کہ وہاں پر نازل ہونا مستحب یا کوئی عبادت ہے بلکہ اسلئے نزول فرمایا تاکہ وہاں پر سامان وغیرہ چھوڑ دیں اور بوجھ ہلکا ہو جائے کیونکہ طواف زیارت کے بعد پھر منیٰ لوٹنا ہے اور سمح للخروج کا معنی یہی ہے کہ بوجھ ہلکا کرکے سہولت کا راستہ اختیار کرلے نیز حضرت ابو رافع فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے ایک خیمہ لگانے کا حکم فرمایا اور اس کے لئے کوئی جگہ متعین نہیں فرمائی تو میں نے بطنِ محصب میں جاکر ایک خیمہ لگادیا اور حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں اہل عرب ایک دوسرے سے خائف تھے اور جب قافلہ کے لوگ منتشر ہوجاتے تو ایک جگہ ٹھہر کر سب لوگوں کا انتظار کیا کرتے تھے تاکہ سب جمع ہوکر چلیں تو وادی محصب میں اس غرض سے اترے تھے تو جسطرح وادی

محصب میں اترنا سنّت ہونے کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ کسی دوسری مصلحت کی بناء پر تھا تو اسی طرح ذوالحلیفہ میں احرام کے موقع پر جبل بیداء پر چڑھنا بھی سنّت ہونے کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ کسی دوسری مصلحت کی بناء پر تھا مثلاً اونچائی سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو صحابۂ کرام کا آسانی کے ساتھ مشاہدہ کرنا، لہٰذا جبل بیداء پر جاکر احرام باندھنے کو افضل نہیں کہا جاسکتا۔

فریق ثالث کی دلیل ص۳۶۱ س۲۵ وقالوا ما احرم الا من عند المسجد دس ورواد ذلك عن ابن عمرؓ الخ سے تقریباً پندرہ۱۵ سطروں میں فریق ثالث کی دلیل پیش کیجارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ذوالحلیفہ میں مسجد کے پاس احرام باندھا ہے جو شجرۂ ذوالحلیفہ سے بالکل متصل ہے اس کے متعلق حضرت ابن عمرؓ سے دو قسم کی روایات مروی ہیں حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرمایا کرتے تھے کہ تم لوگ جو کہتے ہو کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے جبل بیداء پر چڑھکر احرام باندھا ہے یہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کیطرف ایک جھوٹی بات کی نسبت ہے بلکہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے مسجد ذوالحلیفہ کے پاس ہی احرام باندھا ہے اور اسی مضمون کی روایت حضرت ابن عمرؓ سے ترمذی شریف مع العرف الشذی ج۱ ص۱۶۹ ابوداؤد شریف ج۱ ص۲۴۴ میں بھی موجود ہے قسم ۲ ۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ ذوالحلیفہ سے چلنے کیلئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب مسجد کے پاس سواری پر بیٹھ گئے تب آپ نے احرام باندھا ہے۔ حضرت مصنفؒ نے پہلی قسم کی روایات کو حضرت ابن عمرؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے اور دوسری قسم کی روایات کو چھ۶ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

فریق ثانی کی دلیل ص۳۶۲ س۱۱ فلما اختلفوا فی ذلك اردنا ان ننظر من این جاء اختلافهم الخ سے باب کے آخر تک فریق ثانی کی طرف سے جوابی دلیل پیش کی جارہی ہے کہ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جب روایات کے درمیان اختلاف اور تعارض واقع ہوجاتا ہے تو ایسی صورت میں

اس موضوع سے متعلق تمام روایات کو جمع کرکے دیکھنے کی ضرورت ہوتی ہے کہ آخر اختلاف کی علت خفیہ کیا ہے۔ چنانچہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے حجۃ الوداع کے موقع پر احرام باندھنے سے متعلق چار قسم کی روایات ہمارے سامنے آتی ہیں

قسم ۱۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے جسمیں اس کا ذکر ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے مسجد ذوالحلیفہ میں نماز سے سلام پھیرتے ہی فوراً اسی مجلس میں احرام باندھ لیا ہے عن ابن عباس ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم اھل فی دبر الصلوٰۃ الحدیث ترمذی مع العرف الشذی ج۱ ص۱۶۹ اور ابو داؤد شریف میں ہے فاھل بالحج حین فرغ من رکعتیہ فسمع ذلک منہ اقوام الحدیث ج۱ ص۲۴۶

قسم ۲۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے جسمیں مسجد ذوالحلیفہ سے متصل شجرہ کے پاس احرام باندھنے کا ذکر ہے جیسا کہ فصل اول کی روایات ہیں یہی روایت حضرت ابن عمرؓ سے ابو داؤد شریف ج۱ ص۲۴۶ اور ترمذی شریف ج۱ ص۱۶۹ میں موجود ہے ابو داؤد شریف میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی روایت بھی اسی طرح ہے

قسم ۳۔ حضرت جابرؓ اور حضرت انس بن مالکؓ کی روایت ہے جسمیں حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا مقام ذوالحلیفہ میں جبل بیداء پر چڑھکر احرام باندھنے کا ذکر ہے جو فصل اول میں حضرت جابر سے دو سندوں کے ساتھ ذکر کیا جا چکا ہے اور حضرت جابرؓ کی روایت ترمذی ج۱ ص۱۶۹ میں بھی موجود ہے اور ابو داؤد شریف ج۱ ص۲۴۷ میں حضرت انسؓ کی روایت بھی اسی مضمون کی دو سندوں کے ساتھ مروی ہے اور یہاں پر فصل اول میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت بھی اسی مضمون کی ہے جس سے امام طحاویؒ نے اس باب کا آغاز فرمایا ہے۔

قسم ۴۔ حضرت حسن بن محمد بن علیؒ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ حضورؐ نے مسجد کے پاس سواری پر تلبیہ پڑھا ہے اور پھر جبل بیداء پر تشریف لیجاکر بھی تلبیہ پڑھا ہے یہ روایت طحاوی ج۱ ص۳۶۲ میں باب کے آخیر میں موجود ہے۔

اب ان تمام روایات کو جمع کرنے کے بعد علت خفیہ ہمارے سامنے یہ آتی ہے کہ در

اصل حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے نماز کے بعد متصلاً احرام باندھ لیا تھا اور جو صحابۂ کرام اس وقت حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے قریب تھے انہوں نے حضور صلے اللہ علیہ وسلم کو تلبیہ پڑھتے ہوئے دیکھا ہے اور جب حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے مسجد سے باہر شجرہ کے پاس تشریف لا کر باآواز بلند تلبیہ پڑھا تو وہاں پر سننے والوں نے یہ سمجھا کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے یہاں پر احرام باندھا ہے اور پھر جب جبل بیداء پر تشریف لے گئے تو وہاں بھی باآواز بلند تلبیہ پڑھا تو وہاں پر سننے والوں نے یہ سمجھا کہ اسی جگہ آپ نے احرام باندھا ہے۔

حضرت امام سعید بن جبیرؒ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے اس اختلاف کی وجہ معلوم فرمائی تو حضرت ابن عباسؓ نے یہی وجہ اور علت بیان فرمائی ہے جو یہاں طحاوی شریف ج۱ ص۳۶۲ اور ابوداؤد شریف ج۱ ص۲۴۶ میں بہت واضح الفاظ کے ساتھ موجود ہے۔

والله سبحانہٗ تعالیٰ اعلم

شبیر احمد عفا اللہ عنہٗ

۱۳ ذی الحجہ ۱۴۱۲ھ

باب التلبیۃ کیف ھی

اس باب کے تحت دو مسئلے زیر غور ہیں۔ (۱) تلبیہ فرض ہے یا واجب یا سنّت یا مستحب (۲) الفاظ تلبیہ کیا اور ان میں زیادتی جائز ہے یا نہیں؟

مسئلہ ۱ تلبیہ فرض یا واجب یا سنّت

بوقت احرام تلبیہ پڑھنے کا کیا حکم ہے؟ تو اس سلسلہ میں علماء کے چار مذاہب ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ کے نزدیک بوقت احرام ایک دفعہ تلبیہ پڑھنا فرض اور شرائط احرام میں سے ہے اور جس طرح نماز میں تکبیر تحریمہ دخول صلوٰۃ کیلئے شرط ہے اسی طرح حج میں تلبیہ دخول فی الحج کے لئے شرط ہے۔ لہذا اگر تلبیہ نہیں پڑھے گا تو احرام صحیح نہ ہوگا اور نہ ہی حج یا عمرہ صحیح ہوگا اور بار بار تلبیہ کا تکرار ان کے نزدیک سنت ہے کما فی عمدۃ القاری ص۱۷۱ ج۹ المغنی لابن قدامہ ص۱۳۰ ج۳ نیل الاوطار ص۲۰۵ ج۴۔

مذہب ۲ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک بوقت احرام تلبیہ پڑھنا واجب ہے اس کے ترک کر دینے سے دم واجب ہو جائے گا کما فی عمدۃ القاری ص۱۷۱ ج۹ نیل الاوطار ص۲۰۵ ج۴ المغنی ص۱۳۰ ج۳۔

مذہب ۳ حضرت امام شافعیؒ امام احمد بن حنبل امام حسن بن حیؒ وغیرہ کے نزدیک بوقت احرام تلبیہ پڑھنا سنت ہے اس کے ترک کیوجہ سے دم بھی واجب نہیں ہوتا کذا فی النووی ص۳۷۶ ج۱ معارف السنن ص۲۹ ج۶ نیل الاوطار ص۲۰۵ ج۴ المغنی ص۱۲۹ ج۳ عمدۃ القاری ص۱۷۱ ج۹ اوجز المسالک ص۳۳ ج۳۔

مذہب ۴ حضرت علامہ ابن حبیب مالکی علامہ زبیری شافعی اور اہل ظاہر کے نزدیک تلبیہ رکن حج میں سے ہے اسکے بغیر حج صحیح نہ ہوگا کذا فی الاوجز ص۳۳ ج۳ نیل الاوطار ص۲۰۵ ج۴

مسئلہ الفاظ تلبیہ کیا اور انمیں زیادتی جائز ہے یا نہیں

الفاظ تلبیہ جو حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے منصوص ہیں وہ حسب ذیل ہیں۔
لبیک اللّٰھم لبیک، لبیک لاشریک لک لبیک۔ ان الحمد والنعمۃ لک والملک لاشریک لک اب یہاں زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ یہ الفاظ بالاتفاق منصوص اور متفق علیہ ہیں مگر اختلاف اس بارے میں ہے کہ ان الفاظ پر کچھ اضافہ جائز ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں علماء کے دو مذاہب ہیں۔

مذہب ۱۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ امام سفیان ثوریؒ امام شافعیؒ امام اوزاعیؒ امام احمد بن حنبل ابو ثور محمد بن حسن شیبانی وغیرہ کے نزدیک منصوص الفاظ تلبیہ پر ایسے الفاظ کی زیادتی کی گنجائش ہے جو تعظیم باری تعالیٰ پر دال ہو، کما فی معارف السنن ج۶ ص۷۹ عمدۃ القاری ج۹ ص۱۷۳ اور یہی لوگ طحاوی شریف میں ان قوماً قالوا لاباس للرجل ان یزید فیہا من الذکر للہ ما احب وھو قول محمد والثوری والاوزاعی الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲۔ حضرت امام مالکؒ امام ابو یوسفؒ امام طحاوی وغیرہ کے نزدیک الفاظ منصوصہ پر زیادتی مکروہ ہے اس سے گریز کرنا ضروری ہے اور تلبیہ میں انھیں الفاظ کا تکرار کرتا رہے جو حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں کما فی معارف السنن ج۶ ص۷۹ عمدۃ القاری ج۹ ص۱۷۳ اور یہی لوگ طحاوی شریف میں وخالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اول کی دلیل

ص۳۶۳ ج۱ واحتجوا فی ذلک الخ سے تقریباً چھ سطروں میں الفاظ تلبیہ پر زیادتی کے قائلین کی دلیل پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت مصنفؒ نے اولاً باب کے شروع میں تلبیہ کے منصوص الفاظ کو ذکر فرمایا اور منصوص الفاظ کو پانچ صحابۂ کرام سے چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ایک سند کے ساتھ
صحابی ۲۔ حضرت عائشہؓ سے ایک سند کے ساتھ
صحابی ۳۔ عبداللہ بن عمرؓ سے دو سندوں کے ساتھ
صحابی ۴۔ حضرت جابرؓ سے ایک سند کے ساتھ
صحابی ۵۔ حضرت عمرو بن معدیکربؓ سے ایک سند کے ساتھ

ان کی روایت میں منصوص الفاظ سے متعلق فذکر التلبیۃ علی مثل ما فی الحدیث الذی قبل ھذا کے الفاظ نقل کرنے سے قبل تین اشعار بھی پیش کئے گئے ہیں اور ان اشعار کا حل حسب ذیل ہے۔

؎ لبیک تعظیما عذراً لہ ∴ ھذہ زبیدۃ قد اتتک قسرا

عذر کا لفظ گھوڑے کے لگام کی رسی کیلئے بولا جاتا ہے۔ زبید ایک مقام اور وادی کا نام ہے قسر اس کے معنی مجبور کرنے کے ہیں یعنی ہم تیری عظمت کیلئے تیری دعوت بار بار قبول کرتے ہیں اور اس وادی زبید کو گھوڑوں کے لگام مضبوطی سے تھام کر عبور کر کے تیرے دربار کی حاضری کیلئے ان کو مجبور کر دیا ہے۔

؎ تعدو بھم مضمرات شزرا ∴ یقطعن خبتا وجبالا وعرا

مضمرات تضمیر شدہ گھوڑوں کو کہا جاتا ہے اور تضمیر کی یہ شکل ہوتی ہے کہ گھوڑے کو اولاً کھلا پلا کر خوب موٹا کیا جاتا ہے اس کے بعد مخصوص کمرہ میں بند کر دیا جاتا ہے جس سے اس کو خوب پسینہ آجاتا ہے اور اس کو اس حالت میں چند روز بھوکا رکھا جاتا ہے پھر اس کو ایک ترتیب سے غذا دی جاتی ہے اور غذا کی مقدار موٹا ہونے سے پہلے جو تھی اسی کے بقدر کر دی جاتی ہے اس عمل سے گھوڑے میں بہت زیادہ چستی اور تیزی آجاتی ہے۔ شزر کہا جاتا ہے سختی اور ہلاکت کو خبتا بمعنی ہلاک ہونا جبال بمعنی خطرناک وادی کے ہیں وعر بمعنی دشوار اور سخت

ہونا ترجمہ یہ ہوگا کہ تیرے دربار میں حاضری دینے والوں کو مضمّر گھوڑے سخت ہلاکت کے مقامات میں سے لے چلتے ہیں اور ہلاکت اور دشوار گذار خطرناک وادیوں کو طے کرتے ہیں۔

قد خلفوا الانداد خلوا صفرا ٭ ونحن الیوم نقول کما علمنا

الانداد یہ نِدّ کی جمع ہے بمعنی ہمسر یہاں پر صنم مراد ہے، صفر بمعنی زیرو کے ہے۔ ترجمہ یہ ہوگا کہ انہوں نے اصنام اور بتوں کو بالکل صفر اور زیرو بنا کر پسِ پشت ڈال دیا ہے اور ہم وہی کہتے ہیں جو ہم کو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے سکھایا ہے جب حضرت عمرو بن معدیکربؓ نے یہ اشعار سنایا تو ان کے شاگرد شرجیل بن القعقاع نے سوال کیا کہ آپ لوگوں کو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے کیا سنایا تھا تو انہوں نے منصوص الفاظ تلبیہ سُنا دیئے

یہاں تک حضرت مصنفؒ نے نصوص سے ثابت شدہ الفاظ تلبیہ کو ذکر فرمایا ہے اس کے بعد الفاظ تلبیہ پر زیادتی کے قائلین کی دلیل واحتجوا فی ذلک سے تقریباً ساڑھے چھ سطروں میں پیش فرمائی ہے۔ اور دلیل میں دو صحابہ کے عمل پیش فرماتے ہیں۔

صحابی ۱ حضرت ابو ہریرہؓ کا عمل یہ پیش کرتے ہیں کہ وہ منصوص الفاظ پر لبیک الٰہ الحق لبیک کے الفاظ کا اضافہ فرمایا کرتے تھے۔

صحابی ۲ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کا عمل یہ پیش فرماتے ہیں کہ وہ منصوص الفاظ پر لبیک لبیک وسعدیک والخیر بیدیک لبیک والرغباء الیک والعمل کے الفاظ کا اضافہ فرمایا کرتے تھے تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ عظمت الٰہی پر دلالت کرنے والے الفاظ کا اضافہ کرنا جائز اور درست ہوگا

فریقِ ثانی کی دلیل

ص ۳۶۳ س ۱۵ فقالوا لا ینبغی ان یزاد فی التلبیۃ علی ما قد علمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

الناس الخ سے باب کے آخر تک فریق ثانی کی دلیل پیش کیجارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے تلبیہ کیلئے جو الفاظ مقرر فرمائے ہیں ان پر زیادتی مناسب نہیں ہے اسلئے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو الفاظ تلبیہ اس طرح سکھائے ہیں جسطرح نماز کی تکبیر سکھائی ہے اگر اضافہ جائز ہوتا ہے تو یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ منصوص تلبیہ ناقص ہے حالانکہ جن کو تلبیہ سکھایا گیا تھا ان کو یہ نہیں بتلایا گیا کہ زد بما شئت مما ھو من جنس ھذا کہ ان الفاظ پر اسی قسم کے جو چاہو اضافہ کرسکتے ہو۔ لہٰذا منصوص الفاظ پر اضافہ جائز نہ ہوگا اگر اضافہ کیا جائے گا تو کم از کم مکروہ ہوگا نیز حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے سامنے کسی نے لبیک ذو المعارج لبیک کا اضافہ کیا تو فوراً حضرت سعدؓ نے فرمایا کہ ہم اسطرح اضافہ کر کے حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تلبیہ نہیں پڑھتے تھے لہٰذا اضافہ ممنوع ہوگا اور اسی کو حضرت امام طحاویؒ نے بھی اختیار فرمایا ہے۔

باب التطییب عند الاحرام

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ اگر بوقت احرام ایسی خوشبو لگائی جائے جس کا اثر و خوشبو بالکل ختم ہو جاتی ہے تو سب کے نزدیک جائز ہے مگر اختلاف اس بارے میں ہے کہ بوقت احرام ایسی خوشبو لگانا جائز ہے یا نہیں؟ جس کا اثر یا خوشبو دیر تک باقی رہ جاتی ہے تو اسمیں دو شکلیں ہو سکتی ہیں (۱) عطر بالکل گاڑھا ہو اور سر پر لگانے کیوجہ سے سر چپک کر ٹوپی پہننے کیطرح ہو جائے جس کو تلبید کہا جاتا ہے تو ایسی صورت میں صرف سر ڈھک جانے کیوجہ سے ایک دم واجب ہوگا کما فی الھدایہ ص۲۴۶ ج۱ والاوجز ص۲۲۷ اگر احرام باندھنے کے بعد لگایا ہے تو دو دم واجب ہونگے ایک تلبید کا اور دوسرا خوشبو کا (۲) خوشبو گاڑھی نہیں ہے تو اس سلسلہ میں اوجز المسالک

ص۳۲۱ عمدۃ القاری ج۹ ص۱۵۶ بدایۃ المجتہد ج۱ ص۳۲۸ بدائع الصنائع ج۲ ص۱۴۴ معارف السنن ج۶ ص۲۹۱ نیل الاوطار ج۴ ص۱۸۴ المغنی لابن قدامہ ج۳ ص۱۲۰ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام مالک عطاء بن ابی رباح ابن شہاب زہری اور حنفیہ میں سے حضرت امام طحاوی اور حضرت امام محمد بن حسن شیبانی وغیرہ کے نزدیک ایسی خوشبو لگانا جائز نہیں ہے جسکی خوشبو یا رنگ احرام کے بعد تک باقی رہ جاتا ہے۔ بلکہ ایسی خوشبو لگانا ان لوگوں کے نزدیک مکروہ اور ممنوع ہے اور حضرت امام طحاوی اور امام محمد کے نزدیک ثبوتِ کراہت کیلئے لون اور رنگ کا باقی رہنا شرط ہے اور اگر صرف خوشبو باقی ہے تو مکروہ نہیں ہے یہی لوگ کتاب کے اندر فذهب قوم الی هذا الحدیث الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت ابن عباسؓ عبداللہ بن زبیرؓ سعد بن ابی وقاص ام المومنین حضرت عائشہؓ حضرت ام حبیبہؓ حضرت معاویہؓ حضرت محمد بن الحنفیہ حضرت ابوسعید خدری عروہ بن زبیر قاسم بن محمد عامر شعبی ابن جریج حضرت امام ابوحنیفہ امام ابو یوسف امام شافعی امام احمد بن حنبل امام سفیان ثوری داؤد ظاہری اور جمہور فقہاء کے نزدیک بوقت احرام خوشبو لگانا مطلقاً جائز اور مستحب ہے چاہے احرام کے بعد اس کا رنگ یا خوشبو باقی رہ جائے یا ختم ہو جائے ہر حال میں جائز ہے کما فی النیل ج۴ ص۱۸۴ شامی کراچی ج۲ ص۴۸۱ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفهم فی ذلک آخرون فلم یروا بالتطیب عند الاحرام بأسا الخ کے مصداق ہیں

دلائل

اب دونوں فریق کے دلائل اس طریقے سے قائم کئے جائیں گے کہ فریق اول کیطرف

سے اولاً دو دلیلیں پیش کریں گے پھر فریق ثانی کی طرف سے دونوں دلیلوں کے الگ الگ جواب پیش کریں گے پھر فریق ثانی کیطرف سے دو دلیلیں پیش کریں گے پھر آخر میں فریق اوّل کیطرف سے فریقِ ثانی کے دلائل کے دو جواب دے کر باب ختم کریں گے چونکہ حضرت امام طحاوی قائلین عدم جواز میں سے ہیں اسلئے اپنے مدعیٰ کے ثبوت میں باب ختم کریں گے۔

فریق اوّل کی دلیل ۱ ان کی پہلی دلیل باب کے شروع میں حضرت یعلی بن امیہؓ کی روایت ہے کہ ایک مرتبہ مقام جعرانہ میں احرام کی حالت میں حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک شخص حاضر ہوا اور جسوقت دربار میں حاضر ہو رہے تھے اسوقت آنے والے پر ایک اون سے بنا ہوا جبہ تھا اور سر اور داڑھی کے بال زرد رنگ میں رنگے ہوئے تھے تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبہ اتار دو اور سر اور داڑھی کو دھو کر صاف کر لو اس کے بعد جس طرح امورِ حج ادا کرتے ہو اسی طرح امور عمرہ بھی ادا کر لو۔ تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ بوقت احرام ایسی خوشبو لگانا جائز نہیں ہے جس کا اثر احرام کے بعد تک باقی رہ جائے۔

دلیل ۲ ص۳۶۳ س۲۷ فکرھوا به التطیب عند الاحرام وقالوا بما روی عن عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان الخ سے تقریباً آٹھ سطروں میں فریق اوّل کیطرف سے دوسری دلیل پیش کی جا رہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ مقام ذوالحلیفہ میں احرام کے بعد حضرت عمرؓ نے خوشبو محسوس فرمائی اور لوگوں سے کہا کہ یہ خوشبو کس سے آرہی ہے تو حضرت معاویہؓ نے فرمایا کہ مجھ سے تو حضرت عمرؓ نے بڑی حیرت کے ساتھ فرمایا کہ میری عمر کی قسم میری عمر کی قسم تم سے یہ خوشبو آرہی ہے تو حضرت معاویہؓ نے فرمایا کہ ام المومنین حضرت ام حبیبہؓ نے لگایا ہے اور میں اپنے

اور پر قسم کھاتا ہوں حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میں بھی تم پر قسم کھاتا ہوں تم فوراً ام المومنین کے یہاں واپس جاکر انھیں کے سامنے دھوکر آؤ چنانچہ حضرت معاویہ مدینہ واپس جاکر اس کو دھوکر تیز رفتاری کے ساتھ چل کر قافلہ میں شامل ہوئے۔ حضرت عمرؓ کا اس اہتمام کے ساتھ دھلوا دینا عدم جواز اور کراہت کے ثبوت کیلئے کافی ہے اور اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے نیز ایکدفعہ حضرت عثمانؓ حج کو تشریف لیجارہے تھے ذو الحلیفہ میں ایک شخص کو دیکھا جو احرام باندھنے کا ارادہ کررہا تھا کہ اس کے سر پر تیل اور روغن کا اثر ہے تو حضرت عثمانؓ نے حکم فرمایا کہ فوراً اس کو مٹی سے دھوکر صاف کرلے اس سے بھی واضح ہوتا ہے کہ ایسی خوشبو یا تیل بوقت احرام لگانا جائز نہیں ہے جس کا اثر احرام کے بعد بھی باقی رہ جائے۔

جوابات

اب ان دونوں دلیلوں کا الگ الگ جواب پیش کیا جارہا ہے۔

دلیل ۱ کا جواب

ص ۳۶ سطر فقالوا اما حدیث یعلی ابن امیۃ فلا حجۃ فیہ لمن خالفنا الخ سے تقریباً بیالیس ۴۲ سطروں میں فریق اوّل کی دلیل ۱ کا جواب دیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ جو شئ مرد کیلئے بحالتِ حلال ممنوع ہوتی ہے وہ بحالتِ احرام بھی ممنوع ہوتی ہے اور زعفران کا رنگ مردوں کیلئے بحالتِ حلال اور بحالتِ احرام دونوں میں ممنوع ہے اور اس آدمی نے سر اور داڑھی میں خلوق لگایا تھا اور خلوق کا جزوِ اعظم زعفران ہوتا ہے تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے زعفران کے رنگ کو دھوکر صاف کرنے کا حکم فرمایا ہے اور جو خوشبو بحالت حلال مردوں کیلئے جائز اور مباح ہے وہ بوقتِ احرام بھی جائز ہے لہٰذا حضرت یعلی بن امیہؓ کی روایت سے عدم جواز پر استدلال درست

نہ ہوگا، اور حضرت امام طحاویؒ نے اس جواب کی تائید میں دو قسم کی روایات نقل فرمائی ہیں (۱) وہ روایات جن میں زعفران کی ملاوٹ کے ساتھ خوشبو لگانے سے ممانعت فرمائی ہے جبکہ اسمیں زعفران کا رنگ نمایاں ہو اور لفظ زدوع اور زدع کے معنی زعفران کے ہیں اور اطرق عنہ ساعۃ کے معنی یہ ہیں کہ لوگوں کے مذاق اڑانے کی وجہ سے میں سر نیچے کر کے تھوڑی دیر خاموش ہو جاتا ہوں حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حالتِ احرام میں زرد رنگ اور زعفران میں اپنے بدن کا کوئی حصہ یا کپڑے کو رنگنے سے منع فرمایا ہے اور اگر احرام سے قبل لگایا ہے اور اس کا اثر احرام کے بعد تک باقی ہے تو اس کو دھو کر صاف کرنے کا حکم فرمایا ہے اسلئے کہ یہ رنگ مردوں کیلئے حالتِ حلال میں بھی ناجائز اور ممنوع ہے لہٰذا حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے جو ممانعت فرمائی ہے وہ خوشبو کیوجہ سے نہیں ہے بلکہ لونِ ممنوع کی وجہ سے منع فرمایا ہے اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے حضرت یعلیٰ ابن امیہؓ سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے اور ان میں بعض روایات میں اغسل عنک هذا الزعفران کے الفاظ بھی آئے ہیں جو جواب کی تائید کیلئے کافی ہیں (۲) وہ روایات جن میں مطلقاً زعفران کے رنگ سے مردوں کو منع کیا گیا ہے جبکہ عام حالات میں لون زعفران ممنوع ہے تو حالت احرام میں بھی ممنوع ہوگا اور اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے پانچ صحابہ کرام سے بارہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت انسؓ سے سات سندوں کے ساتھ ان میں سے پانچ روایات میں مردوں کے لئے مطلقاً زعفران کی ممانعت ہے اور دو روایات میں اس کا ذکر ہے کہ جو شخص لون زعفران اپنے جسم یا کپڑے میں لگاتا تو اس کی طرف متوجہ نہیں ہوتے تھے۔

صحابی ۲ حضرت یعلےٰ ابن امیہؓ سے دو سندوں کے ساتھ مروی ہے ان کی

روایت میں ہے ایک شخص کو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے لون زعفران میں دیکھ کر فرمایا کہ کیا تم عورت ہو تو انہوں نے کہا کہ جی نہیں تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا پھر تو اس کو دھو ڈالو۔

صحابی ۳ حضرت عمران بن حصینؓ سے ایک سند کے ساتھ مروی ہے اسمیں حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ طیب رجال میں بو ہوتی ہے لون نہیں ہوتا اور طیب نساء میں لون ہوتا ہے بو نہیں ہوتی ہے۔

صحابی ۴۔ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے ایک سند کے ساتھ مروی ہے۔

صحابی ۵ حضرت ام حبیبہؓ سے ایک سند کے ساتھ مروی ہے۔

ان تمام روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ فصل اول کی روایات میں جس چیز کی ممانعت ہے اس سے مراد خوشبو نہیں ہے بلکہ لون اور رنگ مراد ہے اسلئے بقاء خوشبو کے عدم جواز میں وہ روایات مستدل نہیں بن سکیں گی۔

ص ۳۶۵ س ۱۸ وضحٍ بمعنی اثر کے ہیں

فریق اول کی دلیل ۲ کا جواب

ص ۳۶۵ س ۲۰ وامامار ووہ عن عمر وعثمان فی ذلک فانہ قد خالفھما فی ذلک عبداللہ بن عباسؓ سے تقریباً ساڑھے چار سطروں میں فریق اول کی دلیل ۲ کا جواب دیا جا رہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے فتویٰ کے خلاف حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا عمل ہے کہ حضرت عیینہ بن عبدالرحمٰن اپنے باپ سے نقل کرتے ہیں وہ حج کو جا رہے تھے اتفاق سے حضرت عثمان بن ابی العاص کا میرا ساتھ ہو گیا اور جب احرام کا وقت ہوا تو انہوں نے لوگوں سے کہا کہ سب لوگ اپنے اپنے سروں کو خطمی سے دھو ڈالو اور کوئی آدمی اس سفید خطمی کے علاوہ خوشبو نہ لگائے تو مجھے یہ سنکر کچھ شبہ سا پیدا ہوا جب مکۃ المکرمہ پہونچا تو حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے میں نے معلوم کیا تو انہوں نے کہا کہ میں خوشبو لگانے کو پسند نہیں کرتا

اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا کہ میں تو اپنے سر پر خوشبو لگا لیتا ہوں اور بعد الاحرام بھی اس کے بقاء کو پسند کرتا ہوں تو معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عثمان بن ابی العاص کی رائے اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی رائے میں تعارض ہے اور جب روایات میں تعارض واقع ہو جائے اور ان میں کسی ایک کی تائید میں دوسری روایت موجود ہو تو اس کو ترجیح حاصل ہو جاتی ہے اور حضرت عبداللہ بن عباس کی رائے کی تائید میں آگے حضرت عائشہؓ کی روایت آرہی ہے اسلئے اس کو ترجیح دی جائے گی۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جائیں گی

دلیل ۱ ـ ص۳۶۵ س۲۵ وقد روی فی ذلک عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما یدل علی اباحۃ الخ سے تقریباً ستائیس سطروں میں فریق ثانی کی دلیل ۱ پیش کیجا رہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے بوقت احرام خوشبو لگائی تھی اور احرام کے بعد آپ کی مانگ کے درمیان سے عطر کے اثرات چمکتے ہوئے نظر آرہے تھے اور اسی طرح داڑھی مبارک اور راس مبارک سے بھی خوشبو کے اثرات چمکتے ہوئے نظر آئے لہذا واضح ہوا کہ بوقت احرام ایسی خوشبو لگانا جس کا اثر احرام کے بعد تک باقی رہے جائز اور درست ہے۔ اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے حضرت عائشہؓ سے اٹھارہ ۱۸ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے ان تمام روایات کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ بوقت احرام ایسی خوشبو لگانا جائز ہے جس کا بقار احرام کے بعد بھی رہے۔

وبیض کے معنی چمک کے ہیں الغالیۃ الجیدۃ کے معنی مسک اور عود سے ملی ہوئی خوشبو۔

دلیل ۲ ص۳۶۶ س۲۳ وقد روی فی ذلک ایضاً عن اصحاب رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم الخ سے تقریباً گیارہ سطروں میں دلیل ۲ پیش کیجارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اجلّہ صحابہ کرام کے عمل و فتویٰ سے بوقت احرام خوشبو کا جواز ثابت ہوتا ہے اگرچہ اس کا بقاء احرام کے بعد بھی ہو حضرت مصنف نے عمل صحابہ کیلئے چار روایتیں نقل فرمائی ہیں۔

روایت ۱ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے عمل سے متعلق ہے کہ ان کی لڑکی حضرت عائشہ بنت سعدؓ احرام کے وقت حضرت سعدؓ کا سر خوشبو اور روغن سے ترکر دیتی تھی۔

روایت ۲ حضرت درۃ کہتی ہیں میں عمدہ ترین خوشبو اور مشک اور عنبر سے بوقت احرام حضرت اُمّ المومنین عائشہؓ کے سر کو ترکر کے بھر دیتی تھی

روایت ۳ حضرات ازواج مطہرات اپنے اپنے غمار اور لٹکے ہوئے بالوں کو بوقت احرام زعفران اور ورس سے معطر کر لیا کرتی تھیں اور ورس ایک خوشبو دار گھاس ہے جسکی خوشبو بہت زیادہ ہوتی ہے اور اس کا رنگ زعفران کیطرح زرد ہوتا ہے اور اس حدیث کو روایت کرنے میں بعض رواۃ نے الفاظ میں کچھ کمی زیادتی بھی کی ہے

روایت ۴ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ احرام کے وقت بہت عمدہ ترین خوشبو لگایا کرتے جس کا اثر دیر تک باقی رہتا ہے۔

ان تمام روایات سے دور نبوّت کے بعد اجلّہ صحابہ کا عمل بھی حضرت عائشہؓ کی روایت کے موافق بوقت احرام خوشبو کے جواز کے حق میں ہے اگرچہ خوشبو کا اثر احرام کے بعد تک باقی کیوں نہ ہو۔

فریق اوّل کیطرف سے جواب

ص۳۶۲ س۱۴ واما محمد بن الحسن فانہ کان یذھب فی ذٰلک

الیٰ ما روی عمر و عثمان بن عفان و عثمان بن ابی العاص و ابن عمر من کراھتہ وکان من الحجۃ لہ فی ذٰلک الخ سے تقریباً ساڑھے تین سطروں

یں فریق ثانی کی دلیل کا جواب پیش کرتے ہیں کہ حضرت امام محمد نے عند الاحرام تطیب کے مسئلہ میں حضرت عمرؓ عثمان بن ابی العاص عبداللہ بن عمر کے قول کے پیش نظر کراہت کے قول کو لیا ہے اور حدیث عائشہؓ کا یہ جواب دیتے ہیں کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے احرام سے قبل خوشبو لگالیا تھا مگر احرام باندھنے کا جب ارادہ فرمایا تو اسے دھو دیا ہے اور دھونے کیوجہ سے اس کا لون اور رنگ ختم ہوچکا تھا البتہ اسکی ریح باقی رہ گئی تھی یہ جواب امام محمد اور امام طحاوی کیطرف سے تو صحیح ہوسکتا ہے مگر امام مالک اور عطار بن ابی رباح کی طرف سے صحیح نہ ہوگا اسلئے کہ ان کے نزدیک بقار ریح بھی جائز نہیں ہے۔

فریق ثانی کیطرف سے امام محمدؒ پر اشکال

ص۳۶۷ س۸ فان قال قائل فقد قالت عائشۃؓ فی حدیث کنت اری وبیص الطیب فی مفارقہ بعد ما احرم الخ اس عبارت سے امام محمد کی مذکورہ توجیہ پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ کی حدیث کا صحیح جواب آپ نہیں دے سکے اسلئے کہ حضرت عائشہؓ خود فرماتی ہیں کہ احرام کے بعد میں نے حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی مانگوں میں خوشبو کے اثرات چمکتے ہوئے دیکھے ہیں جس سے لون کا باقی رہنا بھی ثابت ہوجاتا ہے

جواب امام محمدؒ والطحاویؒ

ص۳۶۷ س۹ قیل لہ قد یجوز ان یکون ذلک الخ سے تقریبا ساڑھے سات سطروں میں امام محمد اور امام طحاوی کیطرف سے مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ جو چمک باقی رہ گئی تھی وہ باقاعدہ لون نہیں تھا بلکہ دھو دینے کے بعد اصل رنگ اور اثرات ختم ہوچکے تھے بس ریح کی چمک باقی رہ گئی تھی نیز حضرت عائشہؓ کی روایت وبیص الطیب کے متعلق واضح ہے تو وبیص اور چمک سے کیا مراد ہے اسکی وضاحت کی ضرورت ہے

چنانچہ حضرت ابن عمرؓ نے اپنے بچوں کو حضرت عائشہؓ کے پاس اسکی وضاحت کیلئے بھیجا تو حضرت عائشہؓ نے جواب دیا کہ میں نے خوشبو لگائی پھر اس کے بعد حضور صلے اللہ علیہ وسلم اپنی ازواجِ مطہرات سے ہمبستر ہو گئے اور صبح کو احرام کی حالت میں اٹھے اس سے واضح ہوتا ہے کہ خوشبو لگانے کے بعد جب ازواج مطہرات کے ساتھ ہم بستری ہوئی تو لا محالہ احرام سے قبل حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل جنابت فرمایا ہے اور غسل کے بعد جو چمک باقی رہ جاتی ہے وہ لون کے ساتھ نہیں ہوتی ہے اسلئے وہ ممنوع نہ ہوگی بلکہ صرف ریح کے ساتھ ہوتی ہے لہٰذا حضرت عائشہؓ کے اس قول سے قائلین کراہت کے خلاف استدلال درست نہ ہوگا۔

حضرت عائشہ کی روایت کا جواب نظر طحاوی کے تحت

ص۳۶۶ س۱۶ فاما بقاء نفس الطیب علی بدن المحرم بعد ما احرم وان کان انما تطیب بہ قبل الاحرام فلا۔ فتفہم ھذا الحدیث فان معناہ معنی لطیف الخ سے باب کے آخیر تک نظر طحاوی کے تحت حضرت عائشہؓ کی روایت کا جواب دیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر احرام سے قبل خوشبو لگا لیا ہے اور اس کے بعد محرم کے بدن پر نفس خوشبو کا بقاء مکروہ ہے یا نہیں اسمیں اختلاف ہے اب اس حدیث میں اختلاف کی باریکی کیا ہے تو اس کو سمجھنے کیلئے قیاس و نظر کے طریقہ سے دیکھا تو معلوم ہوا کہ سلا ہوا کپڑا قمیص شلوار، موزے عمامہ کا پہننا اور خوشبو لگانا اور شکار کو مارنا اور اس کو روکے رکھنا یہ سب امور حالت احرام میں ممنوع ہیں اور یہ بات بھی سب کو معلوم ہے کہ اگر قبل الاحرام قمیص شلوار موزہ عمامہ پہن لیا ہے اور اسی حالت میں احرام باندھ لیا ہے تو فوراً اتار دینا واجب ہے اور اگر نہیں اتاریگا

تو سب کے نزدیک اس پر اس شخص کا حکم لاگو ہو جائے گا جس نے احرام کے بعد ان امور کو اختیار کیا ہے اور اس پر وہ جرمانہ واجب ہو جائیگا جو بعد الاحرام ان امور کو اختیار کرنے والے پر لاگو ہوتا ہے اسی طرح اگر حالت حلال میں حرم سے باہر حل میں شکار پکڑ کر روک لیا پھر اسی حالت میں احرام باندھ لیا ہے تو اس کو فوراً چھوڑ دینے کا حکم ہے ورنہ اس پر بعد الاحرام پکڑنے والے کا حکم لازم ہو جائے گا اور جنایات احرام کا حکم ایسا ہی ہے کہ قبل الاحرام جو امور جنایات احرام میں سے نہیں ہیں مگر وہ امور بعد الاحرام جنایات میں داخل ہیں تو ایسے امور کا قبل الاحرام اختیار کرکے بعد الاحرام اس کا تسلسل بھی جنایات میں داخل ہے جیسے سلا ہوا کپڑا اور مسئلہ شکار میں ہوتا ہے تو اسی طرح حالت حلال میں خوشبو لگانا جائز ہے مگر حالتِ احرام میں خوشبو لگانا کسی کے نزدیک جائز نہیں ہے اور اصول یہ بیان کیا گیا تھا کہ جو امور حالتِ احرام میں جنایات میں شامل ہیں قبل الاحرام ان کو اختیار کرکے بعد الاحرام ان کا تسلسل حالت احرام میں اختیار کرنے کے حکم میں ہوتا ہے اور خوشبو بھی انھیں امور میں سے ہے لہٰذا مسئلہ قمیص اور مسئلہ صید کی طرح بوقت احرام خوشبو لگاکر اس کا تسلسل بعد الاحرام میں ممنوع اور ناجائز ہوگا اسی کو امام طحاوی اور امام محمد بن حسن شیبانی نے اختیار فرمایا ہے۔ مگر حنفیہ کا فتویٰ شیخین کے قول کے مطابق بقاءِ اثر طیب محرم کیلئے ممنوع اور مکروہ نہیں ہے چاہے خوشبو کا لون بھی باقی رہ گیا ہو بشرطیکہ لون ایسا نہ ہو جو رجال کیلئے حالت حلال میں ممنوع ہوتا ہو اور طحاوی کی عبارت وان لم یخله کان امساکه ایاه بعد احرامه بصید کان منه بعد احرامه المتقدم کامساکه ایاه بعد احرامه بصید کان منه بعد احرامه اس عبارت سے لوگ حیرانی اور پریشانی میں مبتلا ہوسکتے ہیں ۔ اس لئے کہ کان منه بعد احرامه کی عبارت دو

مرتبہ آئی ہے یہ تکرار یقیناً من جانب مصنف نہیں ہے بعد کے کسی کاتب سے اضافہ ہوگیا ہوگا اسلئے کہ علامہ بدرالدین محمود بن احمد عینی کے اپنے ہاتھ کا لکھا ہوا نخب الافکار کا بوسیدہ نسخہ خاکسار کے پاس موجود ہے اس کے متن میں یہ تکرار نہیں ہے اور حضرت امام طحاوی کی عبارت ویسے بھی کبھی زائد الفاظ کیوجہ سے پیچیدہ ہو جاتی ہے پھر اس تکرار نے مزید پیچیدہ کردیا ہے دراصل یہ عبارت یوں ہونی چاہیئے تھی وان لم یجدہ کان کامساکہ ایاہ بعد احرامہ اور اس کے علاوہ بقیہ عبارت زائد ہے۔

والله تعالیٰ اعلم۔ شبیر احمد عفا اللہ عنہ ۱۵ ذی الحجہ ۱۴۱۴ھ

باب ما یلبس المحرم من الثیاب

اس باب کے تحت ایک مختصر سا مسئلہ بیان کیا جارہا ہے کہ بحالت احرام سلے ہوئے کپڑے قمیص، شلوار، موزہ وغیرہ بلا ضرورت شدیدہ پہننا سب کے نزدیک ناجائز اور واجب الکفارہ ہے نیز ضرورت شدیدہ کی وجہ سے پہن لینا بھی سب کے نزدیک جائز اور درست ہے لیکن اختلاف اس کے بارے میں ہے کہ اگر ضرورت کیوجہ سے پہن لیا جائے تو کفارہ لازم ہے یا نہیں تو اس سلسلہ میں معارف السنن ص ۹۷ ج ۶، بدایۃ المجتہد ص ۳۴۴ ج ۱، اوجز المسالک ص ۳۱۲ ج ۳، عمدۃ القاری ص ۱۶۲ ج ۹، نخب الافکار قلمی بوسیدہ ص ۵۵ ج ۶، ۵۵ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱: حضرت امام شافعی امام احمد بن حنبل سفیان ثوری عکرمہ عطاء بن ابی رباح اسحٰق بن راہویہ وغیرہ کے نزدیک ضرورت شدیدہ کی وجہ سے پہن لیا جائے تو پہننا بھی جائز اور فدیہ بھی واجب نہیں ہے یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب الی ھذا الآثار قوم الخ

کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ امام مالکؒ امام الحرمین امام غزالیؒ وغیرہ کے نزدیک ضرورت شدیدہ کیوجہ سے سلے ہوئے کپڑے اور موزہ وغیرہ پہننا تو جائز ہے مگر ساتھ ساتھ اس کا فدیہ اور کفارہ ادا کرنا بھی واجب ہے یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفهم في ذلك آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع کی روایات ہیں جن میں حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جسکو ازار اور چادر میسر نہ ہو وہ شلوار پہن لے اور جس کو چپل میسر نہ ہو وہ موزہ پہن لے اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنف نے دو صحابہ سے سات سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے چھ سندوں کے ساتھ
صحابی ۲ حضرت جابرؓ سے ایک سند کے ساتھ

ان روایات سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ بغیر سلے ہوئے کپڑے جب میسر نہ ہوں تو سلے ہوئے کپڑے پہننے کی خود سرکار دوعالمؐ نے اجازت دی ہے اسی طرح جس کو چپل میسر نہ ہو وہ موزہ پہن لیا کرے اس سے واضح ہوتا ہے کہ ضرورت کیوجہ سے قمیص شلوار موزہ کا استعمال بلاکراہت جائز ہے اور جب بلاکراہت جائز ہے تو اس پر کفارہ کا سوال نہ ہوگا۔

مذکورہ دلیل کا جواب ص ۳۶۸ س ۱۰ فقالوا انما ماذکرتموہ من لبس المحرم الخف والسراویل علی حال الضرورۃ فنحن نقول بذلک ونبیح له لبسه للضرورۃ الخ سے تقریباً ستائیس سطروں میں جواب دیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ جسطرح حالتِ ضرورت میں شلوار اور موزہ وغیرہ پہن لینا تم لوگ جائز کہتے

ہو اسی طرح ہم بھی جائز کہتے ہیں مگر ہم اسکے ساتھ ساتھ اسپر کفارہ بھی لازم کہتے ہیں! اور جن روایات کو تم نے پیش کیا ہے وہ وجوب کفارہ کے منافی نہیں ہیں ان روایات میں اور مدعیٰ میں کوئی تعارض نہیں ہے اسلئے کہ ازار نہ ہونے کے وقت شلوار پہننا اور چپل نہ ہونے کے وقت موزہ پہن لینا ہم بھی ناجائز نہیں کہتے ہیں۔ البتہ ہم اسکے ساتھ ساتھ دوسرے دلائل سے کفارہ بھی لازم قرار دیتے ہیں اور اسکے لئے ہمارے پاس دو قسم کی روایات موجود ہیں (۱) حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص کے پاس نعل اور چپل نہ ہو وہ اپنے موزہ کو ٹخنوں کے نیچے سے کاٹ کر پہن لیا کرے اور جس کے پاس ازار نہ ہو وہ اپنے شلوار کو ازار بنا کر پہن لے اور شلوار اور قمیص کو معتاد طریقہ سے نہ پہنا جائے بلکہ اوپر سے ڈال لیا جائے تو ہر حال میں جائز ہے کما فی الہدایہ ج۱ ص۲۴۲ تو اگر فصل اول کی روایت کا مقصد اس روایت کے مطابق ہے تو ہمارا قول روایت کے اصل مقصد کے مطابق ہوگا اور ہمارا تمہارا اختلاف نفس حدیث میں نہیں ہوگا بلکہ حدیث کی تاویل میں ہوگا اور ہماری تاویل کے موافق روایت موجود ہے اور تمہاری تاویل کے مطابق کوئی صریح روایت اسطرح نہیں ہے جسمیں یہ کہا گیا ہو کہ سلا ہوا کپڑا اور موزہ پہننے کی وجہ سے کفارہ واجب نہیں ہے (۲) حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے کہ ایک شخص نے آکر حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سراویل، عمامہ برنس، خف نہ پہنے البتہ اگر کسی کے پاس نعل اور چپل نہیں ہے تو موزے کو ٹخنہ سے نیچے پہن سکتا ہے اور بعض روایات میں موزے کو ٹخنہ کے نیچے سے کاٹ دینے کا ذکر ہے حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی روایات کو حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے آٹھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے تو ان روایات سے واضح ہوا کہ محرم کو جو شلوار موزے وغیرہ پہننے کی اجازت دی گئی ہے وہ اس شکل میں نہیں ہے کہ جس شکل میں حلال پہنا کرتا ہے بلکہ ان چیزوں کی مذکورہ

طریقہ سے شکل بدل کر پہننے کی اجازت ہے اگر اسی شکل میں پہن لے گا تو کفارہ اور فدیہ دینا لازم ہوگا یہاں دم یا صدقہ کے بجائے کفارہ کے الفاظ اسلئے استعمال کئے گئے ہیں تاکہ اسمیں ہر قسم کا فدیہ شامل ہوجائے کیونکہ اگر ایک دن ایک رات سلا ہوا کپڑا پہن لیا ہے تو دم واجب ہوتا ہے اور اس سے کم ہو تو ایک صدقہ فطر واجب ہوتا ہے کمافی الہدایہ ص۲۷۰ ج۱۔

فریق ثانی کی دلیل نظر طحاوی

ص۳۶۹ س۴ واما النظر علی ذلک فانا رأینا ھم لم یختلفوا فیمن وجد ازارا ان لبس السراویل لہ غیر مباح لان الاحرام قد منعہ من ذلک

الخ سے باب کے آخر تک نظر طحاوی کے تحت فریق ثانی کی دلیل پیش کیجارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ماقبل میں جواب کے تحت روایات اور آثار سے ضرورت میں سلا ہوا کپڑا اور خفین پہن لینے کیوجہ سے کفارہ کا ثبوت ہوچکا ہے اب قیاس ونظر سے بھی دیکھتے ہیں کہ ضرورت کیوجہ سے سلا ہوا کپڑا اور خفین پہن لینے سے کفارہ واجب ہوتا ہے یا نہیں تو ہم نے دیکھا کہ سب کا اتفاق اس پر ہے کہ بلاضرورت پہن لینے سے سب کے نزدیک کفارہ واجب ہوجاتا ہے مثلاً جس کے پاس بغیر سلے ہوئے ازار موجود ہیں تو اس شخص پر سلا ہوا کپڑا پہننا سب کے نزدیک ممنوع اور حرام ہے اسی طرح جس کے پاس نعل اور چپل موجود ہے اس کا خفین پہن لینا حرام اور ناجائز ہے اور سب کے نزدیک کفارہ بھی واجب ہوتا ہے لیکن اگر ضرورت کی وجہ سے قمیص شلوار، خفین عمامہ وغیرہ پہن لیتا ہے تو کفارہ واجب ہوجاتا ہے یا نہیں؟ تو ہم نے دیکھا کہ بہت سے امور مثلاً قمیص شلوار خفین عمامہ ٹوپی وغیرہ سب قبل الاحرام جائز اور مباح ہیں اور بعد الاحرام بلاضرورت جائز نہیں اور ضرورت کیوجہ سے جائز ہیں مگر کفارہ میں اختلاف ہوگیا ہے اور جو شخص شدت گرمی کیوجہ سے سر چھپا لیتا ہے۔ یا شدت سردی کیوجہ سے سلا ہوا گرم کپڑا پہن

لینا ہے تو یہ امر اس کے لئے جائز ہے مگر اس پر کفارہ بھی واجب ہے اسی طرح بلا ضرورت سر منڈانا حرام ہے اور ضرورت کیوجہ سے سر منڈا لینا جائز ہے مگر اس پر کفارہ بھی واجب ہو جاتا ہے کما فی عمدۃ القاری ص۱۵۷ ج۱۰ اوجز المسالک ص۳۹۶ تو معلوم ہوا کہ مسئلہ غطا رأس میں ضرورت کی وجہ سے غطاء رأس جائز ہے مگر کفارہ بھی واجب ہے اور مسئلہ ثیاب الشتار میں ضرورت کیوجہ سے پہن لینا جائز ہے مگر کفارہ بھی واجب ہے اور مسئلہ حلق الرأس میں ضرورت کی وجہ سے حلق جائز ہے مگر کفارہ ہے کہ ان مسائل میں ضرورت اور عدم ضرورت دونوں صورتوں میں کفارہ واجب ہو جاتا ہے تو اسی طرح مسئلہ لبس قمیص، لبس سراویل، لبس خفین میں بھی ضرورت کی وجہ سے پہن لینا اگرچہ جائز ہے مگر کفارہ بھی واجب ہوگا کہ جسطرح مسئلہ حلق رأس وغیرہ میں ضرورت و عدم ضرورت دونوں صورتوں میں وجوب کفارہ بحالہ باقی رہ جاتا ہے اسیطرح مسئلہ لبس قمیص و سراویل اور لبس خفین میں بھی ضرورت اور عدم دونوں صورتوں میں وجوب کفارہ بحالہ باقی رہ جائے گا اور ضرورت اس کفارہ کو ساقط نہیں کر سکتی جو حالت غیر ضرورت میں نصوص و آثار سے واجب ہو چکا ہے ہاں البتہ نصوص و آثار سے جو کفارہ ثابت اور واجب ہو چکا ہے وہ کفارہ فرض نصوص و آثار ہی سے ساقط ہو سکتا ہے ضرورت کی وجہ سے ساقط نہیں ہو سکتا جسطرح سے لبس قمیص شلوار کا عدم جواز نصوص و آثار سے ثابت ہوا ہے اسی طرح ضرورت کیوجہ سے ان کو پہن لینے کا جواز بھی نصوص و آثار سے ثابت ہے لہذا کفارہ واجب ہو جائے گا یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے ۔

نظر کا ترجمہ بہرحال اس پر نظریہ ہے کہ ہم نے علماء کو دیکھا کہ اس شخص کے بارے میں اختلاف نہیں کرتے ہیں کہ جس کے پاس بغیر سلے ہوئے ازار ہوں بیشک اس کا شلوار پہن لینا جائز نہیں ہے اسلئے کہ احرام اس سے مانع ہے اور اسی طرح جس کے پاس چپل ہو اس کا خفین پہن لینا

بلا ضرورت حرام ہے تو ہم نے چاہا کہ ضرورت کی وجہ سے ان اشیاء کو پہن لینا کیسا ہے؟ کیا اس سے کفارہ واجب ہو جاتا ہے یا واجب نہیں ہوتا ہے تو ہم نے اس کو قیاس کرکے دیکھا تو معلوم ہوا کہ احرام کی وجہ سے کچھ ایسی چیزیں ممنوع ہو جاتی ہیں جو قبل الاحرام مباح تھیں ان میں سے قمیص شلوار عمامہ خفین ٹوپی وغیرہ ہیں اور جو شخص شدتِ گرمی کی وجہ سے مجبور ہو کر سر ڈھانک لیتا ہے یا شدتِ سردی کی وجہ گرم کپڑا پہن لیتا ہے تو یہ اس کیلئے مباح ہے اسکے باوجود اس پر کفارہ بھی واجب ہے اور احرام کی وجہ سر منڈانا حرام ہے مگر صاحب ضرورت کیلئے جائز ہے اور جو شخص ضرورت کی وجہ سے سر منڈا لیتا ہے تو یہ فعل اس کیلئے جائز ہے اور اس پر کفارہ بھی واجب ہے لہٰذا حلق راس کی وجہ سے حالت غیر ضرورت اور ضرورت دونوں صورتوں میں کفارہ واجب ہے اور اباحت کی صورت میں مباح ہونا کفارہ کو ساقط نہیں کریگا بلکہ ضرورت اور عدم ضرورت دونوں میں کفارہ واجب رہے گا اسی طرح لبس قمیص بھی حالت غیر ضرورت میں حرام ہے اور حالت ضرورت میں جائز ہے اور یہ ضرورت ضمان وکفارہ کو ساقط نہیں کرے گی تو اسمیں بھی ضرورت وعدم ضرورت دونوں میں کفارہ واجب رہے گا لہٰذا مذکورہ اشیاء میں سے کوئی چیز حالتِ ضرورت میں اس کفارہ کو ساقط نہیں کر سکے گی جو غیر ضرورت میں واجب ہو چکا ہے اور یقیناً کفارہ کو خاص طور پر وہ آثار ساقط کر سکتے ہیں جن سے واجب ہوا ہے تو ایسا ہی لبس خف اور لبس سراویل کی ضرورت اس کفارہ کو ساقط نہیں کر سکتی جو عدم ضرورت میں واجب ہوا ہے البتہ وہ آثار ساقط کر سکتے ہیں جن سے وجوب کفارہ ثابت ہوا ہے یہی نظر وقیاس ہے اور یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے۔

واللہ اعلم

شبیر احمد عفا اللہ عنہ
۸ر ذی الحجہ ۱۴۱۲ھ

باب الثوب الذی قد مسہ ورس او زعفران فی الاحرام

اس باب کے تحت ایک چھوٹا سا مسئلہ پیش کیا جارہا ہے کہ اگر محرم حالتِ احرام میں ورس اور زعفران میں رنگے ہوئے کپڑے پہن لیتا ہے تو کیا حکم ہے؟ تو اس سلسلہ میں نخب الافکار قلمی ج۹ ص۶۱ بدایۃ المجتہد ج۱ ص۳۲۷ اوجز المسالک ج۳ ص۳۱۵ معارف السنن ج۶ ص۱۰۱ نیل الاوطار ج۴ ص۲۱۸ المغنی لابن قدامہ ج۳ ص۱۴۱ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱: حضرت مجاہد بن جبیرؒ ہشام بن عروہؒ عروہ بن زبیرؒ ابن حزم ظاہریؒ وغیرہ کے نزدیک ورس اور زعفران میں رنگے ہوئے کپڑے کا پہننا مطلقاً ناجائز اور حرام ہے چاہے دھو دیا جائے یا نہ دھویا جائے ہر حال میں ناجائز ہے یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الی ھذہ الآثار الخ کے مصداق ہیں! یہی امام مالک سے بھی ایک روایت ہے۔

مذہب ۲: حضرت امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ امام احمد بن حنبلؒ اور امام مالک کے قول مشہور میں نیز امام حسن بصریؒ سفیان ثوریؒ سعید بن جبیرؒ ابراہیم نخعیؒ عطاء بن ابی رباحؒ قتادہ بن دعامہؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک اگر دھو کر صاف کر دیا گیا ہے تو اس کا پہننا محرم کیلئے بلاکراہت جائز اور درست ہے یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اول کی دلیل: ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے جسمیں بلا کسی استثناء کے ورس اور زعفران میں رنگے ہوئے کپڑے پہننے کی ممانعت کیگئی ہے

لہٰذا مذکورہ اشیاء میں رنگے ہوئے کپڑے دھونے کے بعد بھی پہننا محرم کیلئے جائز نہ ہوگا حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی روایت کو حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ ورس یہ ایک خوشبودار رنگ ہے جو یمن میں کثرت کے ساتھ پیدا ہوتا ہے مگر علامہ محی الدین ابن العربی نے فرمایا کہ ورس از قبیل طیب اور خوشبو نہیں ہے بلکہ زعفران کے رنگ کی طرح ایک خاص قسم کا رنگ ہے۔

جواب ص ۳۶۹ / ۲ فقالوا ما غسل من ذلک حتی صار لا ینفض فلا بأس بلبسہ فی الاحرام الخ سے تقریباً تین سطروں میں فریق اول کی دلیل کا جواب دیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ اشیاء میں رنگے ہوئے کپڑے اسلئے ممنوع ہیں کہ ان میں منافی احرام اشیاء موجود ہیں کہ ان چیزوں میں خوشبو ہوتی ہے اور یہ حالتِ احرام میں جائز نہیں ہے نیز یہ دونوں رنگ مردوں کیلئے جائز نہیں ہے اور جب دھوکر خوشبو ختم کردی جائے اور جو رنگ چمکدار تھا وہ بھی دھونے کی وجہ سے ختم ہوچکا ہے تو مانع احرام اور منافی احرام اشیاء ختم ہوچکی ہیں اور علت مانعہ مرتفع ہوچکی ہے تو پھر ناجائز کیسے کہا جاسکتا ہے بلکہ حلت لوٹ آنیکی وجہ سے جائز ہوجائے گا یہ ایسا ہے جیسا کہ ناپاک کپڑا پہن کر نماز پڑھنا جائز نہیں ہے مگر دھوکر اگر پاک کرلیا جائے تو اس کو پہن کر نماز پڑھنا جائز ہوجاتا ہے۔ لہٰذا دھونے کے بعد ورس اور زعفران میں رنگے ہوئے کپڑے پہننا محرم کے لئے جائز ہوجائیں گے

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جائیں گی۔

دلیل ۱ ص ۳۶۹ / ۲ وقد روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ذلک انہ استثنی مما حرمہ علی المحرم من ذلک الخ

سے تقریباً سات سطروں میں فریق اول کی دلیل پیش کیجارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جہاں حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ورس اور زعفران میں رنگے ہوئے کپڑے کو محرم کے لئے حرام قرار دیا ہے وہاں حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے دھوئے ہوئے کپڑے کو الا ان یکون غسیلاً کے لفظ سے مستثنیٰ بھی فرمایا ہے ابن ابی عمران فرماتے ہیں کہ میں نے یحیٰ بن معین کو دیکھا تو انھوں نے حمانی پر تعجب کا اظہار فرمایا کہ انھوں نے حدیث کو صحیح ڈھنگ پر نقل نہیں فرمایا تو ابن ابی عمران کے استاد عبدالرحمن بن صالح نے فوراً اچھل کے حدیث شریف مکمل نقل فرمائی جسطرح حمانی سے یحیٰ بن معین نے سنا تھا جس سے حمانی کی نقل کا صحیح ہونا ثابت ہو جاتا ہے بہرحال جب حدیث شریف میں دھوئے ہوئے کپڑے کا استثناء موجود ہے تو اس کو چھوڑ کر دھویا ہوا کپڑا بھی حرام قرار نہیں دیا جاسکتا بلکہ وہ جائز ہوگا اور یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

دلیل ۲ ص۳۷۶ س۵ وقد روی ذلک عن نفر من المتقدمین الخ سے باب کے آخر تک دوسری دلیل پیش کیجارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اجلہ تابعین کا فتویٰ بھی یہی ہے کہ دھو دینے کے بعد محرم کیلئے مذکورہ کپڑے کا پہننا ممنوع نہیں ہے چنانچہ چار تابعین کا فتویٰ پیش کیا جارہا ہے۔

(۱) حضرت امام سعید بن المسیب کا فتویٰ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ان سے آکر کہا کہ میرے پاس زعفران میں رنگے ہوئے کپڑے کے علاوہ کوئی دوسرا کپڑا نہیں ہے اور میں احرام باندھنا چاہتا ہوں تو ان سے کہا قسم کھاکر بتلاؤ کہ تمہارے پاس اور کپڑا نہیں ہے تو انہوں نے قسم کھاکر کہا کہ دوسرا کپڑا نہیں ہے تو امام موصوف نے فرمایا کہ دھوکر استعمال کر سکتے ہو۔

(۲) امام طاؤس بن کیسان کا فتویٰ یہ ہے کہ دھوکر استعمال کریں کوئی حرج نہیں

(۴) امام سفیان ثوری (۵) امام ابراہیم نخعی کا فتویٰ ہے کہ دھوکر پہن لینا محرم کے لئے جائز اور مباح ہے اسمیں کوئی حرج نہیں ہے۔

باب الرجل یحرم وعلیہ قمیص کیف ینبغی ان یخلعہ

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ اگر کسی نے قمیص، جبہ وغیرہ پہن کر احرام باندھ لیا ہے اور جبہ، قمیص اتارنا ہے تو کس طرح اتارے سر کے اوپر معتاد طریقہ سے اتار سکتا ہے یا پھاڑ کر نیچے سے اتارے گا تو اس سلسلہ میں عمدۃ القاری ج۹ ص۱۶۲ معارف السنن ج۶ ص۴۰۱ اوجز المسالک ج۳ ص۳۲۶ نخب الافکار قلمی ج۶ ص۶۳ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱: حضرت امام عامر شعبیؒ حسن بن محمد بن علیؒ سعید بن جبیرؒ ابراہیم نخعیؒ یونس بن عبیدؒ مغیرہ بن مقسمؒ مسروق بن الاجدعؒ وغیرہ کے نزدیک معتاد طریقہ سے سر کی طرف سے اتارنا جائز نہیں ہے بلکہ گریبان پھاڑ کر پیر کی طرف سے نکالنا لازم ہے اسلئے کہ سلا ہوا کپڑا پہن لینا ایک جرم ہے اور سر چھپانا دوسرا جرم ہے یہی لوگ کتاب کے اندر فذہب قوم الی ھذا الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲: حضرت امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ امام مالکؒ امام احمد بن حنبلؒ امام ابو یوسفؒ امام محمد بن حسن شیبانیؒ سعید بن المسیبؒ سفیان ثوریؒ طاؤس بن کیسانؒ عطاء بن ابی رباحؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک جبہ قمیص پھاڑ کر اتارنا لازم نہیں ہے بلکہ معتاد طریقہ سے سر کی طرف سے اتارنا جائز ہے یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون فقالوا لا ینزعہ

نزغا الخ کے مصداق ہیں، کیونکہ کپڑا پھاڑنے میں ایک فساد ہے اور اللہ تعالیٰ فساد کو پسند نہیں فرماتے ہیں۔

اب ہم سب سے پہلے فریق اول کی دلیل پیش کریں گے اس کے بعد فریق ثانی کی طرف سے فریق اول کی دلیل کے جواب پر مشتمل دو دلیلیں پیش کریں گے اس کے بعد اجلہ تابعین کے دو متعارض فتووں پر باب ختم کریں گے۔

فریق اول کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے جس میں اس کا ذکر ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم احرام کے بعد مسجد ذو الحلیفہ میں تشریف فرما تھے اور لوگ آپ کے ارد گرد موجود تھے اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے بدن پر جبّہ تھا تو آپؐ نے اس کا گریبان شاق کرکے پیر کیطرف سے اتار دیا اور فرمایا کہ مجھے اپنے (بدنہ) قربانی کے بڑے جانوروں کے بارے میں یہ حکم کیا گیا ہے کہ ان کے گلے میں پرانے جوتے اور درختوں کے چھلکے وغیرہ کا ہار ڈلوا دوں اور ان کا اشعار کردوں اور میں نے ان کو پہلے بھیجدیا ہے اور میں جبّہ پہنے ہوئے تھا احرام کے وقت اتارنا یاد نہیں رہا آپ نے مدینہ سے روانہ ہونے سے قبل ھدی کے جانوروں کو مکۃ المکرمہ بھیجدیا تھا، اب اس مفصل روایت سے واضح ہو جاتا ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا عمل جبّہ کو پھاڑ کر پیر کیطرف سے اتار دینا تھا لہٰذا اب بھی ساری امت کا یہی عمل ہونا چاہیئے اس روایت میں قدّ قمیصہ کے معنی جبّہ کو پھاڑ دیا یشعر علیٰ کذا یعنی جانور کی فلاں جانب سے چھری مار کر خون نکال کر اس پر لت پت کردیا

فریق ثانی کی دلیل ۱

صفحہ ۳۷۰ / ۱۶ واحتجوا فی ذلک بحدیث یعلی بن امیۃ الذی احرم وعلیہ جبۃ الخ سے تقریباً تین سطروں میں فریق ثانی کیطرف سے دلیل پیش

کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ماضی میں باب التطیب عند الاحرام کے شروع میں حضرت یعلیٰ بن امیہ کی مفصل روایت گذر چکی ہے اسمیں اس کا ذکر ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے معتاد طریقہ سے جُبّہ کو اتار دینے کا حکم فرمایا یہ نہیں فرمایا کہ پھاڑ کر پیر کی طرف سے اتار دو اس میں آپ نے ان الفاظ سے حکم فرمایا ہے انزع عنک الجُبّة اور نزع کے معنی معتاد طریقہ سے اتار دینے کے ہیں اس روایت کو حضرت جابرؓ کی روایت پر تین وجہوں سے ترجیح حاصل ہے۔

(۱) حضرت یعلےٰ بن امیہ کی روایت حضرت جابر کی روایت سے سند کے اعتبار سے زیادہ صحیح ہے کیونکہ حضرت جابر کی روایت میں عبدالرحمٰن بن عطاءؒ ضعیف اور متکلم فیہ ہے اور حضرت یعلےٰ بن امیہ کی روایت میں اس درجہ کا متکلم فیہ کوئی راوی نہیں ہے۔

(۲) حضرت جابرؓ کی روایت میں کپڑے پھاڑنے کیوجہ سے فساد کا معنی موجود ہے حضرت یعلیٰ بن اُمیہؓ کی روایت میں فساد کا معنی نہیں ہے۔

(۳) حضرت جابرؓ کی روایت پر غور کرکے دیکھا جائے تو یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا جُبّہ پھاڑ کر اتارنا مکۃ المکرمہ پہونچنے سے پہلے مدینہ سے قریب راستہ کا واقعہ ہے اور حضرت یعلےٰ بن اُمیہ کی روایت مکۃ المکرمہ سے قریب مقام جعرانہ کا واقعہ ہے اگر دونوں واقعے ایک ایک سفر کے ہیں چاہے عمرۃ القضاء کے ہوں یا حجۃ الوداع کے تو حضرت جابر کی روایت منسوخ ہوجاتی ہے لہٰذا ان وجوہات کی بناء پر حضرت یعلیٰ بن امیہؓ کی روایت کو ترجیح حاصل ہے۔

دلیل ۲ نظر طحاوی

ص ۳۷۰ / س ۱۹ واما وجه ذلك من طريق النظر فانا رأينا الذين كرهوا نزع القميص انما كرهوا ذلك الخ سے تقریباً دس سطروں میں دلیل ۲

نظر طحاوی کے تحت پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جن لوگوں نے نزع جبّہ کو ممنوع سمجھا ہے وہ اس لئے ممنوع سمجھا ہے کہ اس سے سر چھپ جاتا ہے تو ہم نے نظر و قیاس سے دیکھا کہ اس طرح چھپ جانا محرم کیلئے ہر حال میں ممنوع ہے یا نہیں؟ تو معلوم ہوا کہ عمامہ، قلنسوہ برنس وغیرہ پہننا ممنوع ہیں اور یہ اشیاء ایسے ہی ممنوع ہیں جیسے کہ جبّہ قمیص وغیرہ ممنوع ہیں اور یہ بھی معلوم ہے کہ اگر محرم اپنے سر پر کوئی چیز لاد کر لے جاتا ہے اور اس سے سر چھپ جاتا ہے تو اسمیں کوئی قباحت نہیں ہے اسلئے کہ یہ پہننے کے دائرہ میں داخل نہیں ہے اور جو عمل ممنوع ہے وہ پہننا ہی ہے اور اسی طرح بدن پر جبّہ قمیص کا پہننا بھی ممنوع ہے مگر اوڑھنا ممنوع نہیں ہے تو اس سے واضح ہوا کہ سر چھپانے کی جو ممانعت ہے وہ پہننے کے ساتھ خاص ہے، پہننے کے علاوہ دوسرے طریقہ سے چھپ جانا ممنوع نہیں ہے لہٰذا جب جبّہ قمیص کو اتارا جائے گا تو سر پر پہننا لازم نہیں آئے گا بلکہ سر پر بوجھ اٹھانے کے درجہ میں چھپ جانا لازم آسکتا ہے اور یہ ممنوع نہیں ہے لہٰذا معتاد طریقہ سے اتارنا جائز ہوگا اور اس سے یہ بات بھی ثابت ہوجاتی ہے کہ سر پر ٹوپی وغیرہ کی ممانعت سر چھپ جانے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ احرام کی حالت میں سر پر پہن لینے کی وجہ سے ہے لہٰذا حالت احرام اور حالتِ ممنوعہ میں جبّہ قمیص کا سر سے مس کر جانا امر ممنوع سے خارج ہوجائے گا اور معتاد طریقہ سے اتار دینا جائز اور درست ہوجائے گا! یہی قیاس و نظر کا تقاضا ہے اور یہی ہمارے علماء ثلٰثہ کا مسلک ہے اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

اجلّہ تابعین کا متعارض فتویٰ

ص ۳۷۰ س ۲۹ وقد اختلف المتقدمون فی ذلک الخ سے باب کے آخر تک دو متعارض فتویٰ پیش کئے جارہے ہیں۔

(۱) امام سعید بن جبیر امام عامر شعبی ابراہیم نخعی حسن بن محمد بن علی کا فتویٰ یہ ہے کہ جبہ قمیص کو پھاڑ کر اتار دیا جائے (۲) حضرت امام عطا بن ابی رباح عکرمہ کا فتویٰ یہ ہے کہ پھاڑ کر اتارنا فساد ہے اور اللہ تعالیٰ فساد کو پسند نہیں فرماتے ہیں ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

شبیر احمد عفا اللہ عنہ ۱۶ ذی الحجہ ۱۴۱۴ھ

باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم به محرما في حجة الوداع

اس باب کو حضرت مصنفؒ نے بہت زیادہ طویل کردیا ہے جس کی وجہ سے بحث بھی الجھی ہوئی معلوم ہوتی ہے انشاء اللہ تعالیٰ اپنی وسعت کے مطابق آسان کرنیکی کوشش کی جائے گی۔ اس باب کے تحت ہم بنیادی طور پر چار مسائل پر بحث کریں گے (۱) اشہر حج میں عمرہ کا حکم (۲) حج کی کتنی قسمیں ہیں (۳) حج کی تینوں قسموں میں سے حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے کونسا حج فرمایا تھا (۴) کونسا حج افضل ہے اور اس مسئلہ کو گیارہ عنوانات سے واضح کرکے باب ختم کریں گے۔

مسئلہ ۱ اشہر حج میں عمرہ کا حکم

اشہر حج کہا جاتا ہے شوال ذی قعدہ اور ذی الحجہ کی دسویں تاریخ تک کو اور اشہر حرم، کہا جاتا ہے ذیقعدہ ذی الحجہ ماہ محرم ماہ رجب، کو کما فی الترمذی مع العرف الشذی ص۱۹۶ ج۱ واشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة۔ واشهر الحرم رجب وذو القعدة وذو الحجة والمحرم الخ اور زمانہ جاہلیت میں اشہر الحج میں عمرہ کرنے کو افجر الفجور سمجھا جاتا تھا زمانہ اسلام نے اس عقیدہ کو ختم کردیا ہے ترمذی ص۱۹۶ ج۱ مسلم ص۴۰۶ ج۱۔

چنانچہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد چار مرتبہ عمرہ فرمایا ہے۔
(۱) عمرۃ الحدیبیہ (۲) عمرۃ القضاء (۳) عمرۃ الجعرانہ (۴) عمرۃ الحج اور ان میں سے عمرۃ الحج کے علاوہ باقی تینوں کو اشہر الحج میں سے ذی قعدہ میں ادا فرمایا ہے اور عمرۃ الحج ذی الحجہ کے اوائل میں ادا فرمایا ہے۔ کما فی الحدیث
اِنّ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اعتمر اربع عمرٍ کلھن فی ذی القعدۃ الا التی مع حجتہ عمرۃ من الحدیبیۃ فی ذی القعدۃ وعمرۃ من العام المقبل فی ذی القعدۃ وعمرۃ من جعرانۃ حیث قسم غنائم حنین فی ذی القعدۃ وعمرۃ مع حجتہ الحدیث۔
مسلم شریف ص ۴۰۹ ج ۱ طحاوی شریف ص ۳۷۶ ج ۱ تو معلوم ہوا کہ ہجرت کے بعد آپؐ نے جتنے عمرے فرمائے ہیں وہ سب اشہر الحج میں واقع ہوئے ہیں البتہ یوم النحر یوم عرفہ ایام التشریق میں عمرہ کرنا حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکروہ ہے یعنی ۹ - ۱۰ - ۱۱ - ۱۲ - ۱۳ ذی الحجہ کو عمرہ کرنا مکروہ ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بارہویں تک چار یوم مکروہ ہے اس کے بعد مکروہ نہیں ہے کمافی البذل ص ۱۸۵ ج ۳ بدائع الصنائع ص ۲۲۷ ج ۲ اور اس کراہت کیوجہ یہ ہے کہ اگر ان ایام میں عمرہ کرنے میں لگ جائیں گے۔ تو ارکان حج کی ادائیگی میں رکاوٹ پیش آسکتی ہے۔ اور ان ایام کے علاوہ اشہر الحج میں سے بقیہ ایام میں عمرہ کرنا اب زمانہ اسلام میں جائز ہے یا نہیں تو اس کے متعلق عمدۃ القاری ص ۱۱۸ ج ۱۰ نیل الاوطار ص ۱۸۳ ج ۴ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ عمدۃ القاری میں حضرت امام مالک کے نزدیک اور نیل الاوطار میں حضرت علامہ ہادویہ کے نزدیک اشہر الحج میں عمرۃ کی کراہت نقل کی گئی ہے۔

مذہب ۲ حضرت امام شافعیؒ امام احمدؒ کے نزدیک پورے سال میں کسی بھی دن عمرہ کرسکتے ہیں ہر زمانہ میں

بلا کراہت جائز ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یوم عرفہ یوم النحر اور ایام التشریق کو چھوڑ کر باقی پورے سال عمرہ کرنا بلا کراہت جائز ہے۔

مسئلہ ۲ حج کی کتنی قسمیں

حج کی کل تین قسمیں ہیں۔

(۱) حج افراد

حج افراد کا مطلب یہ ہے کہ میقات سے صرف حج کا احرام باندھ لیا جائے اور مکۃ المکرمہ حاضر ہوکر طواف قدوم کرکے احرام کی حالت میں قیام کیا جائے اور یوم النحر کے دن جمرۂ عقبہ کی رمی کے بعد احرام کھول دیا جائے اور ایسے حاجی پر کوئی قربانی لازم نہیں ہے صرف ایک سعی اور ایک طواف واجب ہوتا ہے۔

(۲) حج تمتع

حج تمتع کا مطلب یہ ہے کہ میقات سے صرف عمرہ کا احرام باندھ لیا جائے اور مکۃ المکرمہ پہونچ کر ارکان عمرہ ادا کرکے احرام کھول دیا جائے اس کے بعد مکۃ المکرمہ کے باشندوں کی طرح بغیر احرام کے قیام کیا جائے پھر یوم الترویہ یعنی آٹھویں ذی الحجہ کی صبح کو حرم شریف سے حج کا احرام باندھ کر منیٰ کو روانہ ہوجائے پھر یوم النحر کو جمرہ عقبہ کی رمی کرنے کے بعد تمتع کی قربانی کی جائے اس کے بعد حلق کرکے احرام کھول دیا جائے اور تمتع کرنے والے پر جو قربانی واجب ہوتی ہے اس کو دم شکر کہا جاتا ہے اور اس پر عمرہ کیلئے ایک سعی اور ایک طواف الگ سے اور حج کے لئے بھی ایک سعی اور ایک طواف الگ سے لازم ہوجاتے ہیں۔

حج تمتع پر اشکال

حج تمتع پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ حضرت ابوذر غفاریؓ کی روایت ہے۔ قال ابوذر

لا تصلح المتعتان الا لنا خاصۃ یعنی متعۃ النساء ومتعۃ الحج

الحدیث مسلم شریف ص۴۰۲ یعنی حضرت ابوذرؓ فرماتے ہیں کہ دو متعہ صرف ہم صحابۂ رسول کیلئے خاص طور پر حلال تھے یعنی عورتوں سے متعہ کرنا اور حج تمتع کرنا باقی کسی کے لئے جائز نہیں ہے اور حضرت عمرؓ کی روایت ہے قال عمر متعتان

کانتا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہی عنہما واعاقب علیہما متعۃ النساء ومتعۃ الحج الحدیث طحاوی ص۳۷۴ ج۱ یعنی حضرت عمر فرماتے ہیں کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں دو قسم کے متعہ جائز تھے پھر ان سے ممانعت کیگئی اور ان پر عذاب وعقاب وارد ہوا ہے اب اس قسم کی روایات سے حج تمتع کی ممانعت اور عدم جواز واضح ہوتا ہے تو پھر حج تمتع کیسے جائز ہو سکتا ہے

جواب اس قسم کی روایات کا جواب یہ ہے کہ متعہ کی پانچ قسمیں ہیں۔

متعہ ۱ متعۃ النساء کہ عورتوں کے ساتھ نکاح متعہ کیا جائے جو خیبر کے موقع پر حرام ہو چکا ہے۔

متعہ ۲ فسخ الحج الی العمرۃ، اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ اولاً حج کا احرام باندھ لیا جائے پھر حج کا احرام فسخ کر کے عمرہ کا احرام باندھ لیا جائے اور ارکان عمرہ ادا کر کے پھر حج کا احرام باندھ لیا جائے یہ حجۃ الوداع تک جائز تھا اس کے بعد منسوخ ہو چکا ہے نووی ص۳۸۶ ج۱ ص۴۰۲ ج۱ عمدۃ القاری ص۱۹۸ ج۹ واقعہ یہ پیش آیا تھا کہ زمانۂ جاہلیت میں اشہر الحج میں عمرہ کرنے کو افجر الفجور سمجھا جاتا تھا اور اسلام کے بعد بھی بہت سے صحابہ اس کو ناجائز سمجھتے تھے چنانچہ حجۃ الوداع کے موقع پر بہت سے صحابہؓ نے ذوالحلیفہ میں صرف حج کا احرام باندھ لیا اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے عقیدۂ جاہلیت کو ختم کرنے کیلئے اشہر الحج میں احرام حج کو فسخ کر کے عمرہ کا احرام باندھنے کا اعلان فرمادیا تھا کما فی الطحاوی ص۳۸۱ ج۱ اور جب ان صحابہ کو اسی اثناء میں جواز عمرہ کا علم ہوا تو حج کا جو احرام باندھ رکھا تھا اسکو ختم کر کے عمرہ کا احرام باندھ لیا اور مکۃ المکرمۃ پہونچکر ارکان عمرہ ادا کر کے احرام کھولدیئے اور پھر یوم الترویۃ میں حج کا احرام باندھا ہے تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے صرف انہیں صحابہ کیلئے حجۃ الوداع میں وقتی طور پر اس طرح متعہ کی اجازت دی تھی اور بعد میں یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے کما استفید من عبارۃ النووی ص۴۰۲ ج۱

متعہ ۳ اشہرِ حج میں حج کا احرام باندھ کر یوم عرفہ سے پہلے طواف وسعی کر کے حلق کر لیا جائے اور عہدِ رسالت میں ایسا کرنا جائز تھا اور اس کو تمتع اسلئے کہا جاتا ہے کہ حج کے احرام سے عمرہ کر لیا ہے اور اس طرح تمتع کرنا اب جائز نہیں ہے دورِ نبوّت کے آخر میں یہ منسوخ ہو چکا ہے اور اب حج کا احرام باندھنے کے بعد وقوفِ عرفہ سے پہلے نیز یوم النحر کے دن جمرۂ عقبہ کی رمی کرنے سے پہلے حلق کر لینے سے جرمانہ میں ایک دم واجب ہو جاتا ہے اور تمتع کی یہ شکل طحاوی شریف ص ۳۷۵ ج ۱ میں حضرت عمرؓ کی روایت کے جواب کے تحت موجود ہے ۔

متعہ ۴ اشہرِ حج میں حج کا احرام باندھ کر روانہ ہو جائے اور راستے میں دشمن یا مرضِ شدید یا کسی اور عذرِ شدید کیوجہ سے رکاوٹ پیش آجائے اور اسی حالت میں موسمِ حج گذر جائے اور حج فوت ہو جائے اس کے بعد مکۃ المکرمہ پہونچ کر اسی حج کے احرام کی حالت میں ارکانِ عمرہ ادا کر لیا جائے تو اس کو تمتع اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس میں بھی حج کے احرام کے ذریعے سے عمرہ کا فائدہ اٹھایا گیا ہے۔ اور پھر آئندہ سال دوبارہ حج کر لیا جائے اسی کو حضرت عبداللہ بن زبیرؓ آیتِ کریمہ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج الایۃ کا مصداق بتلاتے ہیں کما فی الطحاوی ص ۳۸۰ ج ۱ نخب الافکار قلمی بوسیدہ ص ۱۰۶ ج ۲

متعہ ۵ حج تمتع کی معروف اور مشہور قسم ہے کہ میقات سے اولاً صرف عمرہ کا احرام باندھ لیا جائے اور ارکان عمرہ ادا کرنے کے بعد احرام کھولدیا جائے پھر یوم الترویہ میں یعنی آٹھویں ذی الحجہ کی صبح کو حج کا احرام باندھ کر مناسکِ حج ادا کر کے یوم النحر میں حلق کے بعد احرام کھول دیا جائے تو حضرتِ ابوذرؓ اور حضرتِ عمرؓ کی روایت میں جن متعہ کی ممانعت وارد ہوئی ہے اور ان پر عذاب وعید بھی وارد ہوا ہے ان سے مراد ایک تو

متعۃ النساء ہے اور دوسرا متعۃ الحج کی چاروں قسموں میں سے پہلی تینوں قسمیں مراد ہیں چوتھی قسم مراد نہیں ہے بلکہ چوتھی قسم جائز اور قرآن سے ثابت ہے اسی لئے جن روایات میں متعۃ الحج کی ممانعت آئی ہے ان میں چوتھی قسم مراد نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ دوسرے اقسام مراد ہوتے ہیں۔

(۳) حج قران اور حج قران کا مطلب یہ ہے کہ میقات سے حج اور عمرہ دونوں کیلئے ایک ساتھ احرام باندھ لیا جائے اور مکۃ المکرمہ پہونچ کر ارکان عمرہ ادا کرنے کے بعد احرام نہ کھولا جائے یا میقات سے صرف عمرہ کا احرام باندھ لیا جائے اور مکۃ المکرمہ پہونچنے سے قبل راستہ میں یا مکۃ المکرمہ پہونچنے کے بعد طواف عمرہ سے قبل حج کا احرام باندھ لیا جائے اور پھر ارکان عمرہ ادا کرنے کے بعد احرام نہ کھولا جائے کمافی الطحاوی ج۱ ص۳۶۹ اور نہ ہی حلق رأس کیا جائے بلکہ اسی احرام کی حالت میں مکۃ المکرمہ میں قیام کیا جائے پھر یوم النحر کے دن جمرۂ عقبہ کی رمی کے بعد ایک قربانی کرنے کے بعد پھر حلق کرکے احرام کھول دیا جائے اور حج قران کرنے والے پر جو قربانی واجب ہوتی ہے اس کو دم شکر کہا جاتا ہے اور قارن کے اوپر دو سعی اور دو طواف لازم ہیں ان میں سے ایک سعی ایک طواف عمرہ کیلئے اور ایک سعی ایک طواف الگ سے حج کیلئے ہے اور اگر کوئی جنایت ہوجائے تو دو جرمانہ واجب ہوجاتے ہیں ایک حج کی وجہ سے اور دوسرا عمرہ کی وجہ سے

مسئلہ ۳ حجۃ الوداع میں حضور صلعم نے کونسا حج فرمایا تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حجۃ الوداع کے متعلق تین قسم کی روایات ذخیرۂ حدیث میں ملتی ہیں

قسم ۱ وہ روایات جن میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا حج افراد فرمانا واضح ہوتا ہے اور حضرت عائشہؓ سے اس قسم کی چار روایتیں اور حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ سے ایک روایت اور حضرت جابرؓ سے دو

روایتیں مروی ہیں جن میں آپ صلے اللہ علیہ وسلم کا حج افراد فرمانا صاف الفاظ میں واضح ہے اور یہ سب روایتیں طحاوی ص۳۷۱ ج۱ ترمذی شریف مع العرف الشذی ص۱۶۹ ج۱ نسائی شریف ص۱۲ ج۲ میں موجود ہیں اور ان روایات میں ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم افرد الحج اور اس کے ہم مضمون الفاظ آئے ہیں۔

قسم ۲ وہ روایات جن سے آپ صلے اللہ علیہ وسلم کا حج تمتع فرمانا واضح ہوتا ہے اور حضرت علیؓ سے حج تمتع کی دو روایتیں اور حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے تین اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے پانچ اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے دو اور حضرت عائشہ سے ایک روایت مروی ہے اور یہ سب روایات طحاوی شریف ص۳۷۱ ج۱ سے ص۳۷۲ ج۱ میں موجود ہیں نیز ترمذی شریف ص۱۶۹ ج۱ نسائی شریف ص۱۲ ج۲ میں بھی اسی مضمون کی روایات موجود ہیں اور ان کتابوں میں تمتع رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے الفاظ اور اس کے ہم مضمون روایات موجود ہیں۔

قسم ۳ وہ روایات جن سے آپ صلے اللہ علیہ وسلم کا حج قران فرمانا واضح ہوتا ہے اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے حج قران کرنے سے متعلق طحاوی ص۳۷۷ ج۱ میں حضرت عمرؓ سے آٹھ روایتیں اور طحاوی ص۳۷۸ ج۱ میں حضرت انسؓ سے آٹھ روایتیں اور طحاوی ص۳۷۷ ج۱ میں حضرت عمران بن حصینؓ سے ایک روایت اور طحاوی ص۳۷۷ ج۱ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے دو روایتیں اور طحاوی ص۳۷۹ ج۱ میں حضرت ابو طلحہ انصاریؓ سے ایک روایت اور حضرت مالک بن جعشمؓ سے ایک روایت اور ترمذی ص۱۶۹ ج۱ میں حضرت انسؓ سے ایک روایت اور ابو داؤد شریف ص۲۵۰ ج۱ میں حضرت انسؓ سے دو روایت اور حضرت براء بن عازبؓ سے ایک روایت مروی ہے اور ان روایات میں ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرن

بین الحج والعمرۃ اور سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم لبیک بعمرۃ وحجۃ اور ان کے ہم مضمون الفاظ موجود ہیں۔

روایات کی تطبیق

حجۃ الوداع کے سلسلہ میں افراد، تمتع، قران تینوں قسم کے حج کے متعلق روایات جو مختلف ہو گئی ہیں اس کی تین قسم کی تاویلات حضرات محدثین کی عبارات سے مستفاد ہوتی ہیں۔

(۱) حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ذوالحلیفہ سے مطلق عن التعیین احرام باندھ لیا تھا اور وحی الٰہی کا انتظار فرماتے رہے کہ افراد اور تمتع اور قران میں سے کس کو اختیار کیا جائے پھر حج افراد کا حکم ہوا تو حج افراد کا تلبیہ پڑھا تو سننے والوں نے سمجھا کہ آپؐ نے حج افراد کا احرام باندھ لیا ہے اور جب وادی عقیق پہونچ گئے تو حکم ہوا صلّ فی ھذا الوادی المبارک وقل عمرۃ فی حجۃ کما فی الطحاوی ص۳۷۲ ج۱ کہ اس مبارک وادی میں نماز پڑھکر اپنے حج میں عمرہ کو شامل کر لو اور عمرہ کو حج میں ضم کرنے کا مطلب یہ ہوا کہ آپ اب قارن بن گئے اور جب مکۃ المکرمہ پہونچ کر ارکان عمرہ ادا فرمانے کے بعد احرام نہیں کھولا تو حضرت حفصہؓ نے سوال کیا کہ سب لوگ آپ کے حکم سے احرام کھول رہے ہیں تو پھر آپ کیوں احرام نہیں کھولتے اس پر حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے یہ جواب دیا کہ میرے ساتھ ھدی کے جانور ہیں اسلئے احرام نہیں کھولا تو یہ گفتگو سننے والوں نے سمجھا کہ آپ متمتع ہیں اسلئے روایات مختلف ہو گئی ہیں کما استفید من عبارۃ النووی ص۳۸۶ ج۱

(۲) ذوالحلیفہ سے آپؐ نے عمرہ کا احرام باندھ لیا تھا تو جن لوگوں نے عمرہ

کا تلبیہ سنا ہے انہوں نے یہ سمجھا کہ آپؐ نے حج تمتع فرمایا ہے مگر وادی عقیق پہونچ کر عمرہ کے ساتھ حج کا احرام باندھ لیا اس کے بعد جن لوگوں نے آپؐ کا تلبیہ سنا ہے انہوں نے سمجھا کہ آپؐ نے حج قران فرمایا ہے اور ایسی صورت میں افرد الحج کا معنی یہ ہوگا کہ آپؐ نے ارکان حج کو مستقل الگ سے ادا فرمایا ہے مستفاد طحاوی ص۱/۲۶۲

(۲) اولاً آپؐ نے ذوالحلیفہ میں حج کا احرام باندھ لیا تھا تو اسوقت جن لوگوں نے آپؐ کا تلبیہ سنا انہوں نے سمجھا کہ آپؐ نے حج افراد فرمایا ہے لہٰذا انہوں نے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم افرد الحج جیسی عبارت کے ساتھ حدیث بیان فرمائی ہیں اور چونکہ جاہلیت کا عقیدہ یہ تھا کہ اشہر الحج میں عمرہ کرنا افجر الفجور ہے تو اس عقیدہ کو ختم کرنے کیلئے حج کے احرام کو فسخ فرما کر عمرہ کا احرام باندھ لیا پھر اس کے بعد جن لوگوں نے عمرہ کا تلبیہ سُنا انہوں نے یہ سمجھا کہ آپؐ نے حج تمتع فرمایا ہے پھر اس کے بعد جب وادی عقیق پہونچ گئے تو عمرہ کے ساتھ حج کا احرام باندھ لیا اور اس کے بعد جن لوگوں نے حج اور عمرہ دونوں کا تلبیہ سُنا انہوں نے حج قران کی روایت نقل فرمائی ہے تو تینوں صورتوں میں نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ آپؐ کا حج، حج قرآن تھا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

شبیر احمد عفا اللہ عنہ ۱۹/ ذی الحجہ ۱۴۱۲ھ

مسئلہ: کونسا حج افضل ہے

حج کی تینوں قسموں میں سے کونسا حج افضل اور اولیٰ ہے یہ ایک معرکۃ الآراء اختلافی مسئلہ ہے درحقیقت اسی مسئلہ کی وضاحت کے لئے حضرت مصنفؒ نے یہ باب باندھا ہے اور حضرت مصنفؒ نے بحث کو بہت زیادہ طویل کر دیا ہے. جسکی وجہ سے مسئلہ کو آسانی سے سمجھنا کچھ مشکل سا معلوم ہوتا ہے ان شاء اللہ تعالیٰ حتی الامکان مسئلہ کو آسان کرنے کی

کوشش کی جائے گی چونکہ طحاوی کی عبارت کا حل کرنا بھی ضروری ہے لہذا حل کتاب کی آسانی کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہم گیارہ عنوانات قائم کرینگے (۱) مذاہب ائمہ (۲) فریق اوّل کی دلیل (۳) فریق ثانی کیطرف سے دو دلیلیں اور ایک اشکال کے تحت فریق اوّل کی دلیل کا جواب (۴) فریق ثالث کی دس دلیلوں میں سے دلیل ۱ (۵) دلیل ۲ اور دو اشکال و جواب (۶) دلیل ۳ اور دو اشکال و جواب دلیل ۴ اور ایک اشکال وجواب (۸) دلیل ۵ اور ایک اشکال جواب (۹) دلیل ۶، ۷، ۸ اور دو اشکال وجواب (۱۰) دم تمتع و قران کا حکم (۱۱) اخیر میں نظر طحاوی کے تحت فریق ثالث کے مدعی کے ثبوت میں دلیل ۹ پیش کرکے باب ختم کرینگے

عنوان ۱ ائمہ کے مذاہب

حج افراد اور حج تمتع اور حج قران تینوں میں ہر ایک تمام اُمت کے نزدیک بلاکراہت جائز ہے مگر اختلاف اس بارے میں واقع ہوگیا ہے کہ تینوں میں سے کونسا حج افضل اور اولیٰ ہے تو اس سلسلہ میں علماء اُمت کے تین مذاہب نقل کئے گئے ہیں اور طحاوی میں اس مسئلہ سے متعلق دو مرتبہ خالفہم کا لفظ آیا ہے ۔

مذہب ۱

حضرت امام مالکؒ امام اوزاعیؒ امام ابراہیم نخعیؒ امام عامر شعبیؒ امام مجاہد بن جبیرؒ امام عبید اللہ بن الحسنؒ وغیرہ کے نزدیک حج کی تینوں قسموں میں سب سے افضل حج افراد ہے اسکے بعد حج تمتع ہے پھر اسکے بعد حج قران ہے کمافی بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۳۳۵ ، عارف السنن ج ۶ ص ۳۹ کتاب الفقہ ج ۱ ص ۶۹۰ نخب الافکار قلمی ج ۶ ص ۱ اور یہی لوگ طحاوی شریف میں قال ابو جعفر فذہب قوم الی ھذا الخ کے مصداق ہیں اور نخب الافکار میں حضرت امام شافعیؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق نقل کی گئی ہے لیکن یہ زیادہ صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے اسلئے کہ امام

نووی شافعی المسلک ہیں انہوں نے حج افراد کی نسبت امام شافعیؒ کی طرف نہیں فرمائی بلکہ تمتع کی نسبت فرمائی ہے اور کنز الدقائق ص۸۱ کے حاشیہ میں تمتع کی نسبت امام مالکؒ کی طرف کی گئی ہے جو صحیح نہیں ہے اور فتح القدیر اور بنایہ اور ہدایہ وغیرہ میں قال مالک التمتع افضل من القران جیسی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ان کے نزدیک تمتع قران سے افضل ہے مگر افراد اور تمتع میں کون افضل ہے اسکا ذکر نہیں ہے اسلئے افراد کے مقابلہ میں تمتع کی فضیلت اس عبارت سے ثابت نہیں ہوتی اور افراد کی افضلیت کی نسبت امام شافعیؒ کی طرف جو کی گئی ہے وہ امام شافعی کا مسلک نہیں ہے اسلئے کہ ان کا مسلک یہی ہے کہ سب سے افضل تمتع ہے جو کتب شوافع سے واضح ہوتا ہے اور افراد کی افضلیت ان کا محض ایک ضعیف قول ہے اسی طرح تمتع بھی مالکیہ کا محض ایک ضعیف قول ہے اسلئے کہ علامہ ابن رشد مالکی نے اپنے مسلک کی مشہور کتاب بدایۃ المجتہد میں حج افراد کی نسبت امام مالک کی طرف فرمائی ہے اور ان کے نزدیک تمتع کی عدم افضلیت کی ایک وجہ یہ بھی معلوم ہوتی ہے کہ ان کے نزدیک اشہر الحج میں عمرہ مکروہ ہے اسلئے کہ بغیر عمرہ تمتع نہیں ہو سکتا مستفاد بدایۃ المجتہد ص۳۴۳ ج۱ اور کنز الدقائق ص۸۱ کے حاشیہ میں جو تمتع کی افضلیت کی بات ہے وہ دراصل امام احمد اور امام شافعی کا قول ہے

مذہب ۲ حضرت امام احمد ابن حنبلؒ امام شافعیؒ حسن بصریؒ عطاء ابن ابی رباحؒ خالد بن زیدؒ قاسم بن محمدؒ سالم بن عبداللہؒ عکرمہؒ وغیرہ کے نزدیک حج کی تینوں قسموں میں سب سے افضل حج تمتع ہے اسکے بعد حج افراد اسکے بعد حج قران ہے کما فی النووی ص۳۸۵ ج۱ البحر الرائق ص۲۵۶ ج۲ المغنی لابن قدامہ ص۲۳۲ ج۳ نخب الافکار قلمی ص۲ ج۲ بذل المجہود ص۹۷ ج۳ معارف السنن ص۳۹ ج۶ اور یہی لوگ طحاوی میں پہلی جگہ دخالفھم فی ذالک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۳ حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ امام ابویوسفؒ امام محمد ابن حسن شیبانی امام اسحٰق بن راہویہ امام سفیان ثوری امام مزنیؒ امام شقیق ابن سلمہ وغیرہ کے نزدیک حج کی تینوں قسموں میں سب سے افضل حج قران ہے۔ اس کے بعد حج تمتع اور اس کے بعد حج افراد ہے کما فی البذل ص ۹۷ ج ۳ نخب الافکار ص ۸۱ ج ۶ البحر الرائق ص ۳۵۷ ج ۲ المغنی ص ۱۲۲ ج ۳ معارف السنن ص ۳۹ ج ۶ نووی ص ۳۸۵ ج ۱ اور یہی لوگ کتاب کے اندر دوسری جگہ وخالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

عنوان ۲ فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع کی وہ تمام روایات ہیں جنہیں صاف الفاظ میں اس کا ذکر ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں حج افراد فرمایا ہے اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے لئے جس حج کو پسند فرمایا ہے وہ لامحالہ سب سے افضل ہوگا اور حضرت مصنفؒ نے آپؐ کے حج افراد کرنے سے متعلق روایات کو تین صحابہ کرام سے سات سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عائشہؓ سے چار سندوں کے ساتھ

صحابی ۲ حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ سے ایک سند کے ساتھ

صحابی ۳ حضرت جابرؓ سے دو سندوں کے ساتھ

ان تمام روایات سے حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا حج افراد فرمانا واضح ہے اسلئے حج افراد سب سے افضل ہوگا۔

عنوان ۳ اس عنوان کے تحت فریق ثانی کی طرف سے دو دلیلیں اور ایک اشکال کے تحت فریق اوّل کی دلیل کا جواب پیش کریں گے۔

فریق ثانی کی دلیل ۱

ص ۳۷۱ س ۲۵ وذکروا فی ذلک ما حدثنا ابن مرزوق الخ سے تقریبا اٹھائیس ۲۸ سطروں میں فریق ثانی کی طرف سے تمتع کی افضلیت سے متعلق دلیل ۱ پیش کیجا رہی ہے۔ کہ متعدد روایات سے اس کا ثبوت ملتا ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حج تمتع فرمایا تھا اور اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے چھ صحابہ کرام سے تیرہ ۱۳ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت علیؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔ ان کی پہلی روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضرت علیؓ اور حضرت عثمانؓ دونوں کی ملاقات سفر حج کے موقعہ پر مقام عسفان میں ہوئی اور حضرت عثمانؓ لوگوں کو حج تمتع کرنے سے روکتے تھے تو حضرت علی نے فرمایا کہ آپ ایسے امر سے لوگوں کو نہیں روک رہے ہیں جس سے حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے روکا ہو تو حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ ہم کو آپ چھوڑ دیجئے حضرت علیؓ نے فرمایا کہ میں آپ کو اس پر چھوڑنے پر قادر نہیں ہوں یہ کہہ کر حضرت علیؓ نے حج وعمرہ دونوں کا احرام باندھ لیا۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ حضرت علیؓ نے حضرت عثمانؓ سے فرمایا کہ کیا آپ نے حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے نہیں سنا کہ آپ نے حج تمتع فرمایا ہے تو حضرت عثمانؓ نے اسکی تصدیق فرمائی۔

صحابی ۲ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔ ان کی روایات کا حاصل یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ نے جس سال حج فرمایا ہے اس سال حضرت سعد اور ضحاک بن قیس بھی سفر حج میں تھے حضرت ضحاک نے فرمایا کہ جو تمتع کرتا ہے وہ جاہل ہے اسلئے کہ حضرت عمر اس سے منع فرمایا کرتے تھے تو اس پر حضرت سعدؓ نے فرمایا کہ یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ حجۃ الوداع میں حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حج تمتع فرمایا ہے اور ہم نے بھی حج تمتع کیا

ہے۔ نیز حضرت سعدؓ فرماتے ہیں جب ہم نے تمتع کیا تھا اسوقت معاویہ حالت شرک میں مکہ کی جھونپڑیوں میں رہتے تھے اس میں حضرت سعدؓ نے عمرۃ القضاء کو تمتع سے تعبیر فرمایا ہے جیسے ماقبل میں تمتع کی جو پانچ قسمیں بیان کی گئی ہیں ان میں سے قسم ۲ مراد لیتے ہیں۔

صحابی ۳ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت پانچ سندوں کے ساتھ اور ان کی روایت میں تمتع رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے الفاظ ہیں اور اس کے ہم مضمون عبارت ہے۔

صحابی ۴ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ ان کی روایت دو سند کے ساتھ حضرت ابن عباسؓ کے ساتھ مشترک ہے۔

صحابی ۵ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت دو سندوں کے ساتھ ہے جب انہوں نے تمتع کو حسن جمیل فرمایا تو ان سے کہا گیا کہ آپ کے والد بزرگوار تمتع سے ممانعت فرماتے ہیں تو حضرت ابن عمرؓ نے جواب دیا کہ اگر میرے والد صاحب اس سے منع فرما رہے ہیں تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے خود تمتع فرمایا ہے چاہے تو آپ میرے والد صاحب کے قول کو اختیار کریں اور یا حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے حکم کو اختیار کریں

صحابی ۶ حضرت عائشہؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ مروی ہے۔

اب ان تمام روایات سے آپؐ کا حج تمتع فرمانا واضح ہے اسلئے تمتع سب سے افضل ہوگا۔

اشکال

ص ۳۷۲ س ۲۸ فان قال قائل فقد روینہم عن عائشۃ فی اول ھذا الباب خلاف ھذا فروینہم عن القاسم عن عائشۃؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افرد الحج الخ سے تقریباً چار سطروں میں فریق اول کی طرف سے ایک اشکال کیا جا رہا ہے۔

اشکال کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے حضرت عائشہؓ کی ایک روایت انہی ابھی تمتع

سے متعلق نقل کی ہے اور اس کے برخلاف فصل اوّل میں حضرت عائشہؓ کی چار روایات حج افراد سے متعلق گذر چکی ہیں (۱) قاسم بن محمدؒ عن عائشہ کے طریق سے مروی ہے اسمیں صاف الفاظ میں ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افرد الحج (۲) عروہ عن عائشہؓ کے طریق سے (۳) اسود بن یزید عن عائشہ کے طریق سے (۴) علقمہ عن عائشہؓ کے طریق سے اور ان سب میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حج افراد فرمایا ہے تو پھر یہاں پر حضرت عائشہؓ سے حج تمتع کی روایت پیش کرنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے؟ نیز فصل اول میں حضرت اسماءؓ اور حضرت جابرؓ کی روایت حج افراد سے متعلق گذر چکی ہے

جواب ص۳۷۳ قیل لہ قد یجوز ان یکون الافراد الذی ذکرہ ھذا علی معنی لا یخالف معنی ما روی الزھری الخ سے تقریباً بائیس سطروں میں فصل اوّل کی تمام روایات کا جواب پیش کیا جا رہا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حج کے احرام کے وقت صرف حج ہی کا احرام باندھا تھا اور اس حج کا احرام عمرہ کے احرام کے بعد باندھا تھا تو حضرت عائشہؓ نے ارادہ کیا کہ اس بات کو واضح کر دیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کے احرام کے وقت حج کے احرام کو عمرہ کے احرام کے ساتھ مخلوط نہیں فرمایا ہے جیسا کہ قافلہ کے بعض لوگوں نے ایسا کیا ہے اسی کو حضرت عائشہؓ نے افرد الحج کے لفظ سے بیان فرمایا ہے اور ارکان عمرہ کی ادائیگی کے بعد مستقل الگ سے حج کا احرام باندھنا تمتع کے منافی نہیں ہے اور یہ مراد ہو سکتی ہے کہ ارکان حج مستقل طور پر ادا کیا ہے نیز یہ بھی مراد ہو سکتی ہے کہ فرضیت حج کے بعد حضورؐ نے صرف ایک حج فرمایا ہے۔

(۲) اسود بن یزیدؒ کے طریق سے حضرت عائشہؓ کی روایت کا مطلب وہی ہے جو اوپر گذر چکا ہے۔

(۳) عروہ بن زبیر کے طریق سے حضرت عائشہ کی روایت کا مطلب یہ ہے کہ

الحج المفرد بعد عمرۃ قد کانت تقدمت منہ مفردۃ یعنی اعمال عمرہ سے فراغت کے بعد مستقل طور پر اعمال حج ادا فرمائے ہیں۔

(۴)، ام علقمہ کے طریق سے حضرت عائشہؓ کی روایت کا مطلب یہ ہے کہ حج کے احرام کے وقت عمرہ کا احرام نہیں باندھا بلکہ اس کے بعد عمرہ کا احرام باندھا (۵) حضرت اسماءؓ کی روایت کا جواب یہ ہے کہ عمرہ کرنے کے بعد الگ سے ارکان حج ادا فرمائے ہیں اسکی دلیل یہ ہے کہ حضرت اسماءؓ ہی کی دوسری روایت میں اس کی صراحت ہے وہ فرماتی ہیں کہ ہم لوگ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مقام حجون (مکہ میں ایک مقام) میں پہونچ گئے تو میں اور میری بہن عائشہؓ زبیرؓ اور فلاں فلاں نے عمرہ کا احرام باندھ لیا اور بیت اللہ پہونچ کر ارکان عمرہ سے فارغ ہو کر احرام کھول دیا اور پھر حج کے لئے احرام باندھ لیا ارکان حج ادا کر کے حج کا احرام کھول دیا لہذا حضرت اسماء کی روایت سے بھی افراد ثابت نہ ہوگا۔

حل عبارات

حضرت اسماءؓ کی اس روایت میں چند الفاظ قابل تحقیق ہیں (۱) الحجون یہ مکۃ المکرمہ میں جنت المعلیٰ سے مسجد عائشہؓ کو جاتے ہوئے جانب یمین میں ایک پہاڑ کا نام ہے اور اس طرف جو روڈ گیا ہے اس کا نام شارع الحجون ہے اور اسی سے متصل ایک دوسرا روڈ گیا ہے اس کا نام شارع الجزائر ہے اور جنت المعلیٰ کے قریب جانب یمین میں شارع الاندلس پڑتا ہے اور یہ سب سڑکیں جنت المعلیٰ کی طرف سے عمرہ کے احرام باندھنے کیلئے مسجد عائشہؓ کو جاتے ہوئے راستہ میں جانب یمین میں پڑتی ہیں (۲) خفاف الحقائب سامان کی کمی کیوجہ سے ہمارے تھیلے ہلکے پھلکے تھے (۳) قلیلۃ ظھورنا ہمارے پاس سواریوں کی کمی تھی (۴) قلیلۃ ازوادنا ہمارے پاس توشہ دان کم تھے۔

تائید مذکورہ جواب کی تائید میں حضرت عمران بن حصینؓ کی دو روایتیں

پیش کیجارہی ہیں وہ فرماتے ہیں کہ تمتعنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ونزل فیها القرآن فلم ینہنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الحدیث دوسری روایت بھی اس کے ہم مضمون ہے ان روایات سے واضح ہوتا ہے کہ آپ نے تمتع فرمایا ہے۔

(۶) حضرت جابر بن عبداللہ کی روایت کا جواب یہ ہے کہ حضرت جابرؓ سے فصل اوّل میں ثبوت افراد کی روایت گذری اور یہاں پر ان کی روایت سے تمتع کا ثبوت ہے اگر حضرت جابر کی فصل اوّل کی روایت میں مستقل طور پر حج مراد ہے تو تطبیق ہو جاتی ہے اور یہی توجیہ زیادہ مناسب ہے اور اسکی تائید میں بہت سی روایات مروی ہیں۔ لہٰذا حضرت جابرؓ کی روایت سے حج افراد کا ثبوت نہ ہوگا۔

فریق ثانی کی دلیل ۲

ص ۳۷۳ س ۲۵ وقد روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من قوله ما یدل علی انه کان کذالک ایضاً الخ سے تقریباً سات سطروں میں فریق ثانی کی طرف سے دوسری دلیل پیش کیجارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حجۃ الوداع کے مواقع پر حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے جب مکۃ المکرمہ پہونچنے کے بعد احرام نہیں کھولا تو حضرت حفصہؓ نے حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ جب سب لوگ آپکے حکم سے احرام کھول رہے ہیں تو آپ کیوں نہیں کھول رہے ہیں تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میرے ساتھ ہدی کے جانور ہیں اور میں نے اپنے سر پر تلبید کر لی ہے لہٰذا میں یوم النحر کے دن احرام کھولوں گا تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ آپ نے حج تمتع فرمایا ہے اسلئے کہ سوق ہدی کا احرام کھولنے سے مانع ہونا حج تمتع ہی میں ہوسکتا ہے۔ حضرت حفصہؓ اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی اس گفتگو کا وقت کیا تھا؟ تو اس کے بارے میں حضرت امام طحاوی نے دو احتمال بیان

فرمائے ہیں۔

(۱) مکۃ المکرمہ پہونچنے کے بعد ارکان عمرہ ادا کر چکنے کے بعد یہ گفتگو ہوئی تھی تو حضرت حفصہؓ کے سوال کا مطلب یہ ہوگا کہ ارکان عمرہ ادا کرنے کے بعد سب لوگوں نے آپ ہی کے حکم سے احرام کھول دیئے ہیں تو پھر آپ نے کیوں احرام نہیں کھولا؟ اس پر حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ میں بھی احرام کھول دیتا مگر سوقِ ہدی اسکے لئے مانع بن گیا ہے

(۲) یہ گفتگو اسوقت ہوئی تھی جبکہ مکہ پہونچکر ابھی تک طواف عمرہ ادا نہیں فرمایا تھا اور نہ ہی اسوقت تک حج کا احرام باندھا تھا اور ایسی صورت میں حکم یہ ہے کہ اگر سوقِ ہدی نہ ہو تو ارکان عمرہ ادا کر کے احرام کھول دیا جائے مگر حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے عمرہ کا احرام کھولنے سے قبل حج کا احرام باندھ لیا ہے جس سے حضور کا حج حج قران ہونا ثابت ہو رہا ہے اب دونوں تاویلوں میں سے جونسی تاویل بھی اختیار کی جائے اس سے مفرد بالحج کے قائلین کا قول مسترد ہو جائے گا۔

اشکال وجواب اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ آگے اسی صفحہ میں وادی عقیق کی روایت آرہی ہے جسمیں صل فی هذا الوادی المبارک وقل عمرۃ فی حجۃ کی عبارت موجود ہے اس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ آپ نے ذوالحلیفہ میں عمرہ کا احرام باندھا تھا اور پھر مکۃ المکرمہ پہونچنے سے قبل راستہ میں وادئ عقیق پہونچکر حج کا احرام باندھ کر عمرہ کے ساتھ ضم کر دیا ہے اسلئے دوسرا احتمال محل اشکال ہے لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ احتمال محض امام طحاوی کی رائے ہے واقعہ نہیں ہے لیکن اس سے اصل مدعیٰ یعنی ثبوت تمتع پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

عنوان ۸ فریق ثالث کے دس دلائل میں سے دلیل ۱

اس عنوان کے تحت فریق

ثالث کی دلیل ؎۱ ص۳۷۶ س۳ ذکروا فی ذٰلک ما حدثنا یونس الخ سے تقریباً
اٹھارہ سطروں میں پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت
صبی ابن معبد کہتے ہیں کہ میں نے حج اور عمرہ دونوں کا ایک ساتھ احرام
باندھ لیا اور حضرت عمرؓ سے اس کا ذکر کر دیا تو انہوں نے ھدیت لسنۃ
نبیک کے الفاظ اپنی زبان سے فرمائے اور حضرت عمر کا یہ جملہ آٹھ سندوں
کے ساتھ نقل کیا گیا ہے اور حضرت عمر کے اس جملہ کے دو مطلب ہو سکتے
ہیں (۱) یہ جملہ دُعائیہ ہے کہ تم نے صحیح نہیں کیا اللہ تعالیٰ تم کو اپنے
نبی کی سُنّت کی ہدایت اور توفیق عطا فرمائے (۲) یہ جملہ دُعائیہ نہیں
ہے بلکہ جملہ تصویبیہ اور تصدیقیہ ہے کہ تم کو اپنے نبیؐ کی سُنّت کی صحیح رہنمائی
حاصل ہوگئی اور جو لوگ حج قران کی افضلیت کا انکار کرتے ہیں وہ یہ
کہتے ہیں کہ حضرت عمر کا قول جملہ دُعائیہ پر محمول ہے اور جو لوگ قران
کی افضلیت کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ یہ جملہ دُعائیہ نہیں ہے بلکہ جملہ
تصدیقیہ ہے اور فکان من الحجۃ علیہم فی ذٰلک الخ سے قران کی افضلیت
کے منکرین پر رد کیا جارہا ہے کہ اس کو جملہ دُعائیہ کہنا صحیح نہیں ہے بلکہ یہ جملہ
تصدیقیہ ہے اسکی دلیل یہ ہے کہ حضرت صبیؓ بن معبد اپنا پورا واقعہ
یوں بیان فرماتے ہیں کہ میں قران کا احرام باندھ کر سفر کر رہا تھا اتفاقات
سے مقام عُذیب میں حضرت سلیمان بن ربیعہ اور زید بن صوحان سے ملاقات
ہوئی اور ان لوگوں نے مجھ سے قران کا تلبیہ پڑھتے ہوئے سُنا
تو ایک دوسرے سے سوال کیا کہ دونوں کو جمع کرنا کہاں سے ثابت
ہے تو ایک دوسرے سے کہنے لگے کہ اس کو اپنی حالت پر چھوڑ دیجئے
کیونکہ یہ شخص اپنے اونٹ سے بھی زیادہ گمراہ ہے تو میں نے تیز رفتاری
سے مدینہ پہونچ کر حضرت عمرؓ سے واقعہ سنایا تو حضرت عمر نے فرمایا کہ
انہما لم یقولا شیئاً ھدیت لسنۃ نبیک اب حضرت عمر کے اس مقولہ

پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ جملہ دُعائیہ نہیں ہے بلکہ تصدیقیہ ہے اسلئے کہ ہدیت لسنة نبیک سے پہلے یہ فرمانا کہ ان دونوں کی بات کوئی حیثیت نہیں رکھتی یہ مابعد کے جملہ کی تصدیق ہے لہٰذا حضرت عمرؓ کے قول سے قِران کی افضلیت اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا حج قِران فرمانا ثابت ہے اور صُبَی بن معبد کا دکان بعیدی علی عنقی کا مطلب یہ ہے کہ خوب تیز رفتاری سے چلے۔ اور جملہ تصدیقیہ ہونیکی روایت کو حضرت مصنف نے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

عنوان ۵
اس عنوان کے تحت فریق ثالث کیطرف سے دلیل ۲ اور دو اشکال وجواب پیش کئے جائیں گے۔

دلیل ۲
ص ۳۷۴/۲۲ وقد روی عن ابن عباسؓ عن عمرؓ ما یدل علی ذلک ایضًا الخ سے تقریبًا ساڑھے چار سطروں میں فریق ثالث کی دلیل ۲ پیش کیجارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ جب حضور صلے اللہ علیہ وسلم حجۃ الوداع کیلئے وادی عقیق تک پہونچ گئے تو میں نے حضورؐ سے کہتے ہوئے سُنا کہ اللہ کے قاصد نے آکر حضورؐ سے کہا کہ اس وادیٔ مبارک میں نماز پڑھکر کہدو عمرۃ فی حجۃ یعنی عمرہ اور حج دونوں کو جمع کر کے تلبیہ پڑھو چنانچہ آپ نے دونوں کو ملا کر حج قِران کا تلبیہ پڑھا لہٰذا جب حضور صلے اللہ علیہ وسلم کو قِران کا حکم ہوا تو اس کے خلاف کرنا محال ہوگا اسلئے حضورؐ صلے اللہ علیہ وسلم کا حج حج قِران ہی رہا ہے۔

اشکال ۱
ص ۳۷۴/۲۴ فان قال قائل وکیف یجوز ان ینقل ھذا عن عمر وقد نھی عن المتعۃ الخ سے تقریبًا پانچ سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ وادی عقیق کی روایت حضرت عمرؓ سے کیسے مروی ہوسکتی ہے جبکہ وادی عقیق کی روایت میں تمتع کا مفہوم موجود ہے حالانکہ حضرت عمرؓ خود فرماتے ہیں کہ دو قسم کے متعہ زمانہ

نبوت میں جائز تھے اور بعد میں ان سے منع کر دیا گیا اور ان پر عذاب و عقاب بھی وارد ہوا ہے اور وہ متعہ متعۃ النساء اور متعۃ الحج ہیں! نیز یہ بھی اشکال ہوتا ہے کہ متعۃ الحج پر عذاب اور عقاب کیسے ہو سکتا ہے جبکہ قرآن کریم میں متعۃ الحج کا حکم نازل ہو چکا ہے نیز حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کا حکم فرمایا ہے۔

جواب ص ۳۷۵ س ۱۳ قیل لہ لیست هذه المتعة التی فی هذا الحدیث هی المتعة التی استحبها اهل المقالة التی ذکرناها فی الفصل الذی قبل هذا الخ سے تقریباً ساڑھے دس سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب دیا جا رہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہاں متعۂ ممنوعہ سے وہ متعۃ الحج مراد نہیں ہے جو باتفاق امت جائز اور قرآن کریم سے ثابت ہے بلکہ ماقبل میں حج کے اقسام ثلثہ میں سے تمتع کے تحت میں متعۃ الحج کی جو تین قسمیں بیان کی گئی ہیں! اور ان میں سے دو قسمیں ناجائز اور ممنوع ثابت کی گئی تھیں ان میں سے ایک مراد ہے اور یہاں پر اس کو امام طحاوی اپنے الفاظ میں واضح فرما رہے ہیں اور امام طحاوی کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ لوگ اشہر الحج میں متعہ کو جائز نہیں سمجھتے تھے اسلئے حج کا احرام باندھ لیا کرتے تھے اور یوم عرفہ سے قبل طواف وسعی کر کے حلق کر لیا کرتے تھے اور یہ عمل عہد رسالت میں جائز تھا مگر بعد میں منسوخ ہو چکا ہے اور ایسا کرنے والوں پر عقاب و وعید بھی وارد ہوئی ہے تو حضرت عمرؓ کی مذکورہ روایت میں جس متعۃ الحج سے ممانعت ثابت کی گئی ہے اس سے یہی متعہ مراد ہے اور اسی متعہ پر وعید کا حکم تبلایا گیا ہے اور وہ متعہ جو آیت کریمہ فمن تمتع بالعمرة الی الحج الآیة اور فعل رسول اور دور نبوت کے بعد صحابہ کرام اور آئمہ مجتہدین سے ثابت ہے وہ یہاں مراد نہیں ہے۔ نیز حضرت عمرؓ سے بھی اس حج تمتع کا استحباب ہونا ثابت ہے۔

چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر فرمایا کرتے تھے کہ اگر میں سال میں دو مرتبہ عمرہ کرلوں اور اسی سال حج بھی کروں تو میں عمرہ کو اپنے حج کے ساتھ شامل کردوں گا یعنی حج تمتع کرلوں گا تو حضرت عمر کا حج اور عمرہ کو ملانے کو پسند فرمانا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ حضرت عمر جس متعہ سے منع فرماتے ہیں اور اس پر وعید تبلاتے ہیں اس سے قرآن وحدیث سے ثابت شدہ متعہ مراد نہیں ہے بلکہ دوسرا متعہ مراد ہے جو منسوخ ہوچکا ہے

اشکال ۲

ص ۳۷۵ س ۱۴ فان قال قائل فقد۔ نادی عن عمرؓ انہ امر بافراد الحج الخ۔ سے تقریباً پونے دو سطر میں یہ اشکال کیا جارہا ہے کہ حضرت عمر کیطرف حج تمتع کے استحباب کو منسوب کرنا کیسے صحیح ہوسکتا ہے جبکہ انہوں نے حج افراد ہی کی لوگوں کو ترغیب دی ہے چنانچہ سوید بن غفلہ فرماتے ہیں سمعت عمر یقول افردوا الحج الحدیث

جواب

ص ۳۷۵ س ۱۵ قیل لہ لیس ذلک عندنا علی کراھۃ لما سوی الافراد من التمتع والقران الخ سے تقریباً تیس۳۰ سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمر کے حج افراد کی ترغیب دینے میں دو حکمتیں ہوسکتی ہیں۔

(۱) حضرت عمر کا حج افراد کی ترغیب دینا حج تمتع اور حج قران کی کراہت پر دلیل نہیں ہے بلکہ حج افراد کی ترغیب کیوجہ کوئی اور ہی ہے جیسا کہ ابن شہاب زہری عن سالم بن عبداللہ کے طریق سے حضرت ابن عمر کی روایت ہے کہ حضرت ابن عمر اپنے والد بزرگوار حضرت عمر سے نقل فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ لوگوں سے کہا کرتے تھے کہ حج اور عمرہ کو الگ الگ کرنے سے دونوں کامل ہوجاتے ہیں اور اشہر الحج میں عمرہ کرنے میں دونوں کامل نہیں ہوتے جسکی وجہ سے تکمیل کیلئے ایک دم بھی دینا پڑتا ہے اور اشہر الحج کے علاوہ میں عمرہ کرنے میں بغیر دم دیئے کامل اور تام ہوجاتا ہے اور آیت کریمہ

واتموا الحج والعمرۃ للہ، الآیہ میں اتمام سے یہی مراد ہے کہ دونوں کی الگ الگ تکمیل کی جائے اور یہ تکمیل جبھی ہوسکتی ہے کہ جب اشہر الحج کے علاوہ میں الگ سے عمرہ کیا جائے، اور اشہر الحج میں کرنے میں حج اور عمرہ دونوں کی تکمیل کیلئے ایک دم بھی واجب ہوجاتا ہے اور اگر دم کی گنجائش نہ ہو تو دس روزہ رکھنا واجب ہوجاتا ہے۔

(۲) اگر تمتع کرتے رہیں گے تو لوگ سال میں صرف ایک مرتبہ بیت اللہ شریف کی حاضری دیں گے اور اگر عمرہ کو الگ سے کرنے کی ترغیب دی جائے گی تو سال بھر میں ایک عمرہ بھی الگ سے کریں گے تو کم از کم دو مرتبہ سالانہ حاضری بھی ہوجایا کرے گی حضرت عمرؓ نے اس حکمت کیوجہ سے افراد کی ترغیب دی ہے اور غیر اشہر الحج میں الگ سے عمرہ کرنے کی ترغیب اسلئے نہیں ہے کہ حج تمتع ان کے نزدیک مکروہ ہے مگر ان دونوں توجیہات میں سے دوسری توجیہ زیادہ بہتر ہے اور پہلی توجیہ پر اشکال وارد ہوتا ہے چنانچہ فاما قولہ انہ اتم لعمرۃ احدکم الخ سے پہلی توجیہ پر اشکال پیش کرتے ہیں اور اشکال کا حاصل یہ ہے کہ ماقبل میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت گذر چکی ہے کہ حضرت عمر فرمایا کرتے تھے کہ اگر میں سال بھر میں دو عمرہ کروں گا اور اسی سال حج بھی کرونگا تو ایک عمرہ کو اپنے حج کے ساتھ شامل کرکے تمتع کرلیا کرونگا، نیز حضرت ابن عمر فرمایا کرتے تھے کہ ذی الحجہ کے اول عشرہ یعنی اشہر الحج میں عمرہ کرنے سے میرے نزدیک ذی الحجہ کے دوسرے عشروں یعنی اشہر الحج نکل جانے کے بعد عمرہ کرنا زیادہ پسندیدہ ہے اسکی وجہ یہی ہے کہ اشہر الحج کے علاوہ میں عمرہ کرنے میں بیت اللہ شریف کی حاضری میں کثرت ہوتی ہے یہ نہیں ہے کہ اشہر الحج میں عمرہ کرنے میں عمرہ ناقص ہوتا ہو اور نہ ثواب میں کمی آتی ہو اور غیر اشہر الحج میں کامل ہوتا ہو بلکہ ثواب دونوں میں مکمل ملتا ہے

جیسا کہ حضرت ابن عمر خود فرمایا کرتے تھے کہ میرے نزدیک وہ عمرہ زیادہ پسندیدہ ہے جسمیں قربانی یا روزہ لازم ہوتا ہو یعنی حج تمتع اور حج قِران کا عمرہ نیز کثیر بن جمہان نے ابن عمرؓ سے بیان کیا کہ ایک عجمی شخص حج اور عمرہ دونوں کا ایک ساتھ تلبیہ پڑھ رہا ہے یعنی قِران کا احرام باندھا ہے تو حضرت ابن عمر نے فرمایا کہ وہ دو اجروں کے ساتھ واپس لوٹے گا اور تم لوگ ایک ایک اجر کے ساتھ واپس جاؤگے نیز فرمایا کہ قبل الحج عمرہ کرنا بعد الحج کے عمرہ سے میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے یعنی حج تمتع یا حج قران کرنا زیادہ پسندیدہ ہے اور جب واقعہ ایسا ہی ہے تو حضرت ابن عباسؓ نے جو روایت حضرت عمر سے نقل فرمائی ہے وہ زیادہ صحیح ہوگی نیز اگر حضرت ابن عمرؓ نے اپنے والد حضرت عمر سے کراہت کی بات سنی ہوتی تو اس روایت کے خلاف ابن عمر بیان نہیں فرماتے جو حضرت عمر سے صحابہ کے مجمع میں سنی ہے اور اجلّہ صحابہ میں سے کسی نے اس پر نکیر بھی نہیں فرمائی اور نہ ہی کسی نے یہ کہا کہ حضورؐ نے ایسا عمل کیا ہے بلکہ اصل حقیقت یہی ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے کلام سے صرف بیت اللہ شریف کی حاضری کی کثرت کا ارادہ فرمایا تھا اور پہلی توجیہ کی بات یعنی اشہر الحج میں عمرہ کرنے میں عمرہ اور حج ناقص ہو جاتے ہیں اور تکمیل کیلئے دم واجب ہو جاتا ہے تو نہ حضرت عمر نے اس بات کا ارادہ کیا تھا اور نہ ہی وہ ان کے کلام میں سے ہے بلکہ یہ صرف سالم بن عبد اللہ یا ابن شہاب زہری کا اضافہ ہے جسکو انہوں نے الفاظ حدیث میں اس طرح ملا دیا ہے جسکی وجہ سے تمیز کرنا مشکل ہو گیا ہے اور اس اضافہ کے ابن شہاب یا سالم کیطرف سے ہونے کی دلیل فان الحجۃ علی من ذھب الی ذلک الخ سے بیان کی جا رہی ہے کہ حج تمتع اور حج قِران میں جو قربانی واجب ہوتی ہے وہ نقصان کی تلافی کیلئے نہیں ہے اسلئے کہ جبر عن النقصان اور جرمانہ کی قربانی اس کیلئے بالاتفاق حلال نہیں ہے اور دم تمتع اور دم قران بالاتفاق حلال ہے تو اگر یہ تلافی نقصان

کیلئے ہوتا تو اس کا کھانا بھی حلال نہ ہوتا جب اس کا کھانا حلال ہے تو معلوم ہوا کہ یہ نقصان کی تلافی کیلئے بھی نہیں ہے بلکہ یہ دم فضیلت اور حصول خیر کا شکرانہ ہے۔

عنوان ۶ اس عنوان کے تحت فریق ثالث کی دلیل ۳ اور دو اشکال و جواب پیش کئے جائیں گے۔

دلیل ۳ ص ۲۷۷ س ۱۶ وقد حدثنا احمد بن داؤد قال ثنا یعقوب بن حمید الخ سے تقریباً بارہ سطروں میں فریق ثالث کی دلیل ۳ پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ مروان بن حکم کہتے ہیں کہ حضرت عثمانؓ کے ساتھ ہم لوگ حج کو جارہے تھے تو اثنائے سفر حضرت علیؓ نے حج قران کا تلبیہ پڑھا تو حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ کیا آپ کو معلوم نہیں میں نے لوگوں سے منع کر دیا ہے حضرت علیؓ نے فرمایا کہ میں آپ کے قول کیوجہ سے قول رسول ﷺ کو ترک نہیں کروں گا اور حضرت علیؓ نے حضرت عثمانؓ سے یہ بھی فرمایا ہے کہ یقیناً آپ کو خود معلوم ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حج قران کی ترغیب دی ہے اب اس پر غور کیا جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ حضرت علیؓ نے قول رسول ﷺ کے ذریعہ سے حج قران کو ثابت فرمایا ہے اور حضرت عثمانؓ کی رائے پر نکیر بھی فرمائی ہے اور اگر قران افضل نہ ہوتا تو حضرت علیؓ حضرت عثمانؓ کی رائے پر نکیر نہ فرماتے اور دونوں میں سے ہر ایک کو رائے واجتہاد کا حق دیا گیا ہے لیکن اس مسئلہ میں حضرت علیؓ نے حضرت عثمانؓ کی رائے پر نکیر فرمائی ہے اور یہ اسلئے ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے حج افراد و تمتع کے مقابلہ میں حج قران کی فضیلت معلوم ہو چکی ہے نیز حضرت ابن عباسؓ سے صاف لفظوں میں مروی ہے کہ حجۃ الوداع میں حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حج قران فرمایا تھا۔ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد چار مرتبہ عمرہ فرمایا

ہے (۱) عمرۃ الجحفہ یعنی مقام جحفہ سے احرام باندھ کر حدیبیہ پہونچ گئے (۲) عمرۃ القضاء (۳) عمرۃ الجعرانہ (۴) عمرۃ الحج یعنی حجۃ الوداع میں حج کے ساتھ عمرہ کو شامل فرمایا ہے تو معلوم ہوا کہ آپ نے حج قران فرمایا ہے۔

اشکال ۱ ص ۳۷۶ س ۲۸ فان قال قائل فکیف تقبلون ھذا عن ابن عباس وقد رویتم عنہ فی الفصل الاول ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمتع الخ سے ایک سطر کی عبارت میں یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ حضرت ابن عباس کی روایت سے حج قران کیسے ثابت ہو سکتا ہے جبکہ ماقبل میں فریق ثانی کی دلیل ۱ کے تحت حضرت ابن عباس کی پانچ روایات سے حج تمتع کو ثابت کیا جاچکا ہے۔

جواب ص ۳۷۶ س ۲۹ قیل لہ قد یجوز ان یکون رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احرم فی بدء امرہ بعمرۃ فمضی فیھا متمتعا بھا ثم احرم بحجۃ قبل طوافہ الخ سے تقریباً چھ سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اولاً عمرہ کا احرام باندھ لیا تھا اور ارکان عمرہ ادا کرنے سے پہلے حج کا احرام باندھ لیا تھا لہٰذا آپ شروع میں متمتع تھے اور آخر میں قارن بن گئے تھے اور حضرت ابن عباس نے پہلی روایت میں تمتع کا واقعہ بیان فرمایا اور دوسری روایت میں قران کا واقعہ بیان فرمایا ہے اور منکرین تمتع پر رد کرنے کیلئے تمتع کی روایت پیش کرتے ہیں اور حجۃ الوداع کی آخری حالت چونکہ حج قران کی تھی اسلئے افضلیت قران کو ثابت کرنے کیلئے حج قران کی روایت نقل فرماتے ہیں نیز حضرت عائشہ نے حضرت ابن عمر کو جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جس عمرہ کو اپنے حج کے ساتھ ملایا ہے اس کے علاوہ مزید تین عمرے ہجرت کے بعد ادا فرمائے ہیں لہٰذا ان سب روایات

سے واضح ہو جاتا ہے کہ آپؐ حجۃ الوداع میں شروع میں متمتع تھے اور آخر میں قارن بن گئے تھے۔

اشکال ۲ ص۳۷۷ س۴ فان قال قائل فکیف تقبلون مثل ھذا عن عائشۃ وقد رویتم عنھا فی اول ھذا الباب الخ سے تقریباً ڈیڑھ سطر میں یہ اشکال پیش کیا جا رہا ہے کہ حضرت عائشہ سے قران کی روایت کیسے قبول کی جائے گی جبکہ فریق اول کے مدعیٰ کے موافق فصل اول میں حج افراد کے ثبوت میں حضرت عائشہ سے متعدد روایات ثابت ہو چکی ہیں اور فصل ثانی میں حج تمتع کے ثبوت میں بھی ان کی روایت گذر چکی ہے۔

جواب ص۳۷۷ س۸ قیل لہ ذلک عندنا واللہ اعلم علیٰ نظیر ما صححنا علیہ حدیث ابن عباس الخ سے تقریباً پانچ سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب دیا جا رہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح حضرت ابن عباس کی روایات میں تطبیق دی گئی تھی وہی حضرت عائشہ کی روایات میں بھی جاری ہو جائے گی کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اولاً صرف عمرہ کا احرام باندھا تھا اور بعد میں الگ سے صرف حج کا احرام باندھا ہے ایسا نہیں ہے کہ شروع ہی میں دونوں کا احرام باندھ کر قارن بن گئے تھے بلکہ شروع میں متمتع تھے اور بعد میں ارکان عمرہ ادا کرنے سے پہلے حج کا احرام باندھ کر قارن بن گئے تھے اور چونکہ حج کا احرام مستقل طور پر الگ سے باندھا ہے اسلئے اس کو افرادالحج کے الفاظ سے تعبیر فرمایا ہے۔

عنوان ۷ اس عنوان کے تحت فریق ثالث کی دلیل ۱۲ اور ایک اشکال وجواب پیش کئے جائیں گے۔

دلیل ۱۲ ص۳۷۷ س۱۳ وقد حدثنا احمد بن داؤد قال ثنا یعقوب بن حمید الخ سے تقریباً پندرہ سطروں میں فریق ثالث

کی دلیل ہو پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جس سال حجاج بن یوسف نے مکۃ المکرمہ میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کا محاصرہ کیا تھا اس سال حضرت عبداللہ بن عمر مدینۃ المنورہ سے حج کے لئے روانہ ہوگئے تو متعلقین نے کہا کہ ان میں قتال کا خطرہ ہے ہم کو حج سے روک دیا جائے گا اس پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ الآیۃ کہ اگر روک دیا جائے گا تو سنت رسول کے مطابق عمل کریں گے جیسا کہ آپؐ نے حدیبیہ میں کیا تھا یہ کہہ کر حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے اپنے اوپر عمرہ کو لازم کرلیا ہے پھر مقام ذوالحلیفہ میں جبل بیداء پر پہونچ گئے تو فرمایا کہ میں نے اپنے عمرہ کے ساتھ حج کو بھی واجب کرلیا ہے اور حج قران کا تلبیہ پڑھتے ہوئے مکۃ المکرمہ پہونچ کر ارکان عمرہ ادا کرکے احرام کی حالت میں مقیم ہوگئے اور یوم النحر میں حلق کرکے احرام کھول دیا ۔ رأی

ان قد قضی ای۔ أی انہ قد قضی طواف الحج والعمرۃ بطوافہ الاول اس عبارت سے حضرت ابن عمرؓ کی رائے بیان کی جارہی ہے کہ ان کی رائے یہ تھی کہ قارن کا حج اور عمرہ دونوں کے لئے ایک طواف کرنا کافی ہے یہ محض ان کی رائے ہے جس سے بعض لوگوں نے قارن کے لئے طواف واحد پر استدلال کیا ہے اور آگے دلیل ۵ کے بعد ایک اشکال کا جواب جو چار وجوہ ترجیح کے ساتھ پیش کیا گیا ہے اسکی وجہ ۱ کے تحت حضرت جابر بن عبداللہ کی رائے اسی کے موافق آنے والی ہے اور حنفیہ کے نزدیک ایک طواف کافی نہیں بلکہ الگ الگ دو طواف لازم ہیں بہرحال حضرت ابن عمرؓ نے اس طرح حج قران کرنے کے بعد فرمایا کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے بھی اسی طرح حج قران فرمایا ہے حضرت مصنفؒ نے حضرت ابن عمر کے اس مضمون کی روایت کو حضرت امام نافع کے طریق سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے اور مسلم شریف ص۴۰۴ ج۱ میں مزید تفصیل کے ساتھ پانچ روایات موجود ہیں ۔

اشکال ص ۳۷۷ س ۲۸ فان قال قائل فکیف تقبلون مثل هذا عن ابن عمر و قد رویتم عنه فیما تقدم ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تمتع اس عبارت سے مذکورہ دلیل پر یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے حج قران کرنے کی روایت کیسے قبول کی جائے گی جبکہ ماقبل میں حضرت ابن عمرؓ سے فریق ثانی کے دلائل کے تحت حج تمتع کے متعلق کئی روایتیں گذر چکی ہیں نیز عنوان ۵ کے تحت اشکال وجواب کے ذیل میں بھی تمتع سے متعلق کئی روایات گذر چکی ہیں تو پھر ان سے حج قران کی روایت کیسے قبول کی جائے گی۔

جواب ص ۳۷۷ س ۲۹ فجوابنا له فی ذلک مثل جوابنا له فی حدیث ابن عباس و عائشة الخ سے نصف سطر میں یہ جواب دیا جارہا ہے کہ ماقبل میں حضرت ابن عباس اور حضرت عائشہ کی روایت کا جو جواب دیا جاچکا ہے وہی جواب یہاں بھی ہوگا کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا حج ابتداءً حج تمتع تھا اور انتہاءً حج قران ہوگیا تھا اسلئے کہ طواف عمرہ سے پہلے حج کا احرام باندھ لینے سے حج قران ہوجاتا ہے۔

عنوان ۸ اس عنوان کے تحت فریق ثالث کی دلیل ۵ اور ایک اشکال وجواب پیش کئے جائیں گے۔

دلیل ۵ ص ۳۷۸ س ۱ و قد حدثنا فهد قال ثنا الحمانی الخ سے ڈیڑھ سطر میں یہ دلیل پیش کی جارہی ہے کہ حضرت عمران بن حصین سے مروی ہے کہ انہوں نے خود حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے حج و عمرہ دونوں کو ملاکر حج قران کا تلبیہ پڑھتے ہوئے سُنا ہے

اشکال ص ۳۷۸ س ۲ فان قال قائل فقد رویتم عن عمران ایضا فیما تقدم الخ سے ایک سطر کی عبارت میں یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ فریق ثانی کی دلیل ۲ سے قبل اشکال وجواب میں حضرت عمران بن حصین

کی روایت اس سلسلہ میں گذر چکی ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حج تمتع فرمایا ہے تو پھر ان کی روایت حج قران کے بارے میں کیسے قبول کی جاسکتی ہے۔

جواب ص ۳۷۸ س ۳ فجوابنا له فی ذلک مثل جوابنا فی حدیث ابن عباس اس عبارت سے مذکورہ اشکال کا یہ جواب دیا جا رہا ہے کہ جو جواب ہم نے حضرت ابن عباس کی روایت کا دیا تھا وہی جواب یہاں بھی ہوگا کہ آپ کے حج کی ابتدار تمتع کی تھی اور انتہار قران کی ہوگئی تھی

عنوان ۹ یہ ایک اہم ترین عنوان ہے اس عنوان کے تحت مسلسل تین دلیلیں یعنی دلیل ۶، ۷، ۸ اور دو اشکال وجواب پیش کئے جائیں گے

دلیل ۶ ص ۳۷۸ س ۴ وقد حدثنا نصر بن مرزوق قال ثنا علی بن معبد قال ثنا اسماعیل بن جعفر الخ سے تقریباً ستائیس سطروں میں فریق ثالث کی دلیل ۶ پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت انس فرماتے ہیں کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حج اور عمرہ دونوں کا تلبیہ پڑھا ہے تو بکر بن عبداللہ المزنی نے حضرت ابن عمرؓ سے جاکر حضرت انس کی روایت بیان کی ابن عمرؓ نے فرمایا کہ انس بھول گئے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا احرام باندھا تھا اور پھر بکر بن عبداللہ مزنی نے حضرت انس سے حضرت ابن عمر کا قول نقل کیا تو حضرت انس نے فرمایا کہ یہ لوگ ہم لوگوں کو بچے سمجھتے تھے اور حضرت انس اس بات کو تاحیات ذکر فرماتے رہے بہرحال یہ لوگ جو بھی چاہیں کہیں ہم نے تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے حج قران کا تلبیہ پڑھتے ہوئے سُنا ہے اب دونوں کے اختلافی اقوال میں تطبیق یوں ہوگی کہ حضرت ابن عمر کے قول کا مطلب یہ ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اوّلاً حج کا احرام باندھا ہے پھر اس کو فسخ کرکے عمرہ کا احرام باندھا اس کے بعد پھر حج کا احرام باندھا ہے تو حضرت ابن عمر کا قول حجۃ الوداع کے شروع

کے حالات کے مطابق ہے اور حضرت انس کا قول اخیر کے حالات کے موافق ہے لہٰذا درحقیقت کوئی تعارض نہ ہوگا اور اس مناظرانہ روایت کو حضرت مصنفؒ نے حضرت انس سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے پھر اس کے بعد حضرت انس فرماتے ہیں کہ حجۃ الوداع میں میں حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا ردیف رہا ہوں اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حج قران ہی کا تلبیہ پڑھا ہے اور اسی مضمون کی روایت کو حضرت انسؓ سے آٹھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے تو حضرت انسؓ سے کل بارہ سندوں کے ساتھ حج قران کی روایت نقل فرمائی ہے اور آخری روایت میں حضرت انس فرماتے ہیں کہ ہم حج کا تلبیہ پڑھتے ہوئے مکۃ المکرمہ پہونچ گئے تو آپ نے ہم لوگوں کو حج کو عمرہ سے بدل دینے کا حکم فرمایا اس کے بعد فرماتے رہے کہ اگر میں نے سوق ہدی نہیں کیا ہوتا تو میں بھی اپنے حج کو عمرہ سے بدل دیتا لیکن میں نے سوق ہدی کیا ہے اور حج اور عمرہ کو ملا کر قران کا احرام باندھ لیا ہے اور آپ کا یہ قول حج قران کے قول کی صحت پر دلیل ہے اور قائلین حج قران کے موافق ہے ۔

دلیل ص۳۷۹/۱ وقد حدثنا یونس الخ سے تقریباً سات سطروں میں فریق ثالث کی دلیل پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اجلۂ صحابہ میں سے مزید تین صحابہ کرام کی روایت حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے حج قران فرمانے سے متعلق نقل کی جارہی ہے ۔

صحابی ۱ حضرت ام سلمہ کی روایت ہے اسمیں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اے آل محمدؐ تم لوگ عمرہ کو حج میں داخل کر کے احرام باندھ لو ۔

صحابی ۲ حضرت ابوطلحہ انصاری کی روایت ہے ان کی روایت میں صاف الفاظ میں حج قران کا ذکر ہے ۔

صحابی ۳ حضرت سراقہ بن مالک کی مرفوع روایت ہے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم

سے فرماتے ہوئے سُنا ہے دخلت العمرة فی الحج الی یوم القیامۃ میں نے عمرہ کو حج میں قیامت تک کیلئے داخل کر دیا ہے اور آپؐ نے اپنا حج قران فرمایا ہے۔

دلیل ۸ نظر طحاوی ص ۳۷۹/۹۷ فقد اختلفوا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی احرامہ فی حجۃ الوداع ما کان فقالوا ما ... وبیناہ تنازعوا فی ذلک علی ما قد ذکرنا الخ

سے تقریبًا اڑتیس ۳۸ سطروں میں قائلین قران کی دلیل ۸ نظر طحاوی کے تحت پیش کی جارہی ہے اور ہم اس دلیل کو دو طریقہ سے پیش کریں گے۔

طریقہ ۱ درحقیقت حجۃ الوداع میں حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا حج حج قران تھا اور صحابہ کی روایات اور علماء کی آراء میں آپ صلے اللہ علیہ وسلم کے احرام کے بارے میں جو اختلاف اور تعارض واقع ہوا ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حج افراد اور حج تمتع اور حج قران میں سے کونسا حج فرمایا ہے۔ آخر یہ اختلاف و تعارض کہاں سے آیا ہے تو اس پر غور کرنے کیلئے موضوع سے متعلق تمام روایات کو جمع کر کے دیکھا تو اختلاف کی وجہ یہ ثابت ہو جاتی ہے کہ جن لوگوں نے مفرد بالحج کی روایات نقل کی ہیں ان کا مقصد یہ ہے کہ مستقل طور پر صرف حج کا احرام باندھا ہے اس سے قبل عمرہ کا احرام نہیں باندھا تھا جو لوگ حج تمتع کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ پہلے عمرہ کا احرام باندھ لیا تھا اور ارکان عمرہ ادا کرنے کے بعد حج کا احرام باندھا ہے اور جو لوگ حج قران کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ عمرہ کا جو احرام پہلے باندھ رکھا تھا اسکے بعد ارکان عمرہ ادا کرنے سے قبل حج کا احرام باندھ لیا تھا چنانچہ حضرت جابرؓ اور حضرت ابن عمرؓ دونوں فرماتے ہیں کہ اوّل احرام میں مفرد بالحج تھے اور دونوں کہتے ہیں کہ مسجد ذوالحلیفہ سے باہر نکلنے کے بعد احرام باندھا ہے مگر حضرت

جابر کہتے ہیں کہ جبل بیداء پر چڑھکر احرام باندھا تھا اور حضرت ابن عمر فرماتے ہیں کہ مسجد کے پاس احرام باندھا تھا اور ما قبل میں باب الاھلال من این ینبغی کے تحت حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا مسجد ذوالحلیفہ کے اندر احرام باندھنا مختلف دلائل سے ثابت کیا جاچکا ہے نیز ترمذی شریف اور ابوداؤد شریف کی روایت بھی حضرت ابن عباس سے اس کے متعلق وہاں نقل کی جا چکی ہے۔ اب یہ ممکن ہے کہ جن لوگوں نے حج قران کی روایات نقل فرمائی ہیں انہوں نے مسجد ذوالحلیفہ کے اندر عمرہ کا تلبیہ سُنا ہے اور مسجد سے باہر نکلنے کے بعد پھر حج کا تلبیہ بھی سن لیا ہے اور ایسی صورت میں حج قران ہوجاتا ہے اسلئے انہوں نے قران کی روایت نقل فرمائی ہے اور جن لوگوں نے مسجد ذوالحلیفہ سے باہر صرف حج کا تلبیہ سُنا ہے اس سے پہلے عمرہ کا تلبیہ نہیں سُنا انہوں نے سمجھا کہ صرف حج کا ہی احرام باندھا ہے چنانچہ افراد الحج کی روایت نقل فرمائی اور جن لوگوں نے تمتع کی روایت نقل کرکے اس کے خلاف روایت نقل نہیں کی ہے انہوں نے صرف مسجد کے اندر عمرہ کا تلبیہ سُن لیا تھا اور چونکہ مجمع کثیر تھا اسلئے راستہ میں دوبارہ تلبیہ سننے کا موقع نہیں مل سکا اور مکۃ المکرمہ پہونچ کر ارکان عمرہ ادا کرلینے کے بعد حج کا تلبیہ سُنا ہے انہوں نے یہ سمجھا کہ حج تمتع کا احرام باندھا ہے اور جن لوگوں نے مسجد ذوالحلیفہ سے باہر مسجد کے پاس یا جبل بیداء پر حج کا تلبیہ سُن لیا تھا اور پھر تلبیہ سننے کا کوئی موقع راستہ میں نہیں مل پایا اور مکۃ المکرمہ پہونچ کر ارکان عمرہ ادا کرنے کے بعد جب حج کیلئے روانہ ہوئے اس وقت پھر حج کا تلبیہ دوبارہ سُنا ہے ان کے خیال کے مطابق از اوّل تا آخر حج کا تلبیہ پڑھا ہے تو انہوں نے یہ سمجھا کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حج افراد ہی فرمایا ہے۔ حالانکہ واقعہ ایسا نہیں ہے بلکہ مختلف مراحل کے بعد آپ صلے اللہ علیہ وسلم کا حج حج قران بن گیا تھا۔

طریقہ ۲ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے تمام افعال حج پر غور کرنے سے ہم کو یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلے اللہ علیہ وسلم نے حج قران فرمایا تھا مثلاً مکۃ المکرمہ پہونچنے کے بعد آپ نے ان لوگوں کو ارکان عمرہ ادا کر کے احرام کھول دینے کا حکم فرمایا تھا جنہوں نے سوق ہدی نہیں کیا ہے اور جن لوگوں نے سوق ھدی کیا ہے ان کو احرام کھولنے سے منع فرمایا اور وہ لوگ یوم النحر میں حلق کے بعد احرام کھول دیں گے اور ساتھ ساتھ یہ بھی فرمایا کہ جو حکم مجھ کو بذریعہ وحی بعد میں معلوم ہوا ہے اگر یہی پہلے سے معلوم ہو جاتا تو میں بھی صرف عمرہ کا احرام باندھ لیتا یہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے حالانکہ ان سے حج افراد کی روایت بھی مروی ہے نیز اگر حضور صلے اللہ علیہ وسلم صرف مفرد بالحج ہوتے تو ہدی اور قربانی صرف نفلی ہوتی اور نفلی ہدی ارکان عمرہ ادا کرنے کے بعد احرام کھولنے کو مانع نہیں ہوتی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم بھی ان لوگوں کی طرح ہو جاتا جنہوں نے سوق ہدی نہیں کیا ہے لہٰذا متمتع ہونے سے خارج نہ ہوں گے اور ہدی کے جانور تمتع کے ہونگے اور متمتع کی سیاقت ھدی مانع احلال ہوتی ہے الا تری الخ سے یہ کہا جارہا ہے۔ یہ ایسا ہے کہ جب کوئی شخص تمتع کے ارادہ سے نکلے تو احرام کے بعد ارکان عمرہ ادا کر کے احرام کھول دے گا لیکن اگر تمتع کی ہدی ساتھ لایا ہے تو یوم النحر تک احرام کھولنا جائز نہیں ہے اور اگر ہدی ساتھ لایا ہے مگر وہ دم تمتع یا دم قران کی غرض سے نہیں لایا ہے بلکہ نفلی اور تطوع کی غرض سے ہے تو ارکان عمرہ ادا کرنے کے بعد احرام کھولنا ممنوع نہیں ہے اب اس تقریر سے واضح ہو چکا ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کیلئے جب سوق ہدی احرام کھولنے سے مانع ہو گیا ہے تو اس سے یہ بھی ثابت ہو چکا کہ آپ کے ساتھ ہدی کے جو جانور تھے وہ نفلی نہیں تھے بلکہ دم تمتع یا دم قران کے تھے اسلئے حضور صلے اللہ علیہ وسلم کو مفرد بالحج کہنا درست نہ ہوگا اسکی تائید حضرت حفصہ

کی روایت سے بھی ہو جاتی ہے کہ ان کے سوال پر آپؐ نے جواب دیا کہ میں سوق ہدی کیوجہ سے احرام نہیں کھول رہا ہوں اور جوں سے حفاظت کے لئے میں نے اپنے سر میں تلبید کردی ہے یوم النحر تک احرام ہی کی حالت میں رہنا ہے تو معلوم ہوا کہ وہ ہدی اس عمرہ کی وجہ سے لائی گئی تھی جس سے حج قران یا حج تمتع کا ارادہ فرمایا تھا اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم اور حضرت حفصہ کی یہ گفتگو لازماً مکۃ المکرمہ میں ہوئی ہے مگر اسمیں احتمال باقی ہے کہ یہ گفتگو طواف عمرہ ادا کرنے کے بعد ہوئی تھی یا اس سے قبل تو اگر طواف عمرہ کے بعد ہوئی اور اسکے بعد حج کا احرام باندھا ہے تو آپ کا حج، حج تمتع تھا اور اگر طواف عمرہ سے قبل ہوئی تھی اور طواف عمرہ ادا کرنے سے قبل حج کا احرام باندھ لیا تھا تو آپ کا حج حج قران تھا اور جب روایات میں اس طرح دو احتمال موجود ہیں تو ایسی صورت میں ایسی شکل اختیار کرنے کا حکم ہے کہ جس سے تمام روایات متفق ہو جائیں اور ایسی شکل اختیار کرنا درست نہیں ہے کہ جس سے روایات کا تعارض باقی رہ جائے اور حج قران تسلیم کرنے سے تعارض باقی نہیں رہتا بلکہ تمام روایات متفق ہو جاتی ہیں چنانچہ حضرت علی حضرت ابن عباس حضرت عمران بن حصین حضرت عائشہ سے حج تمتع کی روایت مروی ہے اور انہیں حضرات سے حج قران کی روایت بھی مروی ہے اب اگر اس قول کو مان لیا جائے جسمیں آپ کا مکۃ المکرمہ پہونچ کر حج کا احرام باندھنا ثابت ہے اور راستہ میں وادی عقیق میں احرام کی روایت کو ترک کردیں اور مکہ مکرمہ میں طواف عمرہ سے قبل احرام بالحج کو تسلیم کرلیں تو دونوں قسم کی روایات متفق ہو جائیں گی اور آپ کا حج کے احرام سے قبل متمتع ہونا اور حج کے احرام کے بعد قارن ہونا ثابت ہو جائے گا اب دونوں قسم کی روایات میں کوئی تعارض باقی نہیں رہے گا اور اگر طواف عمرہ کے بعد حج کا احرام تسلیم کیا جائے تو آپ صرف متمتع ہوں گے قارن نہ ہوں گے اور روایات کا تعارض

بھی بحالہ باقی رہ جائے گا اسلئے ہم نے طواف عمرہ سے قبل احرام بالحج کو تسلیم کیا ہے تاکہ ایک حالت میں متمتع اور دوسری حالت میں قارن ہونا ثابت ہو جائے اور روایات کا تعارض بھی ختم ہو جائے اور اگر مسجد ذوالحلیفہ میں عمرہ کا احرام باندھا ہے اور مسجد سے باہر تشریف لانے کے بعد مقام ذوالحلیفہ میں یا راستہ میں مثلاً وادیٔ عقیق پہونچنے کے بعد حج کا احرام باندھ لیا ہے تو ایسی صورت میں حج کے احرام سے قبل متمتع اور حج کے احرام کے بعد مکۃ المکرمہ پہونچنے سے قبل ہی قارن تسلیم کئے جائیں گے اور اس توجیہ سے بھی روایات کا تعارض باقی نہیں رہیگا۔

اشکال

ص ۳۸۰ س ۱۸ فقال قائل ممن کرہ القران والتمتع لمن استحبہما اعتللتم علینا الخ سے تقریباً چھ سطروں میں اشکال پیش کیا جارہا ہے اشکال کا حاصل یہ ہے کہ جو لوگ حج قران اور حج تمتع کو مکروہ سمجھتے ہیں اور صرف حج افراد ہی کو جائز اور افضل سمجھتے ہیں وہ لوگ حج قران اور حج تمتع کے استحباب کے قائلین سے کہتے ہیں کہ تم جو آیت کریمہ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج الآیۃ کے ذریعہ سے حج تمتع کی اباحت ثابت کرتے ہو وہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس سے وہ تمتع مراد نہیں ہے جس کو تم ثابت کرتے ہو بلکہ اس سے وہ تمتع مراد ہے جسمیں حضرت عبداللہ بن زبیر نے قسم کھا کر فرمایا کہ آیت کریمہ میں وہ تمتع مراد نہیں ہے جو تم کرتے ہو بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص حج کے لئے روانہ ہو جائے پھر راستہ میں دشمن یا مرض یا کسی اور عذر کی وجہ سے رکاوٹ پیش آجائے اور اسی حالت میں موسم حج گذر جائے پھر اس کے بعد مکۃ المکرمہ پہونچ کر ارکان عمرہ ادا کر کے احرام کھول دیا جائے اسکی مزید وضاحت یہ ہے کہ تمتع کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) اشہر حج میں حج سے پہلے عمرہ کیا جائے اور ارکان عمرہ ادا کرنے کے بعد احرام کھول کر مقیم ہو جائے اور پھر اسی سفر میں حج کیا جائے

(۲) حج قران اس کو تمتع اسلئے کہا جاتا ہے کہ یہ ایک سفر میں دو فائدہ اٹھالینا ہے اور قران اسلئے کہتے ہیں کہ ایک سفر میں دونوں کے ارکان ادا کر لئے جاتے ہیں اور ایک ہی ساتھ دونوں کا احرام کھول دیا جاتا ہے۔

(۳) حج کا احرام باندھ لیا جائے پھر اسکو فسخ کرکے عمرہ کا احرام باندھ لیا جائے یہ جمہور علماء کے نزدیک مکروہ تحریمی اور ناجائز ہے۔ اور اس میں اگر اسی سال حج کا موقع مل جائے تو دوبارہ احرام باندھ کر حج کر لیا جائے اور فسخ حج کی وجہ سے ایک دم بطور جرمانہ ادا کر دیا جائے

(۴) حج کا احرام باندھ کر روانہ ہو جائے اور راستے میں دشمن یا مرض کی وجہ سے یا کسی اور اہم عذر کیوجہ سے رکاوٹ پیش آجائے یہاں تک کہ موسم حج گذر جائے اور اس کے بعد مکۃ المکرمہ پہونچ کر اس حج کے احرام کی حالت میں ارکان عمرہ ادا کر لیا جائے تو اس نے حج کے احرام سے عمرہ کا فائدہ اٹھالیا ہے اسلئے اس کو تمتع کہتے ہیں پھر آئندہ سال دوبارہ حج کر لیا جائے اسی کو حضرت عبداللہ بن زبیر آیت کریمہ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج الآیہ کا مصداق تبلارہے ہیں، کما فی نخب الافکار قلمی بوسیدہ ص ۱۰۶/۶۷

جواب ص ۳۸۰ س ۲۲ قیل لھم لئن وجب ان یکون تاویلھا کذالک لقول ابن الزبیر فان تاویلھا احری ان لا یکون کذالک الخ سے تقریباً ساڑھے بائیس سطروں میں جواب دیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر آیت کریمہ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج الآیہ کی تاویل وہی ہے جو حضرت ابن الزبیرؓ نے تبلائی ہے تو ایسی تاویل نہ ہونا زیادہ بہتر اور اولیٰ ہوگا اور حضرت عبداللہ ابن زبیر کی تاویل کے صحیح نہ ہونے اور آیت کریمہ میں اسی مشہور تمتع کے مراد ہونے پر جسمیں عمرہ کا احرام مقدم ہوتا ہے چار وجوہ ترجیح پیش کی جارہی ہیں۔

وجہ ۱ حضرت علی سے ایک شخص نے کہا کہ میں نے حج کا احرام باندھ

لیا ہے تو کیا اس کے بعد عمرہ کو حج کے ساتھ ملا سکتا ہوں تو حضرت علی نے فرمایا کہ اسطرح جائز نہیں ہے بلکہ اگر پہلے عمرہ کا احرام باندھ لیا ہوتا .... تو بعد میں حج کا احرام باندھ لینے تو صحیح اور درست ہوتا نیز جب حضرت عثمان نے تمتع سے لوگوں کو منع فرمایا تو حضرت علی نے حضرت عثمان سے یہ کہہ کر حج وعمرہ دونوں کا احرام باندھ لیا کہ اس معاملہ میں ہم میں سب سے افضل یعنی حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا اتباع زیادہ اہم ہے اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حج وعمرہ دونوں کا احرام باندھ لیا تھا نیز حضرت جابر فرماتے ہیں کہ اگر میں حج وعمرہ دونوں کا احرام باندھ لیتا تو دونوں کیلئے ایک طواف کرتا اور دونوں کیلئے ایک طواف کی بات حضرت جابر کی اپنی رائے ہے اور یہی حضرت عبداللہ بن عمر کی بھی رائے ہے جو ماقبل میں فریق ثالث کی دلیل ۲ کے تحت گذر چکی ہے۔ اس کے بعد حضرت امام طحاوی فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن زبیر کی تاویل میں حج کا احرام مقدم ہے اور اس کو فسخ کرکے بعد میں عمرہ کا حکم ہے اور حضرت علیؓ اور حضرت جابرؓ کی تاویل میں عمرہ کا احرام مقدم ہے اور حج کا احرام مؤخر ہے نیز فسخ حج بھی لازم نہیں آتا اور حضرت عبداللہ بن زبیر کی تاویل سے حضرت علیؓ اور حضرت جابرؓ کی تاویل زیادہ اولیٰ اور بہتر ہوگی۔

وجہ ۲ آیت کریمہ میں ھدی میسر نہ ہونے کی صورت میں تمتع کرنے والے پر ایام حج میں تین روزہ رکھنے کا حکم ہے اور حج کے فوت ہو جانے کے بعد روزہ رکھنے کا حکم کسی کے نزدیک بھی صحیح نہیں ہے اور سات روزہ تکمیل حج کے بعد وطن لوٹنے پر رکھنے کا حکم ہے اور آیت کریمہ میں متمتع پر تین روزہ ایام حج میں اور سات روزہ حج سے فراغت کے بعد وطن لوٹ جانے پر رکھنے کا حکم ہے اور تمتع سے وہی مراد لیا جائے جو حضرت عبداللہ بن زبیرؓ فرماتے ہیں تو پھر اس میں روزہ رکھنے کا وقت

کیا ہوگا اسلئے ان کی تاویل معتبر نہ ہوگی

وجہ ۳ آیت کریمہ میں دم تمتع اور صوم تمتع کا جو حکم بیان کیا گیا ہے وہ آفاقی کے ساتھ خاص کیا گیا ہے، مکہ والے اس سے مستثنیٰ ہیں اور حج کا احرام باندھ لینے کے بعد اگر حج فوت ہو جاتا ہے تو اس میں وجوب قضاء اور وجوب دم وغیرہ تمام امور میں آفاقی اور مکی دونوں کا حکم سب کے نزدیک یکساں ہے اور آیت کریمہ میں اس کے برخلاف صرف آفاقی پر دم تمتع اور صوم تمتع لازم ہونے کا ذکر ہے۔ ارشاد الٰہی ہے ذلك لمن لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام الآية ! لہٰذا اگر حضرت عبداللہ بن زبیر کی تاویل کو صحیح تسلیم کرلیا جائے تو آیت کریمہ کا معنی ہی غلط ہو جائے گا

وجہ ۴ حضرت عبداللہ بن عباس فرماتے ہیں کہ اہل جاہلیت میں اشہر الحج میں عمرہ کرنے کو افجر الفجور سمجھا جاتا تھا اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے چار ذی الحجہ کی صبح کو مکۃ المکرمہ پہونچ کر لوگوں میں اعلان کروادیا کہ اپنے حج کو عمرہ قرار دیکر ارکان عمرہ ادا کر کے احرام کھولدیں اور حج کو فسخ کر کے عمرہ کا حکم اسلئے فرمایا ہے تاکہ جاہلیت میں جس کو کراہت اور ممنوع سمجھا جاتا تھا اسکے خلاف حکم واضح ہو جائے اور لوگوں کو یہ معلوم ہو جائے کہ اشہر الحج میں عمرہ کرنا بلاشبہ جائز اور مباح ہے اور صحابہ نے جو حج کا احرام فسخ کر کے عمرہ کیا ہے اور یوم الترویہ میں حج کا احرام باندھ کر حج ادا کیا ہے یہ تمتع ہی کی شکل ہے اور حضرت عبداللہ بن زبیر کی تاویل ان سب کے خلاف ہے اور مذکورہ تمام وجوہات سے حضرت ابن زبیر کی تاویل کا مرجوح ہونا اور تمتع کی مشہور شکل ہی مراد ہونا واضح ہو چکا ہے۔

حلِّ عبارت

حضرت ابن عباس کی روایت وكانوا يسمون المحرم صفر ويقولون اذا برأ الدبر وعفا الاثر وانسلخ صفر حلت العمرة الحديث ۔ ذوالقعدہ ذوالحجہ اور محرم یہ تینوں پے در پے

اور مسلسل اشہر حرم میں سے ہیں تو جاہلیت کے لوگوں نے اپنی سہولت کے لئے ماہ محرم کا نام ماہ صفر رکھ لیا تھا اور ماہ محرم کو ماہ صفر میں منتقل کر دیا تھا تاکہ اشہر حرم مسلسل نہ رہے بلکہ درمیان میں ماہ حلال بھی شامل ہو جائے۔

برأ الدبر دَبَر جانوروں کے گردن میں جو بار برداری کی وجہ سے زخم ہو جاتا ہے اس کو کہا جاتا ہے یعنی اشہر الحج گذر جانے کے بعد جب جانوروں کے گردن کا زخم بھی خشک ہو جائے تب عمرہ کیا جائے۔ عفا الاثر یعنی اثر مٹ جائے انسلخ صفر یعنی ماہ صفر گذر جائے اس کے بعد عمرہ کیا جائے اور یہاں صفر سے ماہ محرم مراد ہے کہ زمانہ اسلام سے قبل لوگ بعض مہینے کو اپنی جگہ سے ہٹا کر دوسرے مہینے کی جگہ پر نام زد کر دیا کرتے تھے اور اسی کو قرآن کریم میں انما النسئی زیادۃ فی الکفر الآیہ میں تبلایا ہے اور نسی کے معنی مہینے کو اپنی جگہ سے ہٹا کے دوسری جگہ نام زد کر دینے کے ہیں۔

اشکال

ص ۳۸۱/۱۸ فان قال قائل فقد ثبت بھذا عن ابن عباس ان احرام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انما کان بحجۃ مفردۃ فقد خالف ھذا ما رویتم عنہ من تمتع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقرانہ الخ اس عبارت سے یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس کی مذکورہ روایت سے واضح ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج افراد کا احرام باندھا تھا لہٰذا یہ روایت ان کی ان روایات کے مخالف ہوگی جنمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حج تمتع یا حج قران کرنا ثابت ہے

جواب

ص ۳۸۱/۱۹ قیل لہ ما فی ھذا خلاف لذلک لانہ قد یجوز ان یکون احرامہ اولاً کان بحجۃ حتی قدم مکۃ فنسخ ذلک بعمرۃ الخ سے تقریباً چھ سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایات مختلف ہونے کی وجہ سے کوئی تعارض باقی نہیں رہتا جیسا کہ ماقبل میں حضرت ابن عباس

حضرت عائشہ حضرت ابن عمر حضرت عمران بن حصین کی روایات کی تطبیق گذر چکی ہے اسی طرح یہاں پر بھی حضرت ابن عباس کی روایات میں تطبیق ثابت ہو جائے گی کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اولاً حج کا احرام باندھا تھا پھر حج کا احرام فسخ کر کے عمرہ کا احرام باندھ لیا تھا اور اسوقت فسخ الحج الی العمرہ جائز تھا۔ پھر ارکان عمرہ ادا کرنے سے قبل حج کا احرام باندھ کر قارن بن گئے تھے اب روایات میں کوئی تعارض باقی نہیں رہے گا الناٰمت علی ان القران الخ یعنی ایسے قران کا قصد کرنا جس سے قبل افراد اور تمتع کا احرام ثابت ہو چکا ہے۔ آگے آپ کا قول نقل کیا جارہا ہے کہ اگر سوق ہدی نہ کیا ہوتا تو سب لوگوں کی طرح احرام کھول دیتا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ آپ کے ہدی کے جانور ہدی تطوع نہیں تھے بلکہ دم تمتع اور دم قران کے ہدی تھے اسلئے کہ دم تطوع مانع احلال نہیں ہے اب مذکورہ تفصیل سے چھ باتیں معلوم ہوگئیں۔ (۱) اشہر الحج میں عمرہ کرنا جائز ہے (۲) حجۃ الوداع کے موقعہ پر حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا احرام، حج افراد حج تمتع، حج قران تینوں پر یکے بعد دیگرے شامل رہا ہے (۳) نتیجہ میں آپ کا حج حج قران تھا (۴) تمتع اور قران کی وجہ سے دم واجب ہوتا ہے (۵) دم تمتع کا جانور ساتھ لانے کی وجہ سے ارکان عمرہ ادا کرنے کے بعد احرام کھولنا جائز نہیں (۶) دم تطوع کے جانور کا ساتھ لانا مانع احلال نہیں ہے

عنوان ۱۰
دم تمتع اور دم قران

ص ۳۸۱ / ۲۵ س ولما ثبت بما وصفنا اباحۃ العمرۃ فی اشہر الحج اردنا ان ننظر هل الهدی الواجب فی القران کان نقصان دخل العمرۃ او الحجۃ اذا قرنتا ام لا فرأینا ذلک الهدی یوکل منہ الخ سے باب کے اخیر تک دم تمتع اور دم قران کا حکم بیان کیا جارہا ہے کہ کیا یہ دونوں دم حج یا عمرہ میں کسی نقصان کی تلافی کیلئے لازم ہوتے ہیں یا شکرانہ تو یہ بات سب کو معلوم ہے کہ تلافی نقصان کیلئے جو دم واجب ہوتا ہے

اس کا گوشت کھانا حاجی کے لئے جائز نہیں اور دم شکر کا گوشت کھانا حاجی کیلئے حلال ہے اور اس سلسلہ میں حضرت جابرؓ سے ایک طویل روایت مروی ہے اس کا ایک ٹکڑا یہ ہے کہ جو جانور حضور صلے اللہ علیہ وسلم ساتھ لائے تھے اور حضرت علیؓ یمن سے جو لائے تھے وہ کل سو بدنے تھے اور ان میں سے ۶۳ جانوروں کو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے دست مبارک سے ذبح کیا ہے اور ۳۷ جانوروں کو حضرت علی نے ذبح فرمایا اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے ہدی میں حضرت علی بھی شریک ہو گئے اور ہر ایک جانور میں سے ایک ایک بوٹی لے کر ایک دیگ پکائی گئی اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم اور حضرت علی نے اسکے گوشت تناول فرمایا اور شوربا بھی پی لیا تو اس سے ثابت ہو گیا کہ دم تمتع اور دم قران کا گوشت کھانا جائز ہے اور نقصان کی تلافی اور ارتکاب جرم کیوجہ سے جو دم واجب ہوتا ہے اس کا گوشت کھانا جائز نہیں ہے لہٰذا دم تمتع اور دم قران تلافی نقصان کی غرض سے نہیں ہے بلکہ شکرانہ ہے اس تفصیل سے چار باتیں معلوم ہو گئیں (۱) دم تمتع اور دم قران تلافی نقصان کیلئے نہیں بلکہ دم شکرانہ ہے (۲) دم تمتع اور دم قران میں سے کھانا جائز ہے اور دم جرمانہ میں سے کھانا حلال نہیں (۳) حج تمتع اور حج قران مکروہ نہیں بلکہ افراد کے مقابلہ میں افضل ہیں (۴) حجت کی دو قسمیں ہیں ۱۔ حجت قاطعہ جس کے خلاف فریق مخالف کو اعتراض کی گنجائش نہ ہو (۲) حجت اقناعیہ جس پر اعتراض کی گنجائش ہو سکتی ہے حضرت مصنفؒ حضرت جابرؓ کی روایت کو قائلین تمتع و قران کیلئے حجت قاطعہ قرار دے رہے ہیں

عنوان ۱۱

حج قران کی افضلیت پر فریق ثالث کی دلیل نظر طحاوی

ص ۳۸۲ س ۸ ثم الکلام بعد ذلک

بین الذین جوزوا التمتع والقران فی تفضیل بعضھم القران علی التمتع

سے باب کے آخر تک نظر طحاوی کے تحت قائلین فضیلت قران کی طرف سے دلیل ۹ پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جو لوگ حج تمتع اور حج قران کو حج افراد سے افضل کہتے ہیں ان میں یہ اختلاف ہو گیا ہے کہ تمتع افضل ہے یا قران تو یہ بات سب کو معلوم ہے کہ حج بہرحال عمرہ سے افضل ہے اور سفر حج میں اصل مقصد حج ہوتا ہے عمرہ اسکے تابع ہوتا ہے اور قران میں اصل کے احرام میں تعجیل پائی جاتی ہے اور تمتع میں اصل کے احرام میں تاخیر ہو جاتی ہے اور تابع کا احرام مقدم ہو جاتا ہے جبیں احرام بالحج میں تاخیر نہ ہو وہ افضل اور اولیٰ ہوگا وہ حج قران ہے لہٰذا حج قران ہی افضل ہوگا نیز حضرت علی آیت کریمہ واتموا الحج والعمرۃ للّٰہ الآیہ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اپنے گھر سے حج اور عمرہ دونوں کا احرام ایک ساتھ باندھ لیا جائے لہٰذا ان دونوں وجوہ ترجیح سے قران کی افضلیت مسلم ہوگی اور یہی ہمارے علمائے ثلثہ کا مسلک ہے اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے ۔ واللّٰہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم شبیر احمد عفا اللہ عنہ ۲۲ ذی الحجہ

باب الهدی یساق لمتعۃ او قران هل یرکب ام لا

اس باب کے تحت دو مسئلے زیر غور ہیں (۱) هدی کے جانور کا دودھ پینا کیسا ہے (۲) هدی کے جانور پر سوار ہونا کیسا ہے

مسئلہ ۱ هدی کے جانور کا دودھ

ہدی کے جانور کا دودھ پینا جائز ہے یا نہیں اس سلسلہ میں علماء کے دو مذہب ہیں۔

مذہب ۱

حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک هدی کے جانور کا دودھ پینا مطلقاً جائز ہے مگر اس کے بچہ کو پہلے پلانا ضروری ہے کما فی المغنی لابن قدامہ ص ۳۸۷ ج ۳

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ امام مالکؒ کے نزدیک ہدی کے جانور کا دودھ پینا جائز نہیں ہے بلکہ اس کے تھن میں پانی چھڑک دیا جائے کما فی الهدایہ ص۲۸۲ ج۱ وعمدۃ القاری ص۳۰ ج۱۰ لہٰذا اگر دودھ پی لیتا ہے تو دودھ دوھنے کی وجہ سے جو اس میں کمی آئے گی اس کا تاوان دینا لازم ہے البتہ امام مالک کے نزدیک تاوان لازم نہیں تھا

مسئلہ ہدی پر سوار ہونا یہی مسئلہ یہاں پر زیر غور ہے اور اسی کی وضاحت کے لئے حضرت مصنفؒ نے یہ باب باندھا ہے کہ ھدی کے جانور پر سوار ہونا کیسا ہے تو اس سلسلہ میں نخب الافکار قلمی ص۵ ج۱۱ عمدۃ القاری ص۲۹ ج۱۰ اوجز المسالک ص۵۳۳ ج۳ معارف السنن ص۲۷ ج۶ نیل الاوطار ص۳۳۳ ج۴ بدایۃ المجتہد ص۳۷۸ ج۱ المغنی ص۲۸۶ ج۳ نودی ص۴۲۶ ج۱ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں اور علامہ بدرالدین عینی نے عمدۃ القاری ص۲۹ ج۱۰ میں چھ اقوال نقل فرمائے ہیں جن سے ہم تعارض نہیں کریں گے

مذہب ۱ حضرت امام احمد بن حنبلؒ امام اسحٰق بن راہویہؒ اصحاب ظواہر کے نزدیک مطلقاً سوار ہونا جائز ہے کہ ضرورت اور عدم ضرورت دونوں صورتوں میں ہدی کے جانور پر سوار ہونا جائز ہے یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الی ان الرجل اذا ساق بدنۃ ملتعۃ اوغیر ان ان لہ ان یرکبھا الخ کے مصداق ہیں مگر حضرت امام احمد بن حنبل کی طرف اس قول کو منسوب کرنا صحیح نہیں معلوم ہوتا اسلئے کہ ان کے مسلک کی مشہور کتاب المغنی لابن قدامہ میں امام احمد کا مسلک یہی نقل کیا گیا ہے کہ ضرورت کی وجہ سے سوار ہونا جائز ہوسکتا ہے ۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ امام مالکؒ امام شافعیؒ حسن بصریؒ عطاء بن ابی رباح اور جمہور فقہاء کے نزدیک بلا

ضرورت ہدی کے جانور پر سوار ہونا جائز نہیں ہے البتہ ضرورت کی وجہ سے سوار ہو سکتا ہے نیز حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک معمولی ضرورت سے سوار ہونا جائز نہیں ہے بلکہ اضطراری ضرورت میں سوار ہونا جائز ہو سکتا ہے لہٰذا اگر بلا ضرورت شدیدہ کے سوار ہو جائے اور اس کی وجہ سے جانور تھک جائے یا اسمیں کچھ کمی آجائے تو کمی کی تلافی کا تاوان لازم ہوگا۔
یہی لوگ کتاب کے اندر و خالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں

فریق اوّل کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع کی روایات ہیں جنہیں اس کا ذکر ہے کہ ایک شخص ہدی کے جانور کو ہنکاتا ہوا لے جارہا تھا اور خود پیدل چل رہا تھا حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے دیکھ کر فرمایا کہ سوار ہو جاؤ تو ان آدمی نے جواب دیا کہ یارسول اللہ یہ ہدی کا جانور ہے آپ نے فرمایا تیرا ناس ہو سوار ہو جا اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے تین صحابہ کرام سے ۹ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت ابو ہریرہؓ سے ۶ سندوں کے ساتھ
صحابی ۲ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک سند کے ساتھ
صحابی ۳ حضرت انسؓ سے دو سندوں کے ساتھ

ان روایات میں ارکبھا ویلک۔ اور ویحک کے الفاظ آئے ہیں یہ الفاظ ہلاکت کی بد دعاء کے لئے استعمال ہوتے ہیں اور کبھی کبھی مخاطب کو کسی کام پر ابھارنے اور ترغیب دینے کے موقع پر بطور ملامت بھی استعمال ہوتے ہیں اور یہاں پر ملامت ہی کے لئے استعمال ہوئے ہیں اور اسی مضمون کی روایت ابو داؤد شریف ص۲۴۵ ج۱ میں حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے اور ترمذی شریف ص۱۸۱ ج۱ میں حضرت انسؓ سے مروی ہے

جواب ص۳۸۲ س۲۹ فقالوا انما کان ھذا من النبی صلی اللہ علیہ وسلم

لنزرہ آہ من الرجل فامرہ بما امرہ بہ لذلک وھکذا نقول نحن لاباس برکو بہا فی حال الضرورۃ ولا یجوز فی حال الوجود

الخ سے تقریبا سولہ سطروں میں فریق اول کی دلیل کا جواب دیا جا رہا ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو سوار ہونے کی ترغیب دی ہے وہ اس مشقت اور ضرورت کی وجہ سے ہے جو اس شخص سے ظاہر ہو رہی تھی اور حالت ضرورت میں ہم بھی سوار ہونے کو جائز کہتے ہیں البتہ حالت غیر ضرورت میں ناجائز کہتے ہیں لہٰذا ہم مزید وضاحت کیلئے تمام روایات کو جمع کرکے دیکھتے ہیں کہ آخر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کس بناء پر سوار ہونے کی ترغیب دی ہے تو اسمیں دو احتمال ہیں (۱) ضرورت اور مشقت کی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکی اجازت دی ہے (۲) ضرورت اور بلا ضرورت دونوں حالتوں میں عام اجازت دی ہے اب جب دو احتمال ہمارے سامنے ہیں تو ہم کو موضوع کی تمام روایات کو جمع کرکے دیکھنے کی ضرورت ہے چنانچہ ہم کو حضرت انسؓ، حضرت جابرؓ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایات مل گئیں جنمیں فکانہ رای بہ جھدا نقال ارکبھا اور ارکبوا الھدی بالمعروف حتی تجدوا ظھرا اور ارکبھا بالمعروف اذا الجئت الیھا حتی تجد ظھرا وغیرہ الفاظ آئے ہیں اور ان تمام روایات میں ھدی کے جانور پر سواری کیلئے ضرورت اور مشقت کی قید موجود ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ حالت ضرورت میں سواری کی اجازت ہے اور حالت غیر ضرورت میں اجازت نہیں لہٰذا احتمال ۲ معتبر ہوگا اور احتمال ۱ باطل ہوگا لفظ عیی بمعنی تھک جانے کے ہیں اور اسی مضمون کی روایت ابو داؤد شریف ص ۲۴۵ ج ۱ میں بھی حضرت جابر سے مروی ہے

فریق ثانی کے دلائل

ان کیطرف سے تین دلیلیں پیش کی جائیں گی

دلیل نظر طحاوی

ص ۳۸۳ ثم اعتبرنا حکم ذلک من طریق النظر کیف هو فرأینا الاشیاء علی ضربین الخ

سے تقریباً آٹھ سطروں میں فریق ثانی کی دلیل نظر طحاوی کے تحت پیش کیجارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے تمام ان اشیاء پر غور کیا کہ جنہیں ملکیت ثابت ہوتی ہے اور ان سے انتفاع حاصل کیا جاسکتا ہے تو وہ دو قسموں پر ہیں (۱) وہ اشیاء جن سے پوری طرح انتفاع حاصل کیا جانے اور فروخت کرنے اور اجارہ پر دینے اور ہبہ کرنے کا حق ہوتا ہے جیسے کہ عبد مطلق، جس کو آقا نے مدبر نہیں بنایا ہے اور باندی جو ام ولد نہیں بنائی گئی اور وہ بدنہ جس کو نذر قولی یا نذر فعلی وغیرہ سے اپنے اوپر واجب نہیں کیا ہے۔ تو ان تمام اشیاء کو فروخت کرنا اور ان کو بعوض اجارہ پر دینا اور بلا عوض ہبہ کرنا اور ازخود خدمت لینا وغیرہ سب کچھ جائز ہے (۲) وہ اشیاء جنہیں بعض عوارضات شامل ہونے کی وجہ سے ان کو فروخت کرنا اور بذریعہ ہبہ ان کا کسی کو مالک بنانا جائز نہیں ہے جیسے کہ ام ولد کہ اس کو فروخت کرنا اور ہبہ کرنا جائز نہیں ہے اور غلام مدبر کہ بعض علماء کے نزدیک اس کو فروخت کرنا اور ہبہ کرنا جائز نہیں ہے اور یہ بھی آقا کو اختیار ہے کہ ازخود ان سے خدمت لے یا اجارہ پر دیکر ان کے عوض سے نفع اٹھائے مگر ھدی کے بدنہ کے بارے میں سب کا اتفاق اس پر ہے کہ اجارہ پر دیکر اس کے عوض سے انتفاع جائز نہیں ہے اور نہ ہی کسی دوسرے طریقہ سے اس کے منافع کا عوض لینا جائز ہے۔ تو اس تقریر سے ہم کو ایک اصول مل گیا کہ ہر وہ مملوک اشیاء جن کو اجارہ پر دیکر ان کے عوض سے فائدہ اٹھانا جائز ہے اس سے ازخود خدمت لینا بھی جائز ہے اور وہ مملوک اشیاء جن کو اجارہ پر دے کر ان کے عوض سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہے ان سے بلا ضرورت ازخود خدمت لینا بھی جائز نہیں اور جب ھدی کے جانور کو چونکہ اجارہ پر دے کر اس کے عوض سے فائدہ

اٹھانا کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے تو اس سے از خود بلاضرورت خدمت لینا بھی جائز نہ ہوگا لہٰذا بلاضرورت ہدی کے جانور سے سواری کا کام لینا جائز نہ ہوگا یہی ہمارے علمار ثلثہ کا قول ہے۔

دلیل ۲ ص ۳۸۳ س ۲۵ وقد روی ذلک عن جماعۃ من المتقدمین الخ سے تقریباً ساڑھے تین سطروں میں دوسری دلیل پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اجلہ تابعین کا فتویٰ بھی یہی ہے کہ ھدی کے جانور کا دودھ پینا اور اس سے سواری کا کام لینا بلاضرورت شدیدہ کے جائز نہیں ہے اور اجلہ تابعین میں سے حضرت امام ابراہیم نخعی۔ عروہ بن زبیر اور عطار بن ابی رباح کا فتویٰ یہی ہے کہ بلاضرورت سوار ہونا جائز نہیں ہے۔

دلیل ۳ ص ۳۸۳ س ۲۸ وقد روی عن المتقدمین فی قول اللہ عز وجل لکم فیہا منافع الی اجل مسمی الآیہ سے باب کے اخیر تک اس آیت کریمہ سے بلاضرورت سواری کی ممانعت ثابت کی جارہی ہے حضرت امام مجاہد بن جبر الی اجل مسمیٰ کا مطلب یہ بیان فرماتے ہیں کہ تم ان جانوروں سے فائدہ اٹھاسکتے ہو ایک مدت تک یعنی ان کے ہدی اور بدنہ بننے تک فائدہ اٹھاسکتے ہو اس کے بعد نہیں اور امام ابراہیم نخعی فرماتے ہیں کہ اجل مسمیٰ کا مطلب یہ ہے کہ ضرورت کے اٹھ جانے تک ہدی کے جانور سے فائدہ اٹھاسکتے ہو بہرحال دونوں صورتوں میں فریق ثانی کا مدعیٰ ثابت ہوتا ہے۔

باب مایقتل المحرم من الدواب

اس باب کے تحت دو مسئلے زیر غور ہیں (۱) محرم کیلئے حالت احرام میں اور حلال کیلئے حدود حرم میں کتنے قسم کے جانوروں کو قتل کرنا نصوص سے ثابت ہے

(۲) حدیث شریف میں کلب عقور کا مصداق کیا ہے؟

مسئلہ ۱ کتنے جانوروں کو قتل کرنا جائز ہے

محرم کیلئے حالت احرام اور حلال کیلئے حدود حرم میں سات قسم کے جانوروں کو قتل کرنے کی اجازت صحیح روایات سے ثابت ہے (۱) الحیۃ یعنی سانپ (۲) چوہا (۳) عقرب یعنی بچھو (۴) وزغ یعنی گرگٹ اور چھپکلی (۵) حداۃ یعنی چیل (۶) غراب ابقع یعنی گندگی کھانے والا کوا یا وہ کوا جو گندگی اور دانہ دونوں کھاتا ہو اور غراب ابقع اس کوے کو کہا جاتا ہے جس کی پشت پر اور پیٹ میں سفیدی ہو اس کا مزاج ہی گندگی کھانے کا ہے (۷) کلب عقور یعنی کاٹنے والا اور حملہ کرنے والا کتا ان سب کو قتل کرنے کی اجازت صحیح حدیث سے ثابت ہے اور مسلم شریف ص ۳۸۱ ج ۱ نسائی ص ۲۵ ج ۲ میں موجود ہے اور ہر ایک حدیث میں خمس من الدواب کے الفاظ آئے ہیں کہ پانچ کی عدد کے ساتھ ہر حدیث مقید ہے مگر کچھ کچھ فرق بھی ہے اور سب کو جمع کرکے دیکھا گیا تو کل جانور سات ہوئے! اور ہدایہ ص ۲۶۲ ج ۱ میں مچھر کاٹنے والی چیونٹی پسو سے اور ہر حملہ کرنے والے جانور کو قتل کرنے کا جواز بھی موجود ہے البتہ امام نووی نے نقل فرمایا ہے کہ حضرت امام ابراہیم نخعی کے نزدیک چوہا کو قتل کرنا محرم کیلئے جائز نہیں ہے اور امام مجاہد کے نزدیک کوے کو قتل کرنا محرم کے لئے جائز ہے نووی ص ۳۸۱ ج ۱

مسئلہ ۲ الکلب العقور کا مصداق کیا ہے

حدیث شریف میں جو کلب عقور کا لفظ آیا ہے اس سے کیا مراد ہے؟ اسی مسئلہ کی وضاحت کیلئے حضرت مصنفؒ نے یہ باب باندھا ہے چنانچہ اس کے بارے میں نووی ص ۳۸۱ ج ۱ اوجز المسالک ص ۴۴۲ ج ۳ عمدۃ القاری ص ۱۸۱ ج ۱۰ نخب الافکار بوسیدہ ص ۱۲۱ ج ۴ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام سفیان ثوریؒ امام مالکؒ امام شافعیؒ امام سفیان بن عیینہؒ زید بن اسلمؒ قاسم بن سلام وغیرہ کے نزدیک کلب عقور سے صرف کاٹنے والے کتے مراد نہیں ہیں بلکہ اس سے اسد اور ہر وہ درندے مراد ہیں جو کاٹنے والے ہوں اور یہی امام احمد کا بھی ایک قول ہے یہی لوگ کتاب کے اندر فذهب قوم الى هذا فقالوا الكلب العقور الذى اباح النبى صلى الله عليه وسلم قتله هو الاسد وكل سبع عقور الخ کے مصداق ہیں البتہ اس مسئلہ میں حضرت امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے درمیان یہ فرق ہے کہ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ہر غیر ماکول اللحم موذی جانوروں کو قتل کرنا جائز ہے لہٰذا ان کے نزدیک علت تعدیہ دو ہونگی (۱) موذی ہونا (۲) غیر ماکول اللحم ہونا لہٰذا ماکول اللحم موذی جانور کو قتل کرنا جائز نہیں البتہ اگر حملہ کر دے گا تو قتل کرنا جائز ہو سکتا ہے اور حضرت امام مالک کے نزدیک علت تعدیہ صرف موذی ہونا ہے جانور چاہے ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم لہٰذا ہر موذی جانور کو ان کے نزدیک محرم کیلئے قتل کر دینا جائز ہے

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہ امام ابو یوسف امام محمد بن حسن شیبانی امام اوزاعی امام حسن بن حی وغیرہ کے نزدیک کلب عقور سے کاٹنے والے ہر قسم کے درندے اور شیر وغیرہ مراد نہیں ہیں بلکہ اس سے صرف کاٹنے والے کتے مراد ہیں نخب الافکار میں نقل فرمایا ہے کہ حضرت امام احمد بن حنبل کا ایک قول بھی اسی کے موافق ہے اور ان لوگوں نے کہا کہ کلب عقور سے درندے تو مراد نہیں ہیں مگر ذئب اور بھیڑیا کو کلب عقور کی طرح قرار دیا ہے اسلئے کہ وہ کلب عقور سے بھی خطرناک اور ہر وقت حملہ کے فکر میں رہتا ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفهم فى ذلك آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اوّل کی دلیل

باب کے شروع کی روایات جنیں موذی جانوروں کا ذکر کرنے کے بعد حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ الکلب العقور سے خاص طور پر کتا متعین نہیں ہے بلکہ اسمیں ہر قسم کے موذی اور کاٹنے والے جانور داخل ہیں لہٰذا کلب عقور سے شیر اور اس جیسے درندے مراد ہوں گے اس باب کے شروع کی دو روایتیں ہمارے ہندی نسخوں میں نہیں ہیں حضرت علامہ بدرالدین عینی کی نخب الافکار کے متن میں یہ دونوں روایتیں موجود ہیں ان میں سے پہلی روایت اس طرح ہے۔

حدثنا یونس قال ثنا ابن وھب قال اخبرنا مالک عن نافع عن عبداللہ بن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال خمس من الدواب لیس علی المحرم فی قتلھن جناح الغراب والحدأۃ والعقرب والفارۃ والکلب العقور الحدیث اور دوسری روایت اسطرح ہے حدثنا ربیع المؤذن قال ثنا شعیب بن اللیث قال ثنا اللیث عن نافع عن ابن عمرؓ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مثلہ الحدیث اور ہندی نسخوں میں ناسخین سے یہ دونوں حدیثیں ساقط ہوگئی ہیں اور خود امام طحاوی کی عبارت بنحو حدیث مالک واللیث کی عبارت سے یہ بات خوب واضح ہوجاتی ہے اور اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنف نے دو صحابہ سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے تین سندوں کے ساتھ

صحابی ۲ حضرت ابوہریرہؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے

فریق اوّل کی دلیل کا جواب

ص ۳۸۴ / س ۱۳ فقالوا الکلب العقور ھو الکلب المعروف الخ سے تقریبًا بیس سطروں میں فریق اوّل کی دلیل کا جواب دیا جارہا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ حدیث شریف میں جو کلب عقور کا ذکر آیا ہے

اس سے شیر یا ہر قسم کے درندے مراد نہیں ہیں اور حدیث میں الکلب العقور الاسد کی عبارت حضرت ابوہریرہؓ کا قول ہے الفاظ رسول نہیں ہیں نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ضبع کو شکار کے دائرہ میں داخل فرما کر اس کو قتل کرنے پر ایک مینڈھا جرمانہ میں لازم فرمایا ہے اور آپ کے نزدیک ثعلب یعنی لومڑی بھی درندے کے دائرے میں داخل ہونے کی وجہ سے اس کے قتل کرنے سے جرمانہ لازم نہیں ہوتا ہے حالانکہ بجو لومڑی سے بھی خطرناک درندہ ہے کیونکہ لومڑی مرغ کا شکار کرتی ہے اور بجو آدمی کا شکار کرتا ہے کہ سوتے ہوئے انسان پر اچانک حملہ کرکے پھاڑ دیتا ہے تو اگر آپ کا اصول تسلیم کرلیا جائے گا تو بجو کے قتل کرنے سے کوئی جرمانہ لازم نہیں ہوگا حالانکہ نص صریح سے جرمانہ ثابت ہے لہٰذا کلب عقور سے درندہ مراد لینا صحیح نہ ہوگا بلکہ اس سے صرف کاٹنے والا کتا ہی مراد ہوسکتا ہے اور جب کلب عقور کو علت تعدیہ قرار دے کر اصول مقرر کرنے سے نصوص کا تعارض لازم آرہا ہے تو حلت قتل درندے کا مسئلہ توقیفی ہوگا قیاسی نہ ہوگا لہٰذا جن کے بارے میں نصوص موجود نہیں ہیں وہ جب تک حملہ نہیں کریں گے اسوقت تک ان کو قتل کرنا جائز نہ ہوگا اور قتل ضبع پر جرمانہ کی روایت کو حضرت مصنف نے حضرت جابرؓ سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اب مسلسل چار اشکال وجواب پر باب ختم کرنا ہے۔

اشکال ۱ صفحہ ۳۸۴ س ۲۸ فان قال قائل فلم لا تبیحون قتل الذئب الخ سے نصف سطر کی عبارت میں یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ حلت قتل کے دائرہ میں بھیڑیا جیسے خطرناک درندہ کو کیوں شامل نہیں کیا گیا؟

جواب صفحہ ۳۸۴ س ۲۹ قیل له لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال خمس من الدواب یقتلن فی الحرم والاحرام

فذکر الخمس ما ھن، فذکر الخمس یدل علی ان غیر الخمس حکمہ غیر حکمھن الخ سے تقریباً اٹھائیس سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے پانچ کے عدد کو ذکر کرکے حلت قتل کے جانوروں کو متعین کردیا ہے اور ان جانوروں میں ذئب اور بھیڑیا کو داخل نہیں فرمایا ہے اور علماء کے درمیان اختلاف ہوگیا ہے کہ ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ ذئب بھی حلت قتل کے دائرہ میں داخل ہوگا کیونکہ وہ بھی موذی درندہ ہے اور ان لوگوں نے تمام ہی درندے کو حلت قتل کے دائرہ میں شامل کیا ہے اور دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ خاص طور پر کلب عقور کو مستثنیٰ کرکے باقی کسی قسم کے درندے کو قتل کرنا جائز نہ ہوگا لہٰذا ذئب اور بھیڑیا بھی داخل نہ ہوگا البتہ بھیڑیا چونکہ ہر وقت حملہ کرنے اور چیرنے اور پھاڑنے کیلئے تیار رہتا ہے جو کلب عقور سے بھی خطرناک ہے اسلئے اگرچہ کلب عقور بول کر بھیڑیا مراد نہیں لیا ہے مگر حملہ کرنے والے درندے کے دائرہ میں داخل کردیا ہے کہ اس کو قتل کرنے سے جرمانہ لازم نہ ہوگا۔

اور جن لوگوں نے ہر قسم کے درندے کو حلت قتل کے دائرہ میں داخل کیا ہے ان پر مسئلہ ضبع سے اشکال وارد ہوتا ہے کہ ضبع یعنی بجو بھی خطرناک قسم کا درندہ ہے اور نص صریح سے اس کے قتل کی ممانعت آئی ہے اور اگر کوئی محرم بجو کو قتل کریگا تو اس پر ایک مینڈھا کفارہ میں صدقہ کرنا واجب ہوگا لہٰذا کلب عقور سے عرفی کتا مراد ہوگا جس کی عادت لوگوں کو کاٹنے کی ہوگئی ہو۔ نیز حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے جن جانوروں کو حالت احرام اور حدود حرم میں قتل کرنا مباح قرار دیا ہے ان کو پانچ کے عدد کو ذکر کرکے متعین کردیا ہے اور ان میں ذئب وبھیڑیا کو شمار نہیں فرمایا ہے لہٰذا اگر حدیث شریف میں ذئب کو داخل کریں گے تو کلام رسول میں خمس کے عدد کو ذکر کرنے کا کوئی فائدہ باقی نہیں رہیگا اور حدیث شریف کا معنی ہی بگڑ کر رہ جائے گا اور اگر بھیڑیا وغیرہ

کو داخل نہیں کریں گے تو حدیث شریف کا معنی صحیح طور پر باقی رہتا ہے۔
چنانچہ جن روایات میں پانچ کے عدد کو ذکر کر کے متعین کر دیا گیا ہے ان کو حضرت مصنفؒ نے چار صحابہ کرام سے پندرہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے

صحابی ۱: حضرت ام المومنین حفصہؓ سے دو سندوں کے ساتھ

صحابی ۲: حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ۱۰ نو سندوں کے ساتھ

صحابی ۳: حضرت عائشہؓ سے دو سندوں کے ساتھ

صحابی ۴: حضرت ابوسعید خدریؓ سے ایک سند کے ساتھ

ان تمام روایات میں حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ان جانوروں کو نام بنام ذکر کر دیا ہے جن کو محرم کے لئے حالت احرام میں اور غیر محرم کیلئے حدود حرم میں قتل کر دینا جائز ہے اور ساتھ ساتھ پانچ کے عدد کو ذکر کر کے انھیں پانچ قسم کے جانوروں میں حکم قتل کو محدود کر دیا ہے لہٰذا ان کے علاوہ دوسرے جانوروں کو قتل کرنا مذکورہ حدیث کی وجہ سے جائز نہ ہوگا اگرچہ وہ جانور فی نفسہ موذی کیوں نہ ہوں ہاں البتہ اگر حملہ کرنے کا خطرہ ہے تو اذا صال السبع فقتلہ لا شئ علیہ کے اصول کے دائرہ میں داخل ہو کر جواز قتل میں شامل ہو جائے گا اور ذئب کو حلت قتل میں اسی اصول کے تحت آنے کی وجہ سے داخل کر دیا ہے نہ کہ حدیث شریف میں داخل ہونے کی وجہ سے لہٰذا فی نفسہ ذئب کو قتل کرنے سے جرمانہ بھی لازم نہ ہوگا اور پانچ کی قید کی وجہ سے تمام درندوں کے داخل ہونے کا اشکال باقی نہیں رہے گا۔

اشکال ۲ ص ۳۸۵ س ۲۸ فان قال قائل فقد رأینا الحیۃ مباحا قتلھا فی ذلک کلہ وکذلک جمیع الھوام

الخ سے تقریباً ڈھائی سطروں میں دوسرا اشکال پیش کیا جا رہا ہے اشکال کا حاصل یہ ہے کہ حشرات الارض اور زہریلے کیڑوں میں سے حدیث شریف

میں صرف سانپ اور بچھو کا ذکر آیا ہے اور تمہارے قول کے مطابق حلت قتل صرف انہیں دونوں میں منحصر ہونا چاہیئے اور ان دونوں پر قیاس کرکے ان کے ہم شکل موذی حشرات الارض اور موذی کیڑوں کو حلت قتل کے دائرہ میں داخل کرنا جائز نہ ہوگا حالانکہ تم نے ان پر قیاس کرکے تمام موذی کیڑوں اور تمام موذی حشرات الارض کو حلت قتل کے دائرہ میں داخل کردیا ہے تو یہ قیاس کیسے درست ہوسکتا ہے۔

جواب ص ۳۸۶ س ۱۱ قیل لہ قد وجدناک عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نصا فی الضبع وھی من السباع انہا غیر داخلۃ فیما اباح قتلہ من الخمس الخ سے تقریباً نو سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اس جواب کا سمجھنا تین مقدموں پر موقوف ہے۔

مقدمہ اولیٰ حدیث ضبع کی صراحت سے آپ کو معلوم ہوچکا ہے کہ بجو منجملہ درندوں میں سے ہے لیکن پھر بھی کلب عقور پر قیاس کرکے اس کو حلت قتل کے دائرہ میں داخل کرنا جائز نہیں ہے تو اس سے واضح ہوگیا کہ کلب عقور کے قتل کی اباحت کیوجہ سے دیگر تمام درندے حلت قتل کے دائرہ میں داخل نہیں ہوں گے اور اگر داخل ہوجاتے تو بجو بھی داخل ہوجاتا اور نص صریح سے ثابت ہے کہ اس کو داخل کرنا جائز نہیں ہے۔

مقدمہ ثانیہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے قتل غراب اور قتل حداۃ کو مباح قرار دیا ہے اور یہ دونوں ذو مخلب میں سے ہیں اور سب کا اتفاق اس بات پر ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کے قتل کی اباحت کیساتھ دیگر ہر قسم کے ذو مخلب کے قتل کی اباحت مراد نہیں لی ہے اور عقاب، صقر اور بازہ کا ذو مخلب ہونا سب کو

مسلم ہے مگر کوّے اور چیل کے قتل کی اباحت کی وجہ سے عقاب اور صقر اور باز وغیرہ علت قتل کے دائرہ میں بالاتفاق داخل نہیں ہوں گے۔

مقدمہ ثالثہ سب کا اتفاق اس پر ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حالت احرام یا حدود حرم میں سانپ اور بچھو کے قتل کو مباح قرار دیا ہے اور سب کا اتفاق اس پر بھی ہے کہ بچھو کے ہم مثل تمام حشرات الارض اور موذی کیڑوں کو بچھو کیطرح قتل کر دینا جائز ہے اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی مراد اباحت قتل عقرب سے تمام حشرات الارض اور موذی کیڑوں کے قتل کا بھی مباح ہونا ہے اب ان تینوں مقدمات کے بعد اصل جواب آسان ہو جائے گا کہ ذو مخلب میں قتل غراب اور قتل حداۃ کی اباحت صرف انھیں دونوں میں محدود ہے اور ان میں علت قتل متعدی نہیں ہے جیساکہ مقدمہ ثانیہ سے واضح ہو چکا ہے اور قتل عقرب کی اباحت سے تمام موذی کیڑوں کے قتل کی اباحت مراد لیگئی ہے جیساکہ مقدمہ ثالثہ سے واضح ہو چکا ہے اور ذی ناب درندوں کے بارے میں اختلاف واقع ہوا ہے اب دیکھنا یہ ہے کہ ذو ناب کو ذو مخلب کے ساتھ زیادہ مشابہت حاصل ہے یا ہوام اور موذی کیڑوں کے ساتھ زیادہ مشابہت ہے تو سب کو معلوم ہے کہ ذو ناب کو ذو مخلب کے ساتھ مشابہت حاصل ہے لہٰذا جسطرح ذو مخلب میں علت قتل متعدی نہیں ہے تو اسی طرح ذو ناب میں بھی علت قتل کلب عقور سے متعدی نہیں ہوگی۔

اشکال ۳ ص۳۳۹ فان قال قائل انما جعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم حکم الضبع کما ذکرت لانہا توکل الخ سے تقریباً ایک سطر کی عبارت میں یہ اشکال پیش کیا جا رہا ہے کہ بجو کا قتل کرنا اسلئے جائز نہیں ہے کہ وہ ماکول اللحم ہے لہٰذا جو درندے غیر ماکول اللحم ہیں ان کو قتل کر دینا جائز ہو جائے گا۔

جواب ص ۳۸۶ س ۱۰ قيل له قد غلطت في التشبيه لأنا قد رأينا النبي صلى الله عليه وسلم قد أباح قتل الغراب والحدأة والفارة وأكل لحوم هؤلاء مباح عند كم فلم يكن اباحة اكلهن مما يوجب حرمة قتلهن الخ سے تقریبا تین سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ تم نے تشبیہ دینے میں غلطی کی ہے اسلئے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے غراب حداء اور فارہ کے قتل کو مباح قرار دیا ہے اور ان سب کا گوشت کھانا تمہارے نزدیک حلال ہے مگر تم خود اس پر متفق ہو کہ ان کے گوشت کی حلت ان کے قتل کی حرمت کو مستلزم نہیں ہے بلکہ ان کو قتل کرنا جائز ہے تو اسی طرح اگرچہ بجو کا گوشت کھانا تمہارے نزدیک حلال ہے مگر گوشت کی حلت تمہارے اصول کے مطابق اس کے قتل کی حرمت کو مستلزم نہ ہوگی بلکہ اس کے قتل کی حرمت جو ثابت ہے وہ اسلئے ہے کہ وہ شکار ہے اگرچہ وہ منجملہ درندوں میں سے ہے۔ تو معلوم ہوا کہ گوشت کی حلت اس کے قتل کی حلت کو مانع نہیں ہوتی ہے لہٰذا اگر تمہاری بات تسلیم کی جائے تو جسطرح غراب اور حداء اور فارہ کا گوشت تمہارے قول کے مطابق حلال ہونے کے باوجود ان کے قتل کو مانع نہیں ہے تو اسی طرح بجو کی حلت بھی اس کے قتل کو مانع نہیں ہونی چاہیئے اور اس کا درندہ ہونا بھی مسلّم ہے لہٰذا جسطرح درندوں میں ضبع کو قتل کرنا جائز نہیں ہے تو اسی طرح دوسرے تمام درندوں کو بھی قتل کرنا جائز نہ ہوگا بس صرف کلب عقور کو قتل کرنا جائز ہو سکتا ہے اسلئے کہ اس کے قتل کی حلت نصوص سے ثابت ہے۔

اشکال ۴ ص ۳۸۶ س ۱۲ فان قال قائل فكيف تكون سائر السباع كذالك وهي لا تؤكل الخ اس عبارت سے یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ اشکال کا حاصل یہ ہے کہ یہ کیسے صحیح ہو سکتا ہے

کہ تمام درندوں کا حکم ان کے قتل کے عدم جواز کا ہو حالانکہ وہ غیر ماکول اللحم ہوں ہاں البتہ ماکول اللحم درندے کے قتل کی حرمت تو مسلّم ہو سکتی ہے مگر غیر ماکول اللحم درندوں کا حکم بھی ایسا ہونا صحیح نہیں ہونا چاہیئے۔

جواب ص ۳۸۶ ج ۱۳۳ قیل له قد یکون من الصید مالا یوکل ومباح للرجل صید ه الخ سے باب کے اخیر تک مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ جانور غیر ماکول اللحم ہو مگر اس کا شکار کرنا جائز ہو تاکہ اس کا گوشت اپنے کتّے کو کھلا دیا کرے اور اس کا چمڑا کام میں لے آئے اور حدود حرم میں سانپ اور بچھو کا قتل کرنا جائز ہے لہٰذا اسپر قیاس کر کے تمام موذی حشرات کی علت قتل کا حکم لگایا گیا ہے اسلئے کہ اگر سانپ اور بچھو کے قتل کی اباحت کی علت کو متعدی قرار دیکر تمام موذی حشرات اور موذی کیڑوں کے قتل کی اباحت پر استدلال کیا جائے تو کوئی تعارض لازم نہیں آتا اسلئے حالت احرام میں ہر قسم کے موذی کیڑوں کا قتل کرنا جائز ہے۔

البتہ ذئب اور بھیڑیا چونکہ ہر وقت حملہ کرنے اور کاٹنے کے فکر میں رہتا ہے اس لئے اس کو کلب عقور کے دائرہ میں تو داخل نہیں کیا گیا مگر کلب عقور کی طرح ہر وقت حملہ کرنے کی وجہ سے کلب عقور کی طرح اس کو بھی قتل کر دینے کا حکم ہے اور اس کو قتل کرنے سے کوئی جرمانہ لازم نہ ہوگا اور اس کے علاوہ دیگر درندوں کو ابتداءً قتل کرنے سے جرمانہ لازم ہوگا ہاں البتہ اگر ابتداءً درندہ حملہ کرتا ہے تو اس کو قتل کرنے میں جرمانہ لازم نہیں ہوتا کما فی الاوجز ص ۱۴۱ ج ۳ اور یہی ہمارے علماء ثلثہ کا مسلک ہے۔

باب الصید یذبحه الحلال فی الحل هل للمحرم ان یاکل منه ام لا

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ اگر غیر محرم نے حدود حرم سے باہر شکار مار کر ذبح کر دیا ہے تو وہ محرم کے لئے حلال ہے یا نہیں لیکن یہاں پر مزید وضاحت کیلئے کل چار مسائل پیش کریں گے۔

مسئلہ۱ حدود حرم کا شکار

حدود حرم کا شکار مارنا کسی کے نزدیک جائز نہیں چاہے شکار کرنے والا خود محرم نہ ہو، اور اگر حرم کا شکار مارے گا تو وہ مردار کے حکم میں ہوگا اس کا کھانا کسی کے لئے جائز نہیں ہے اور مارنے والے پر اس جانور کا پورا جرمانہ واجب ہوگا اور جرمانہ کی مقدار مسئلہ۳ میں آرہی ہے۔ اور اس میں کئی شکلیں ہو جاتی ہیں۔ (۱) صائد اور صید دونوں حدود حرم میں ہوں (۲) صائد حدود حرم سے باہر ہو اور صید حدود حرم میں ہو (۳) صید حدود حرم سے باہر ہو اور صائد حدود حرم میں ہو (۴) صائد اور صید دونوں حدود حرم سے باہر ہوں مگر صید زخم خوردہ ہو کر حرم میں پہونچ جائے اور پھر حرم ہی سے پکڑ کر لایا جائے یا صائد کا کتا حرم میں پہونچ کر مار لایا ہے اور ان کے علاوہ کتب فقہ میں اور بھی شکلیں ہیں تو چاروں شکلوں میں سے پہلی دونوں شکلوں میں شکار بالاتفاق حرام اور مردار کے حکم میں ہوگا اور صائد پر اس کا جرمانہ ادا کرنا واجب ہوگا صرف داؤد ظاہری کے نزدیک جرمانہ واجب نہ ہوگا بدایۃ المجتہد جلد۱ ص۳۵۹ مگر یہ قول خارق اجماع ہے اور تیسری شکل میں علامہ ابن القاسم فرماتے ہیں کہ اس کا حکم حدود حرم میں حرم کے شکار مارنے کے حکم میں ہوگا اور علامہ عبد الملک بن الماجشون فرماتے ہیں کہ چونکہ شکار حدود حرم میں نہیں ہے اسلئے اس کے شکار میں کوئی مضائقہ نہیں اور چوتھی شکل میں اگر شکار حرم کے بالکل قریب تھا اور اسی حالت میں شکار کیا ہے تو شکار حلال نہیں اور مارنے والے پر جرمانہ واجب ہوگا اور اگر حدود حرم سے کافی دور تھا

اور زخم خوردہ ہو کر حرم پہونچ گیا یا صائد کے کتے نے دوڑا کر حرم پہونچا دیا ہے تو اس کو کھانا تو جائز نہیں ہے مگر اس پر جرمانہ بھی لازم نہ ہوگا۔ کما استفید من الاوجز ص۲۲۲ ج۷

مسئلہ حالت احرام میں شکار اگر محرم حالت احرام میں شکار کو قتل کرتا ہے چاہے حدود حرم کا شکار ہو یا حدود حرم سے باہر کا عامداً قتل کیا ہو یا نسیاناً ہر حال میں محرم کا مارا ہوا شکار حرام اور مردار کے حکم میں ہوگا اور محرم پر اس کا متبادل جرمانہ ادا کرنا بھی واجب ہوگا کما فی عمدۃ القاری ص۱۶۱ ج۱۰

مسئلہ شکار کا بدلہ مذکورہ مسائل میں جہاں وجوب جرمانہ کا حکم بیان کیا گیا ہے وہ قریب قریب متفق علیہ مسائل ہیں مگر اختلاف اس بارے میں ہے کہ جرمانہ کی کیفیت کیا ہوگی؟ تو اس بارے میں عمدۃ القاری ص۱۶۱ ج۱۰ اوجز المسالک ص۲۲۷ ج۷ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام شافعیؒ امام مالکؒ امام احمد بن حنبلؒ امام محمد بن حسن شیبانی وغیرہ کے نزدیک جس شکار کو مارا ہے اگر اس کی مثل صوری اصلی جانوروں میں موجود ہے تو مثل صوری جرمانہ میں ادا کرنا لازم ہوگا مثل معنوی یعنی قیمت دینا جائز نہ ہوگا مثلاً شتر مرغ میں اونٹ لازم ہوگا اور نیل گائے میں گائے اور ہرن میں بکری واجب ہوگی۔ اور اگر اصلی جانوروں میں سے شکار کی مثل صوری موجود نہیں ہے تو قیمت دینا جائز ہو سکتا ہے۔

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہؒ حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شکار چاہے مثلی ہو یا غیر مثلی ہر حال میں قیمت کا صدقہ کرنا جائز ہے لہٰذا اس کو اختیار ہے کہ چاہے مثل صوری ادا کرے یا

مثل معنوی ہر طرح جائز ہے۔

مسئلہ بیرون حرم میں غیر محرم کا شکار محرم کیلئے

حضرت مصنف نے اسی مسئلہ کو واضح کرنے کیلئے یہ باب باندھا ہے کہ اگر غیر محرم حدود حرم کے باہر کا شکار مار کر لایا ہے تو وہ محرم کیلئے کھانا جائز ہے یا نہیں تو اس سلسلہ میں عمدۃ القاری ص۱۶۹ ج۱۰ نخب الافکار ص۱۳۱ ج۱۰ ناص۱۳۷ ج۲ نووی ص۳۷۹ ج۱ میں تین مذاہب نقل کئے گئے ہیں اور حضرت امام طحاوی اس باب میں مذہب قوم کے الفاظ دو جگہ لائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام عامر شعبیؒ طاؤس بن کیسانؒ سفیان ثوریؒ لیث بن سعدؒ مجاہد بن جبیرؒ جابر بن زید وغیرہ کے نزدیک حلال آدمی کے شکار کردہ جانور کا گوشت محرم کیلئے مطلقاً ناجائز ہے چاہے غیر محرم نے اپنے لئے شکار کیا ہو یا محرم کو کھلانے کیلئے ہر حال میں محرم پر شکار کا گوشت حرام ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر پہلی جگہ فذھب قوم الی ھذا الحدیث فقالوا لا یحل للمحرم ان یاکل لحم صید قد ذبحہ حلال لان الصید نفسہ حرام علیہ فلحمہ ایضا حرام علیہ الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام مالک امام شافعی امام احمد بن حنبل امام عطاء بن ابی رباح اسحق بن راہویہ ابو ثور وغیرہ کے نزدیک ہر وہ شکار محرم پر حرام ہے جو محرم کے واسطے شکار کرکے ذبح کیا جائے اور وہ محرم پر اس شکار کیطرح حرام اور مردار کے حکم میں ہے جس کو محرم نے از خود شکار کیا ہو اور اگر محرم کے واسطے شکار نہیں کیا گیا ہے اور نہ ہی محرم کے واسطے ذبح کیا گیا ہے تو اس شکار کا گوشت کھانا محرم کیلئے جائز اور حلال ہے اور یہی المغنی ص۳۱۴ ج۳ میں موجود ہے یہی لوگ

کتاب کے اندر دوسری جگہ فذھب قوم الی ھذا فقالوا کل صید صید من اجل محرم وان کان الذی صادہ حلالاً فھو حرام علی ذلک المحرم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۳ حضرت امام ابوحنیفہؒ امام ابویوسفؒ امام محمد بن حسن شیبانیؒ امام سعید بن جبیرؒ وغیرہ کے نزدیک ہر وہ شکار محرم کیلئے جائز اور حلال ہے جس کے شکار میں محرم کا کوئی دخل نہ ہو چاہے حلال آدمی نے محرم کے واسطے شکار کیا ہو یا اپنے لئے ہر حال میں محرم کے لئے اس کا گوشت حلال ہے یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

دلائل

اب حل کتاب کے ساتھ فریقین کے دلائل اس طرح پیش کئے جائیں گے کہ اولاً فریق اوّل کی طرف سے دو دلیلیں اور ان کے جوابات پھر فریق ثانی کی دلیل پھر اس کا جواب پھر فریق ثالث کی طرف سے دو دلیلیں اور ایک اشکال وجواب پھر آخر میں فریق ثالث کی طرف سے نظر طحاوی کے تحت تیسری دلیل پیش کرکے باب ختم کریں گے۔

فریق اوّل کی دلیل ۱ ان کی دلیل ۱ باب کے شروع میں حضرت علی اور حضرت عائشہ کی روایت ہے جنہیں حلال کے ذبح کردہ شکار کو محرم پر مطلقاً حرام قرار دیا گیا ہے چاہے حلال نے اپنے لئے ذبح کیا ہو یا محرم کو کھلانے کیلئے ہر حال میں محرم پر حرام ہے اور ان روایات میں کسی قسم کی قید نہیں ہے بلکہ مطلقاً ممانعت ہے۔ حضرت مصنف نے حرمت کی روایت کو حضرت علی سے دو سندوں کے ساتھ نقل

فرمایا ہے ان میں سے ایک سند حضرت عبداللہ ابن الحارث بن نوفل کے طریق سے اور دوسری سند حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے طریق سے نقل فرمایا ہے اور حضرت عائشہؓ کی روایت کو ایک سند کے ساتھ نقل فرمایا ہے

حل عبارت مذکورہ دلیل میں حضرت علیؓ کی دونوں روایتوں میں سے پہلی روایت کی عبارت کافی پیچیدہ ہے جو ذیل میں حل کیلئے درج کی جارہی ہے ص ۳۸۶ ان عثمان بن عفان نزل قُدید فاتی بالحجل فی الجفان شائلة بارجلها فارسل الی علی فجاءه والخبط یتحات من یدیه فامسک علیٌ فامسک الناس فقال علیؓ من ھھنا من اشجع ھل علمتم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جاءه اعرابی ببیضات وتتمیر او بحمیر وحش فقال اطعمھن اھلک فانا حرم قالوا نعم۔، قدید یہ مکہ اور مدینہ کے درمیان ایک مقام کا نام ہے الحجل یہ حجلہ کی جمع ہے یہ ایک خاص قسم کا پرندہ ہے جس کو اردو میں چکور کہا جاتا ہے الجفان یہ جفنة کی جمع ہے اس کے معنی بڑے برتن اور لگن کے ہیں شائلة بارجلھا ان پرندوں کے پیر برتن میں اوپر کو اٹھے ہوئے نمایاں ہو رہے تھے الخبط بمعنی جھڑنے والے پتے۔ یتحات بمعنی یتساقط یعنی گرنے کے معنی میں ہے اشجع ایک قبیلہ کا نام ہے تُمیر بمعنی کھجور اور تقدیر عبارت نکال کر حدیث شریف کی پوری عبارت اسطرح ہوگی۔ عن عبد اللہ بن الحارث عن ابیہ قال وکان الحارث خلیفة عثمان علی الطائف ولما نزل عثمان فی قدید فصنع لعثمان طعامًا وصنع فیہ من الحجل ولحوم الوحش فجاء رجل فقال ان علیًا یکره ھذا فبعث الی علی بن ابی طالب فجاءه الرسول وھو یخبط للاباعر لہ فجاء وھو ینفض الخبط من یده فقالوا لہ کل قال اطعموا قومًا حلالًا فانا حرم فقال انشد تکثروا الخلاف علینا قال علیؓ

انشد اللّٰہ من کان ھٰھنامن اشجع اتشھدون ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اھدی الیہ رجل اعرابی ببیضات وبتمیراو بحمیر وحش فقال اطعمھن اھلک فانا حرم قالوا نعم الخ.

پوری حدیث کا ترجمہ حضرت عبداللہ بن حارث اپنے والد حضرت حارث بن نوفلؓ سے نقل فرماتے ہیں اور حضرت حارث بن نوفل، حضرت عثمان کی طرف سے طائف کے گورنر تھے اور جب حضرت عثمان سفر حج کے موقع پر حالتِ احرام میں مقام قدید میں ٹھیر گئے تو حضرت حارث بن نوفل نے حضرت عثمان کے قافلہ کیلئے کھانا تیار فرمایا اور کھانے میں چکور نامی پرندے اور جنگلی گدھے کا گوشت تھا تو ایک آدمی نے آکر کہا کہ حضرت علی اس کو یعنی حالت احرام میں اس طرح شکار کردہ گوشت کو مکروہ کہتے ہیں تو حضرت عثمان نے حضرت علی کو بلوایا اور قاصد حضرت علی کے پاس اس حال میں پہونچا جب حضرت علی اپنے اونٹوں کو درختوں کے پتے جھاڑ کر کھلا رہے تھے حضرت علی اپنے ہاتھ سے پتے جھاڑتے ہوئے تشریف لائے تو لوگوں نے آپ سے کہا کہ کھائیے، حضرت علیؓ نے فرمایا کہ غیر محرم لوگوں کو کھلا دو ہم لوگ محرم ہیں تو حضرت عثمان نے فرمایا کہ آپ اکثر ہماری مخالفت کرتے رہتے ہیں۔ تو حضرت علی نے فرمایا کہ میں اللہ تعالیٰ کی قسم اور واسطہ دیکر کہتا ہوں کہ یہاں قبیلہ اشجع میں سے کون موجود ہے تم اس بات کی گواہی دیدوگے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک دیہاتی آدمی کچھ انڈے اور کھجور یا کچھ انڈے اور وحشی گدھے کا گوشت بطور ھدیہ لے کر حاضر ہوا تھا اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ تم اپنے اہل کو کھلا دو اسلئے کہ ہم لوگ حالتِ احرام میں ہیں تو قبیلہ اشجع کے لوگوں نے حضرت علی کی تصدیق کی ہے اور آگے حضرت عائشہ کی روایت ہیں ص۳۸۶ س۲۷ اھدی لہ وشیقۃ ظبی میں لفظ وشیقۃ ظبی کے معنی

ہرن کا بھنا ہوا حصہ کے ہیں

جواب ص ۳۸۶ س ۲۹ فقد یحتمل ان یکون ذٰلک لعلۃ الاحرام و یحتمل ان یکون لغیر ذٰلک فلا دلالۃ فی ھذا الحدیث

لاحد الخ سے تقریباً سات سطروں میں مذکورہ دلیل کا جواب دیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت علی کی پہلی روایت میں یہ بات بالکل واضح ہے کہ حضرت حارث بن نوفل حضرت عثمان اور ان کے ساتھ احرام کی حالت میں سفر کرنے والوں کے لئے شکار کردہ جملہ پرندے اور حمار وحشی کو ذبح کرکے لائے تھے اور فریق اوّل کا مدعی یہ تھا کہ حلال نے اگر محرم کیلئے ذبح نہیں کیا ہے بلکہ اپنے اور حلال لوگوں کے کھانے کیلئے ذبح کیا ہے تب بھی محرم کیلئے حلال نہیں ہے لہٰذا اس حدیث سے فریق اوّل کا مدعی ثابت نہیں ہوگا۔ اور حضرت علی کی دوسری روایت اور حضرت عائشہ کی روایت دونوں مجمل ہیں ان میں کوئی صراحت نہیں ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے کس بناء پر مسترد فرمایا تھا، محرم ہونے کی وجہ سے یا کسی اور علت کی بناء پر مثلاً پرندہ غیر معلم باز کا شکار کردہ ہو اور وحشی گدھا بھی غیر معلم کتا کا شکار کردہ ہو اسلئے حضرت علی کی اس دوسری روایت اور حضرت عائشہ کی روایت اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال کے قبیل سے کسی کیلئے بھی مستدل نہیں بن سکے گی نیز حضرت عائشہؓ کی خود اپنی رائے یہ ہے کہ اگر حلال نے اپنے طور پر شکار کرکے ذبح کردیا ہے تو ایسے شکار کا گوشت کھانا محرم کیلئے کوئی مضائقہ نہیں ہے چنانچہ حضرت عبداللہ بن شماسؒ نے حضرت عائشہؓ سے دریافت کیا کہ جس کو حلال نے شکار کیا ہے اس کا کھانا محرم کے لئے کیسا ہے تو حضرت عائشہؓ نے جواب دیا کہ اصحاب رسولؐ اس مسئلہ میں دو فریق ہوگئے تھے ایک فریق یہ کہتا تھا کہ اس کا کھانا محرم کیلئے جائز نہیں ہے اور اس کے قائل حضرت علیؓ حضرت عبداللہ بن عباس وغیرہ تھے اور دوسرا

فریق یہ کہتا تھا کہ اس کا کھانا محرم کے لئے جائز ہے اور اس کے قائل حضرت عمر حضرت عثمان حضرت طلحہ حضرت زبیر تھے اور حضرت عائشہ کی بھی یہی رائے تھی اور اصول یہ ہے کہ جب راوی کی رائے روایت کے خلاف ہو تو روایت سے اعتماد اٹھ جاتا ہے اور اس سے استدلال درست نہیں ہوتا ہے۔

فریق اوّل کی دلیل ۲

ص ۳۴۷ س ۶ واحتجوا فی ذلک ایضا بما حدثنا ابو بشر الرقی قال ثنا حجاج بن محمد الخ سے تقریباً ساڑھے دس سطروں میں فریق اول کی طرف سے دوسری دلیل پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے پاس دو قسم کی روایات ایسی ہیں جن سے حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا حالت احرام میں شکار کے گوشت کو مسترد کر دینا ثابت ہے (۱) حضرت زید بن ارقم کی روایت ہے جسمیں اس کی صراحت ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس شکار کا گوشت بطور ھدیہ پیش کیا گیا تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے یہ کہہ کر مسترد کر دیا ہے کہ میں حالتِ احرام میں ہوں اور اسمیں محرم کے لئے ذبح کرنے کی کوئی بات ثابت نہیں ہے لہٰذا محرم کے لئے ایسے شکار کا گوشت بھی حلال نہ ہوگا جس کو حلال نے اپنے طور پر ذبح کیا ہے اور ذبح کیوقت محرم کو کھلانے کا ارادہ بھی نہ رہا ہو حضرت مصنف نے اس مضمون کی روایت کو حضرت زید بن ارقم سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

(۲) حضرت صعب بن جثامہ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ مکۃ المکرمہ اور مدینہ المنورہ کے درمیان راستہ میں دو مقامات پڑتے ہیں ایک کا نام ابواء اور دوسرے کا نام ودّان دونوں مقام قریب ہیں۔

حجۃ الوداع کے موقع پر میں ابواء یا ودّان میں تھا حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا ادھر سے گذر ہوا تو میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں وحشی گدھے کا گوشت ہدیہ میں پیش کیا تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے مجھکو واپس کر دیا اور

میرے چہرے پر رنج کا اثر محسوس فرما کر فرمایا کہ ہم تم کو واپس نہیں کرتے بات یہ ہے کہ ہم لوگ حالت احرام میں ہیں شکار کا گوشت نہیں کھا سکتے اسلئے واپس کرنا پڑا اور حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی روایت کو حضرت صعب بن جثامہؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے اب ان دونوں قسموں کی روایات سے محرم کے لئے ایسے شکار کا گوشت بھی حرام ہونا ثابت ہو رہا ہے جن کو محرم کیلئے ذبح نہیں کیا گیا ہے۔

جواب ص ۳۸۶ س ۱۱ فقیل لھم ھذا حدیث مضطرب قد روا کہ قوم الخ سے تقریباً اٹھارہ سطروں میں مذکورہ دلیل کا جواب دیا جا رہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت زید بن ارقمؓ کی روایت میں حضرت علیؓ کی روایت کیطرح دو سرا احتمال موجود ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اسلئے مسترد فرمایا ہے کہ پیش کردہ گوشت کسی وجہ سے حرام تھا مثلاً غیر معلم کتا کا مارا ہوا شکار ہوگا اسلئے حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے قبول نہیں فرمایا ہے لہٰذا حضرت زید بن ارقم کی روایت مستدل نہیں بن سکے گی اور حضرت صعب بن جثامہؓ کی روایت اسلئے مستدل نہیں بن سکے گی کہ ان کی روایت مضطرب ہے کہ ان کی روایت حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے نقل فرمائی ہے اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے دو شاگرد ہیں (۱) عبیداللہ بن عبداللہؒ (۲) سعید بن جبیرؒ اور عبیداللہ بن عبداللہ کی روایت کا مدار ابن شہاب زہری پر ہے اور ابن شہاب زہری کے چار شاگرد ہیں (۱) سفیان بن عیینہؒ (۲) اسحٰق بن راشد (۳) امام مالک (۴) ابن ابی ذئب اور ان چاروں میں سے سفیان بن عیینہ اور اسحٰق بن راشد کی روایت میں یہ الفاظ ہیں اھدیت لہ لحم حمار وحش فردہ علیّ۔ اور امام مالک اور ابن ابی ذئب کی روایت میں اسکے برخلاف لحم حمار وحش کے بجائے حماراً وحشیاً کے الفاظ آئے ہیں اور ان کی روایت کے مطابق زندہ جانور پیش کرنا ثابت ہو رہا

ہے اور حالت احرام میں محرم کیلئے شکار کو ذبح کرکے کھانا حرام ہے اسلئے حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے قبول نہیں فرمایا اور امام سعید بن جبیرؒ کے تین شاگرد ہیں (۱) ابوالہذیل (۲) حبیب بن ابی ثابت (۳) حکم بن عتیبہ اور ان میں سے ابوالہذیل اور حبیب بن ابی ثابت کی روایت میں ذبح شدہ پورا جانور پیش کرنے کا ذکر ہے اور پورا جانور پیش کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ ذبح ہی محرم کیلئے کیا گیا اور اگر محرم کیلئے ذبح کیا جائے تو فریق ثانی بھی یہی کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں محرم کیلئے حلال نہیں ہے اور فریق اوّل سے اختلاف اس بات پر ہے کہ اصالۃً محرم کیلئے ذبح نہیں کیا گیا ہے تو حلال ہے یا نہیں اسلئے ایسی صورت میں بھی فریق اوّل کیلئے یہ روایت مستدل نہیں بن سکے گی اور حکم بن عتیبہ کی روایت میں سُرین اور ران پیش کرنے کا ذکر ہے تو اس کا اعتبار اسلئے نہیں کیا جاسکتا کہ سفیان بن عیینہؒ اور اسحٰق بن راشد امام مالک اور ابن ابی ذئب، ابوالہذیل، حبیب بن ابی ثابت یہ سب حضرات اس روایت میں حکم بن عتیبہ کی مخالفت کرتے ہیں لہٰذا حضرت صعب بن جثامہؓ لیثی کی روایت فریق اول کے لئے کسی طرح مستدل نہیں بن سکے گی۔

فریق ثانی کی دلیل

ص ۳۸۸ س ۷ وقد روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلاف ذلک الخ سے تقریباً چھ سطروں میں فریق ثانی کی دلیل پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تمہارے واسطے وہ شکار حالت احرام میں حلال ہوسکتا ہے جس کو تم نے شکار نہیں کیا ہے اور نہ ہی حلال نے تمہارے واسطے شکار کیا ہے لہٰذا وہ شکار محرم کے لئے حلال ہوگا جس کو غیر محرم نے اپنے طور پر شکار کرکے ذبح کردیا ہے اور بعد میں اتفاقی طور پر محرم کو پیش کیا جارہا ہے۔ اور وہ شکار حلال نہ ہوگا جس کو محرم کے لئے مار کر ذبح کیا گیا ہے اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے مطلب بن

عبد اللہ کے طریق سے دو صحابہ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت جابرؓ سے دو سندوں کے ساتھ

صحابی ۲ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

جواب ص ۳۸۸ / ۱۵ وکان من الحجة لهم فی حدیث المطلب الذی ذکرنا ان قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم او یصاد لکم یحتمل الخ۔ سے تقریباً دو سطر کی عبارت میں فریق ثالث کیطرف سے فریق ثانی کی مذکورہ دلیل کا جواب دیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ مطلب بن عبد اللہؓ کی روایت میں او یصاد لکم کی عبارت دو احتمال رکھتی ہے۔

(۱) محرم کے حکم کے بغیر حلال نے محرم کیلئے شکار کیا ہے (۲) محرم کے حکم سے حلال نے محرم کیلئے شکار کیا ہے اور محرم کے امر سے شکار کرنا خود محرم کے شکار کرنے کے حکم میں ہوتا ہے اور جب مطلب بن عبد اللہ کی روایت میں دو احتمال موجود ہیں تو دونوں میں سے کسی ایک کی تائید کیلئے صریح روایات تلاش کرنے کی ضرورت ہے چنانچہ ہم کو متواتر سندوں کے ساتھ ایسی روایات بے شمار انداز سے مل رہی ہیں جن میں صاف طور پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ وہ سارے شکار محرم کے لئے حلال ہیں جن کے شکار کرنے میں محرم نے کوئی تعاون نہیں کیا ہے اور نہ ہی محرم نے شکار کا حکم کیا ہے اور اس مضمون کی روایات آگے آرہی ہیں لہٰذا مطلب بن عبد اللہ کی روایت میں او یصاد لکم میں احتمال دوم مراد ہوگا اور احتمال اول مراد نہ ہوگا لہٰذا ان کا استدلال درست نہ ہوگا۔

فریق ثالث کے دلائل اب فریق ثالث کی طرف سے تین دلیلیں پیش کی جائیں گی اور دو دلیلوں کے بعد ایک اشکال وجواب بھی پیش کریں گے اس کے بعد نظر کے تحت تیسری دلیل پر باب ختم کریں گے۔

دلیل ۱

ص ۳۸۸ / س ۱۷ وقد رویت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احادیث جاءت مجیئاً متواتراً فی اباحۃ لحم الصید الخ سے تقریباً انتالیس ۳۹ سطروں میں فریق ثالث کی دلیل ۱ پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ متعدد روایات میں حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد اس طرح موجود ہے کہ محرم کیلئے ہر وہ شکار حلال ہے جس کو شکار کرنے میں محرم نے کوئی تعاون نہیں کیا ہے اور نہ ہی محرم نے شکار کا حکم کیا ہے لہٰذا محرم کیلئے صرف وہ شکار حرام ہوسکتا ہے جس کو مارنے میں محرم کا تعاون شامل ہو یا محرم کا حکم شامل ہو اس کے علاوہ ہر وہ شکار محرم کیلئے حلال ہے جس کو غیر محرم مار لائے چاہے غیر محرم نے اپنے لئے شکار کیا ہو یا محرم کو کھلانے کی غرض سے مار کر لایا ہو ہر حال میں محرم کیلئے حلال ہے اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے دو صحابہ کرام سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت طلحہ بن عبید اللہ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان کی روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عثمان فرماتے ہیں کہ ہم لوگ حضرت طلحہؓ کے ساتھ سفر حج میں تھے راستہ میں ایک مقام پر ٹھہر گئے اور حضرت طلحہ کیلئے وہاں کے لوگوں نے کچھ پرندے مار کر بطور ہدیہ پیش کیا اور جس وقت یہ ہدیہ آرہا تھا اس وقت حضرت طلحہ سوئے ہوئے تھے اور بیدار رہنے والوں میں سے کچھ لوگوں نے کھالیا اور کچھ نے نہیں کھایا پھر حضرت طلحہؓ نے بیدار ہوکر کھانے والوں کی موافقت میں کھالیا اور فرمایا کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہم لوگوں نے کھایا ہے۔

صحابی ۲ حضرت عمیر بن سلمہؓ کی روایت چار سندوں کے ساتھ نقل فرمائی ہے ان کی روایات کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم صحابہ کے قافلہ کے ساتھ حجۃ الوداع کیلئے احرام کے ساتھ روانہ ہوگئے جب مقام روحاء پر سے آپ

کا گذر ہوا تو اس کے آس پاس میں ایک جنگلی گدھا زخم خوردہ پڑا ہوا تھا۔
حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے لوگوں سے فرمایا کہ اس کو چھوڑ دو یہاں تک کہ صاحب شکار خود آکر حاصل کرلے تو اس اثنا رمیں قبیلہ بنو بھز کا ایک آدمی آگیا جس نے شکار کیا تھا اور انہوں نے وہ جانور حضور صلے اللہ علیہ وسلم کو بطور ہدیہ پیش کر دیا تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر صدیق کو حکم فرمایا کہ لوگوں میں تقسیم کر دیں اور حضرت صدیق اکبرؓ نے حکم کے مطابق تقسیم فرما دیا پھر جب مقام اثابہ میں پہونچا تو دیکھا کہ زندہ ہرن جسپر ایک تیر لگا ہوا ہے ایک پہاڑی کی جڑ پر کھڑا ہے تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی کو وہاں پر کھڑا کر دیا تاکہ کوئی اس کو نہ چھیڑے کیونکہ اگر کوئی محرم اس کو حاصل کرے گا۔ تو پھر وہ کسی کیلئے بھی حلال نہیں ہوگا اسلئے کہ ایسی صورت میں از خود محرم کا مارا ہوا شکار شمار ہوتا ہے۔ اور حضرت طلحہؓ اور عمیر بن سلمہؓ کی روایت میں اس کی صراحت موجود ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے محرم کے لئے ہر اس شکار کو حلال قرار دیا ہے جس کے شکار کرنے کا ذمہ دار غیر محرم بن چکا ہے اور اس کو حاصل کرنے میں محرم کا کوئی دخل نہ ہو اور اس کے بعد ص ۳۸۹ س ۴

فقد خالف ذلك حديث على وزيد بن ارقم والصعب بن جثامة عن النبي صلى الله عليه وسلم سے یہ بیان کیا جارہا ہے کہ حضرت طلحہؓ اور حضرت عمیر بن سلمہ کی روایت فصل اوّل میں حضرت علی حضرت زید بن ارقم اور حضرت صعب بن جثامہ کی روایت کے مخالف ہے البتہ اتنی بات حضرت طلحہ اور حضرت عمیر کی روایت میں واضح نہیں ہے کہ حلال نے شکار کے وقت محرم کو کھلانے کی نیت کی تھی یا نہیں؟ تو اسکی وضاحت حضرت ابو قتادہ انصاریؓ کی روایت سے بہت اچھی طرح ہو جاتی ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر حضرت ابو قتادہ انصاری کو صدقات کے وصول کرنے پر مامور فرمایا گیا تھا اور سب لوگوں نے سفر حج کیلئے احرام باندھ لیا تھا اور حضرت ابو قتادہ نے احرام

نہیں باندھا تھا اسلئے کہ ان کا ارادہ مکۃ المکرمہ داخل ہونے کا نہیں تھا بلکہ جہاں جانے کیلئے ان کو مامور کیا گیا تھا وہاں جانے کا ارادہ تھا مگر ان کا سفر بھی سفر حج میں جانے والوں کے ساتھ ہو رہا تھا یا عمرۃ القضا کے موقع پر حضرت ابو قتادہ انصاری کو احرام باندھنے سے ممانعت فرمائی گئی تھی تاکہ راستہ میں اگر دشمنوں کی طرف سے خدانخواستہ کوئی محاربہ کی شکل پیش آجائے تو حضرت ابو قتادہ انصاری ان کی مدافعت کر سکیں کما استفید من عبارۃ النخب ص۱۳۰ ج۲ اور مسلم شریف ص۳۸۱ ج۱ میں اس کو عمرۃ الحدیبیہ کا واقعہ قرار دیا ہے۔ اب اس حالت میں سفر ہو رہا تھا اور قافلہ کا ایک ٹکڑا کچھ پیچھے رہ گیا تھا انھیں کے ساتھ حضرت ابو قتادہ بھی تھے اور اثنار سفر جب یہ لوگ مقام عسفان پہونچ گئے تو ایک وحشی گدھا نظر آیا تو لوگوں نے اپنی اپنی نگاہوں کو نیچے کر لیا تاکہ ان کی آنکھوں کے اشارے سے حضرت ابو قتادہ شکار کو نہ سمجھ لیں پھر حضرت ابو قتادہؓ نے خود ہی دیکھ لیا اور نیزہ ہاتھ میں لے کر گھوڑے پر سوار ہو گئے اور ان کے ہاتھ سے نیزہ نیچے گر گیا تو لوگوں سے کہا کہ اٹھا دو تو کسی نے نہیں اٹھایا اور خود ہی لے کر جانور کا پیچھا کیا اور مار کر لے آئے اور محرمین میں سے بعض نے اس میں سے کھا لیا اور بعض نے کھانے سے انکار کر دیا اور کہا کہ ہمارے درمیان حضور صلے اللہ علیہ وسلم موجود ہیں آپ سے معلوم کئے بغیر نہیں کھائیں گے اس کے بعد جب حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے سامنے واقعہ پیش ہوا تو آپ نے کھانے والوں کی تائید فرمائی اور خود بھی طلب کر کے تناول فرمایا۔ یہ روایت مسلم شریف ص۳۸۰ ج۱ میں مفصل موجود ہے اور مسلم ص۳۸۱ ج۱ میں عبداللہ ابن ابی قتادہ کی روایت میں حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا ان سے طلب کر کے تناول فرمانے کا ذکر موجود ہے حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی روایت کو حضرت ابو قتادہ سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے اب حضرت ابو قتادہ کی روایت سے چار باتیں واضح ہو جائیں گی۔

(۱) محرم کا حلال کیلئے شکار کی طرف آنکھوں سے اشارہ کرنا بھی جائز نہیں ہے
(۲) حضرت ابوقتادہ مذکورہ سفر میں حالت احرام میں نہیں تھے۔
(۳) حضرت ابو قتادہؓ نے تنہا اپنے لئے شکار نہیں فرمایا بلکہ قافلہ کے محرم لوگوں کیلئے شکار فرمایا ہے اسلئے کہ حالت سفر میں تنہا۔ اتنا بڑا جانور کھانے کیلئے کوئی بھی ہمت نہیں کر سکتا (۴) محرم کیلئے جو شکار کیا گیا اسمیں سے قافلہ کے کافی لوگوں نے کھایا اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے بھی تناول فرمایا ہے (۵) ماقبل میں مطلب بن عبداللہ کی روایت میں او یصاد لکم کی عبارت کا مطلب یہی ہوگا او یصاد لکم بامرکم یعنی تمہارے حکم سے اگر شکار کیا جائے تو کھانا جائز نہیں ورنہ جائز ہے چاہے حلال نے محرم کیلئے ہی شکار کیا ہو

دلیل ۲ ص ۳۸۹/۲ وقد قال بهذا القول ایضاً عمر بن الخطاب الخ سے تقریباً دس سطروں میں حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عمرؓ کا فتویٰ پیش کیا جارہا ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ملک شام کے ایک آدمی نے حالتِ احرام میں شکار کے گوشت سے متعلق حضرت ابوہریرہؓ سے فتویٰ طلب کیا تو انہوں نے جوازِ اکل کا فتویٰ صادر فرمایا اور حضرت عمرؓ سے جاکر واقعہ سُنا دیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ تم نے صحیح فتویٰ دیا اور اس کے خلاف فتویٰ دیتے تو میں تم پر کوڑے لگواتا اور حضرت عمرؓ کا عدم جواز کے فتویٰ دینے پر سزا مقرر فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ جوازِ اکل کا مسئلہ ان کی اپنی رائے نہیں ہے بلکہ انہوں نے حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے قول وفعل کو دیکھا ہوگا اور اسیطرح حضرت کعب بن مالکؓ نے حضرت عمرؓ سے معلوم فرمایا کہ حلال کا ذبح کردہ شکار محرم کیلئے جائز ہے یا نہیں؟ تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اگر تم اس کو چھوڑ دو گے تو میں تمہارے بارے میں یہ سمجھ لونگا کہ تمہارے اندر کوئی شی سمجھنے کی صلاحیت نہیں ہے۔ اس تفصیل سے صاف واضح ہوجاتا ہے کہ حلال کا شکار محرم کیلئے حلال ہے اگرچہ حلال نے محرم کے واسطے ہی شکار کیا ہو۔

اشکال ص ۳۹۰ س ۸ وقد احتج فی ذلک المخالفون لھذا القول بما حدثنا محمد بن خزیمۃ الخ سے تقریباً پانچ سطروں میں فریق اول یعنی امام عامر شعبی مجاہد بن جبیر طاؤس بن کیسان سفیان ثوری وغیرہ کی طرف سے یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ حضرت عبداللہ بن الحارثؓ کی روایت باب کے شروع میں گذر چکی ہے اور یہاں دوبارہ بطور اشکال پیش کی جارہی ہے کہ حضرت عثمانؓ کیلئے جب ان کے طائف کے گورنر حضرت حارث بن نوفلؓ نے مقام قدید میں چکور اور جنگلی گدھا کا گوشت پکا کر پیش کیا تھا حضرت علیؓ اور ان کے ساتھ کافی لوگوں نے اسمیں سے نہیں کھایا تو ان سے کہا گیا کہ ہم لوگوں نے حالت احرام میں ان جانوروں کا شکار نہیں کیا اور نہ ہی ہم نے اشارہ کیا اور نہ ہی ہم نے حکم کیا اور کچھ لوگوں نے حضرت عثمانؓ سے شکایت کی کہ حضرت علیؓ اور ان کے ساتھیوں نے اسلئے نہیں کھایا ہے کہ یہ آپ ہی کا کھانا ہے تو حضرت عثمانؓ نے حضرت علی کو بلوایا اور کہا کہ آپ نے کس لئے اس کو مکروہ سمجھا تو حضرت علیؓ نے آیت کریمہ پڑھ کر سنائی و حرم علیکم صید البر ما دمتم حرما الآیۃ پھر حضرت علیؓ وہاں سے تشریف لیگئے تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ کے نزدیک شکار اور شکار کا گوشت محرم پر مطلقاً حرام ہے تو پھر آیت کریمہ کے مطلق کو احادیث اور آثار کے ذریعہ سے مقید کرنا کیسے جائز ہو سکتا ہے اور اس روایت میں لفظ عراقیب، عرقوب کی جمع ہے بمعنی پرندوں کے پیر کا وہ حصہ جو پنجوں کو کاٹنے کے بعد باقی رہ جاتا ہے لفظ یعاقیب یعقوب کی جمع ہے اس کے معنی نر چکور کے ہیں۔

جواب ص ۳۹۰ س ۱۳ قیل لھم فقد خالفہ فی ذلک عمر بن الخطاب و طلحۃ بن عبید اللہ وعائشۃ وابوھریرۃ الخ سے تقریباً ساڑھے چار سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے

جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت علی نے مذکورہ آیت کریمہ کا جو مطلب لیا ہے اس کے مخالف حضرت عمر اور طلحہ بن عبید اللہ، حضرت عائشہ حضرت ابوھریرہ وغیرہ نے دوسرا مطلب لیا ہے کہ وحرم علیکم صید البر ما دمتم حرما الآیۃ کا مطلب یہ ہوگا کہ حالتِ احرام میں شکار کرنا تم پر حرام ہے اور اس کی تائید میں دوسری آیت کریمہ بھی موجود ہے لا تقتلوا الصید وانتم حرم الآیہ کہ حالتِ احرام میں شکار کو قتل مت کرو۔ نیز متواتر روایات بھی اسی کے مؤید ہیں لہٰذا محرم پر جو حرام ہے وہ صرف قتل صید اور اسکے متعلقات ہی ہیں اکل صید حرام نہیں ہے

دلیل ۳ نظر طحاوی

ص ۳۹۰ س ۱۷ وقد رأینا النظر ایضًا یدل علی ھذا وذلک انھم اجمعوا ان الصید یحرمہ الاحرام علی المحرم الخ سے باب کے آخیر تک نظر کے تحت فریق ثالث کی طرف سے تیسری دلیل پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ دو چیزیں شکار کو حرام کرتی ہیں۔

(۱) علت احرام محرم پر شکار کو حرام کرتی ہے

(۲) علت حرم اور حدود حرم حلال اور غیر محرم پر شکار کو حرام کرتی ہے۔

یہ دونوں چیزیں اجماعی ہیں اور اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص حدود حرم سے باہر حل میں شکار کرکے حل

ہی میں ذبح کر دے پھر اس کا گوشت حرم میں داخل کرے تو اس کو حدود حرم میں کھانا جائز ہے۔
اسمیں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور لحم صید کو حرم میں داخل کرنا زندہ شکار داخل کرنے کی طرح نہیں ہے۔
کیوں کہ لحم صید کا ادخال جائز ہے اور صید حی کا ادخال جائز نہیں ہے اسلئے کہ اگر دونوں کا معاملہ ایسا ہی یکساں ہوتا تو زندہ شکار کی طرح لحم شکار کو نہ حرم میں داخل کرنا جائز ہوتا اور نہ ہی حدود حرم میں اس کا کھانا جائز ہوتا۔ اور اس کی ممانعت ایسی ہو جاتی جیسی حدود حرم میں شکار کرنے کی ممانعت ہوتی ہے اور حدود حرم میں کھانے کی وجہ سے شکار کرنے کی طرح جرمانہ بھی لازم ہو جاتا! اور جب حدود حرم میں اس شکار کا گوشت کھانا ممنوع نہیں ہے۔
جس کو حل میں شکار کر کے حل ہی میں ذبح کیا گیا ہے۔
اور ایسا نہیں ہے کہ جیسا کہ زندہ شکار حرم میں داخل کرنا ممنوع ہوتا ہے تو قیاس اور نظر کا تقاضا بھی یہی ہوگا کہ احرام محرم پر زندہ شکار کو حرام کر دے گا۔
اور اس شکار کے گوشت کو حرام نہیں کرے گا جس کو حلال نے ذبح کیا ہے۔

یہی ہمارے علماء ثلٰثہ کا مسلک ہے اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے

بَابُ رَفعِ الیَدَینِ عِندَ رُؤیَۃِ البَیتِ

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ بیت اللہ شریف کو دیکھتے وقت ہاتھ اٹھانا کیسا ہے۔ اور اسی کے ذیل میں ہم نے ان تمام مواقع کو جمع کرکے دیکھا جن مقامات میں ہاتھ اٹھانا مشروع ہے۔ تو ہم کو بارہ۱۲ مواقع ایسے ملے جہاں ہاتھ اٹھانا نصوص سے ثابت ہے۔

(۱) بوقت تکبیر تحریمہ (۲) عند رؤیۃ الکعبہ (۳) علی الصفا (۴) علی المروۃ۔ (۵) میدانِ عرفات میں وقوف کے دوران (۶) وقوف مزدلفہ کے وقت۔ (۷) جمرۂ اولیٰ اور جمرۂ وسطیٰ کی رمی کے بعد۔ (۸) صلوٰۃ الاستسقاء کے بعد (۹) صلوٰۃ الکسوف کے بعد (۱۰) تکبیر قنوت کے وقت (۱۱) تکبیراتِ عیدین کے وقت (۱۲) حجر اسود کے استلام کے وقت۔

ان بارہ۱۲ مواقع میں سے چار مواقع ایسے ہیں جن میں ہاتھ اٹھانے کے ساتھ ساتھ دعاء کا ثبوت نہیں یعنی تکبیر تحریمہ، تکبیراتِ عیدین، تکبیر قنوت، اور بوقت استلام حجر اسود۔ ان مواقع میں صرف ہاتھ اٹھانا ثابت ہے، دعاء کا ثبوت نہیں ہے۔ اور سات مواقع ایسے ہیں جن میں ہاتھ اٹھانے کے ساتھ ساتھ دعاء کا بھی ثبوت ہے۔ یعنی صفا پہاڑی پر ۲ مروہ پہاڑی پر۔ ۳ وقوف عرفات کے دوران ۴ وقوف مزدلفہ کے دوران ۵ جمرۂ اولیٰ اور جمرۂ وسطیٰ کی رمی کے بعد دعاء کے وقت ۶ صلوٰۃ الاستسقاء کے بعد دعاء کے وقت ۷ صلوٰۃ الکسوف کے بعد دعاء کے وقت اور استسقاء اور کسوف کے موقع پر ہاتھ اٹھا کر دعاء کا ثبوت مسلم شریف ص ۲۹۳/ج۱، مرقات ص ۳۳۳/ج۳، نصب الرایہ ص ۳۹۱/ج۱، شامی کراچی ص ۱۸۴/ج۲ میں موجود ہے۔ اور ایک موقع مختلف فیہ ہے یعنی رویت بیت اللہ کے وقت اور ان مواقع میں سے رویت بیت اللہ کے علاوہ باقی سات مواقع میں

ہاتھ اٹھا کر دعاء مانگنا قریب قریب سب کے

نزدیک مشروع ہے۔ مگر رویت بیت اللہ کے وقت ہاتھ اٹھانا مشروع ہے یا نہیں۔ اس سلسلہ میں علماء امت کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ اس بارے میں مخب الافکار قلمی بوسیدہ ص۱۴۵ ج۶، نیل الاوطار ص۲۵۸ ج۴، حاشیہ ترمذی ص۱۷۴ ج۱، بذل المجہود ص۱۳۸ ج۳ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام ابراہیم نخعیؒ، اسود بن یزیدؒ، علقمہ بن قیسؒ، سعید بن جبیرؒ وغیرہ کے نزدیک رویت بیت اللہ کے وقت ہاتھ اٹھا کر دعاء مانگنا مشروع اور مسنون اور مستحب ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فان قوماً ذھبوا الی ذلک الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمد بن حسنؒ، امام مالکؒ امام احمد بن حنبلؒ، امام اوزاعیؒ، سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک رویت بیت اللہ کے وقت ہاتھ اٹھا کر دعاء مانگنا مشروع نہیں ہے۔ بلکہ مکروہ ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک اٰخرون فکرھوا رفع الیدین عند رؤیۃ البیت الخ کے مصداق ہیں۔ اور علامہ شوکانیؒ نے نیل الاوطار ص۲۵۸ ج۴ میں نقل فرمایا ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک نہ مکروہ ہے اور نہ ہی مستحب ہے۔ اور بذل المجہود ہندی ص۱۳۵ ج۳ میں نقل فرمایا ہے کہ حضرت امام شافعیؒ اور امام ابوحنیفہؒ کی طرف کراہت کی نسبت درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک رویت بیت اللہ کے وقت ہاتھ اٹھا کر دعاء مانگنا مسنون اور مستحب ہے۔ یہی کتب احناف میں سے طحطاوی علی المراقی ص۳۹۹ میں موجود ہے۔ اور علامہ شامیؒ نے بھی مستحب نقل فرمایا ہے۔ شامی کراچی ص۴۹۲ ج۲۔

فریق اول کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ

علیہ وسلم نے سات مواقع میں رفع یدین کی ترغیب دی ہے۔ ان میں سے ایک رؤیت بیت اللہ کا موقع ہے۔ لہٰذا بیت اللہ شریف کو دیکھ کر ہاتھ اٹھا کر دعاء مانگنا مشروع اور مسنون ہوگا۔

فریقِ ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے پانچ دلیلیں پیش کی جائیں گی۔

دلیل ۱ ص ۳۹۱ س ۱۱ واحتجوا فی ذٰلک بما حدثنا ابراھیم بن مرزوق الخ سے تقریباً آٹھ سطروں میں فریق اول کی دلیل ۱ پیش کیجارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت جابرؓ سے رؤیت بیت اللہ کے وقت دعاء میں رفع یدین سے متعلق سوال کیا گیا تو جواب دیا کہ یہ یہود کا عمل ہے۔ اور ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج کیا اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ عمل نہیں فرمایا۔ اس روایت میں حضرت جابرؓ صاف فرمارہے ہیں کہ یہ اہلِ اسلام کا عمل نہیں ہے۔ بلکہ اہلِ یہود کا عمل ہے۔ لہٰذا یہ عمل کم از کم مکروہ ہوگا۔ اب فصلِ اول کی روایت اور فصلِ ثانی کی روایت میں سند کے اعتبار سے غور کیا جائے تو فصلِ ثانی کی روایت کی اسناد فصلِ اول کی روایت کے مقابلہ میں زیادہ صحیح ہے۔ اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت میں مہاجر بن عکرمہ اگرچہ متکلم فیہ ہے۔ مگر حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں نعیم ابن حماد کثیر الغلط ہونے کی وجہ سے اور زیادہ ضعیف ہے۔ اور دونوں روایتوں کے متن اور معانی پر غور کیا جائے تب بھی حضرت جابرؓ کی روایت کو ترجیح حاصل ہوجاتی ہے۔ اس لئے حضرت جابرؓ نے اس کو یہود کا فعل قرار دیا ہے۔ تو یہ ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب تک اس مسئلہ میں کوئی حکم منجانب اللہ معلوم نہیں ہوا تھا اس وقت تک اہل کتاب اور یہود کے موافق عمل فرماتے رہے ہوں اور جب حکم نازل ہوا تو پہلا عمل جو یہود کے موافق تھا منسوخ ہوگیا ہے۔ پھر اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب

حج فرمایا تو رفعِ یدین نہیں فرمایا ہے۔ لہٰذا حضرت جابرؓ کی روایت زیادہ اولیٰ ہوگی۔ اس لئے کہ اس کو اولیٰ قرار دینے میں دونوں روایتوں میں تطبیق ہوجاتی ہے۔

دلیل ۲ نظرِ طحاوی

ص۳۹۰ س۸ وان کان یوخذ من طریق النظر فانا قد رائینا الرفع المذکور فی ھذا الحدیث علی ضربین الخ سے تقریباً دس سطروں میں نظر کے تحت قیاسی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جن مقامات اور مواقع میں رفعِ یدین مشروع ہے وہ دو قسموں پر ہیں۔

(۱) وہ مواقع جن میں افتتاحِ صلوٰۃ کے لئے رفع یدین کا حکم ہے جیسے تکبیر تحریمہ (۲) وہ مواقع جن میں دُعاء کے لئے ہاتھ اٹھایا جاتا ہے، جیسے صفا و مَروہ میں دُعاء اور میدانِ عرفات میں دُعاء، وقوفِ مزدلفہ کے وقت دُعاء، جمرۂ اولیٰ اور وسطیٰ کی رمی کے بعد دُعاء۔ ان سب مقامات میں دُعاء کے وقت رفعِ یدین کا حکم ہے۔

اب یہ ثابت ہوا کہ مقاماتِ مقدسہ میں سے جہاں جہاں رفع یدین مسنون ہے وہاں پر رفعِ یدین کی مسنونیت دو علتوں کے ساتھ معلول ہے۔

(۱) علت دعاء (۲) علتِ احرام۔ اور تعظیمِ مقام رفعِ یدین کے لئے کہیں بھی علت قرار نہیں پائی۔ بلکہ دُعاء اور احرام ہی کو علت قرار دیا گیا ہے۔ لہٰذا مذکورہ مقامات میں اگر دُعاء مقصود نہ ہو تو رفع یدین مشروع نہ ہوگا۔ اور اسی طرح اگر احرام کی حالت نہ ہو تو بھی رفعِ یدین مشروع نہ ہوگا۔ اور جب علتِ احرام اور علتِ دُعاء کی وجہ سے ان مقامات میں رفعِ یدین مشروع ہے تو بغیر احرام اور بغیر دُعاء محض رویتِ مقام کی وجہ سے رفع یدین مشروع نہ ہوگا۔ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ بغیر احرام کے اگر دُعاء مقصود نہ ہو تو رفعِ یدین مشروع نہیں ہے۔ تو اسی طرح اگر دُعاء مقصود نہ ہو تو احرام کے ساتھ بھی محض رُویت بیت اللہ کی وجہ سے رفعِ یدین مشروع نہ ہوگا۔

اور اس میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت میں وکان یرفع یدیہ نحو ثندوتہ کے الفاظ آئے ہیں۔ اور ثندوۃ کے معنی ثدی اور صدر کے ہیں۔

دلیل ۲، نظر طحاوی ص۳۹۱ س۱۸ وحجۃ اُخریٰ انا قد رأینا ما یؤمر برفع الیدین عندہٗ فی الاحرام ما کان ماموراً بالوقوف الخ سے تقریباً تین سطروں میں دوسری نظر کے تحت تیسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے ان تمام مقامات کا جائزہ لیکر دیکھا جن میں بحالتِ احرام رفعِ یدین مشروع ہے۔ تو معلوم ہوا کہ ہر اس مقام پر رفعِ یدین مشروع ہے جہاں پر وقوف کا حکم ہے، جیسا کہ صفا، مروہ، عرفات، مزدلفہ اور عند الجمرتین الاولیین اور جمرۃ العقبہ کے ساتھ وہی سب اعمال ہوتے ہیں جو جمرۂ اولیٰ اور وسطیٰ کے ساتھ ہوتے ہیں۔ مگر اس کے پاس کھڑا ہونا مشروع نہیں ہے، اور جس طرح جمرۃ العقبہ کے پاس کھڑا ہونا مشروع نہیں ہے اسی طرح بیت اللہ کے پاس بھی کھڑا ہونا مشروع نہیں ہے۔ لہٰذا جس طرح جمرۃ العقبہ کے پاس کھڑے ہوکر رفعِ یدین مشروع نہیں ہے تو اسی طرح بیت اللہ کے پاس بھی اس کو دیکھ کر رفعِ یدین مشروع نہ ہوگا۔ اور امام طحاوی فرماتے ہیں کہ یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا مسلک ہے۔ مگر شامی وغیرہ کتب فقہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک بھی رؤیتِ بیت اللہ کے وقت ہاتھ اٹھا کر دعاء مانگنا مستحب ہے۔ شامی کراچی ص۴۹۲ ج۲۔ طحطاوی علی المراقی ص۹۹۔

دلیل ۴ ص۳۹۱ س۲۱ وقد روی فی ذلک عن ابراھیم النخعی الخ سے تقریباً چار سطروں میں حضرت امام ابراہیم نخعی کا فتویٰ پیش کیا جارہا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ صرف سات مواقع میں رفعِ یدین مشروع ہے۔ ۱۔ بوقت تکبیر تحریمہ ۲۔ بوقت قنوتِ وتر ۳۔ بوقت تکبیرات زوائد فی العیدین ۴۔ بوقت استلام حجر اسود ۵۔ بوقت وقوف صفا و مروہ ۶۔ بوقت

وقوف عرفہ و وقوف مزدلفہ۔ ۷۔ بوقت وقوف عند الجمرتین الاُولیین۔ اور ان سات میں عند رویت بیت اللہ نہیں ہے۔ اور حضرت امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ان میں سے اوّل الذکر چار مواقع میں رفع یدین کے وقت ہاتھوں کی پشت کو اپنے چہرہ کی طرف کرنے کا حکم ہے۔ اور مؤخر الذکر تینوں مواقع میں ہاتھوں کے باطن کو اپنے چہرہ کی طرف کرنے کا حکم ہے۔ اور تکبیر تحریمہ سب کے نزدیک تکبیر اصلی ہے۔ زائد نہیں ہے۔ اور اس کے ساتھ رفع یدین کی مشروعیت پر بھی سب کا اتفاق ہے۔ اس کے برخلاف تکبیر قنوت تکبیر زائد ہے۔ اور جو لوگ قبل الرکوع قنوت وتر کے قائل ہیں ان کا اتفاق اس بات پر ہے کہ تکبیر قنوت کے ساتھ ساتھ رفع یدین کا حکم بھی لازم ہے۔

اب اس پر قیاس کرنے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کسی بھی نماز میں جو تکبیر ہوتی ہے اس کے ساتھ رفع یدین کا حکم ہوگا۔ جیسے کہ عیدین کی زائد تکبیریں یہ دوسری نمازوں کی تکبیرات پر زائد ہیں اس لئے ان کے ساتھ رفع یدین بھی ثابت ہوگا۔ اور استلام حجر اسود کے ذریعہ سے طواف کا افتتاح کیا جاتا ہے اس لئے جس طرح بوقت تکبیر تحریمہ رفع یدین کا حکم ہے اسی طرح بوقت استلام حجر اسود بھی رفع یدین کا حکم ہوگا۔ اور اس کی تائید حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے بھی ہوتی ہے۔ کہ حضرت ابو یعفور عبدی فرماتے ہیں کہ ۷۳ھ میں حجاج بن یوسف نے قبیلہ خزاعہ کے ایک آدمی کو مکۃ المکرمہ میں حاجیوں کے امور پر مامور کیا اور وہ یہ کہا کرتے تھے کہ حضرت عمرؓ قوی آدمی تھے، بھیڑ میں لوگوں کو ہٹاتے ہوئے استلام کے لئے حجر اسود تک پہونچ رہے تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم طاقتور ہو ضعیف لوگوں کو تم سے ایذاء پہونچتی ہے اس لئے بھیڑ میں مت گھسو، خالی جگہ مل جائے تو استلام کرو ورنہ دُور ہی سے تکبیر کہہ کر طواف شروع کیا کرو۔ تو اس تقریر سے معلوم ہوا کہ نماز کی تکبیر تحریمہ کی طرح طواف کو بھی تکبیر ہی سے شروع کیا

جاتا ہے۔ تو جس طرح تکبیر تحریمہ میں رفعِ یدین کا حکم ہے اسی طرح طواف شروع کرنے کے لئے استلامِ حجر کے وقت بھی تکبیر کے ساتھ رفع یدین کا حکم ہوگا۔ اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خانۂ کعبہ کا طواف نماز کی طرح ہے۔ بس صرف اتنا فرق ہے کہ نماز میں کلام مطلقاً ممنوع ہے۔ اور طواف میں خیر کی بات کے ساتھ کلام کرنا مشروع ہے۔ تو اسی علت کی بنا پر تکبیرِ قنوت، تکبیراتِ عیدین، اور استلامِ حجر اسود کے مواقع میں رفعِ یدین کا حکم ہے۔ اور ان کے علاوہ بقیہ مواقع میں رفع یدین کا حکم نصوص سے ثابت ہے۔ اور رؤیت کعبہ سے متعلق روایات میں تعارض کے ساتھ ساتھ قیاس کے بھی خلاف ہے، اس لئے رؤیت کعبہ کے وقت رفع یدین مشروع نہ ہوگا۔ یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا قول ہے۔ مگر متأخرین حنفیہ کا فتویٰ رؤیت کعبہ کے وقت رفع یدین کے مستحب ہونے پر ہے۔ جیسا کہ شامی اور طحطاوی علی المراقی کے حوالہ سے مذہب ۲ کے تحت ثابت کیا جا چکا ہے۔

دورانِ طواف بیت اللہ کی طرف دیکھنے کا حکم

دورانِ طواف کعبۃ اللہ کی طرف دیکھنا مکروہ اور خلافِ ادب ہے۔ اسلئے کہ طواف کے آداب میں سے یہ ہے کہ جس طرح نماز کے اندر مصلّی کا سجدہ کی جگہ کی طرف دیکھنا آدابِ صلوٰۃ میں سے ہے۔ اسی طرح طواف کرنے والے کا اپنے سامنے کی طرف دیکھنا آدابِ طواف میں سے ہے، اور اِدھر اُدھر دیکھنا نماز کی طرح مکروہ اور خلاف ادب ہے۔" وینبغی ان لایجاوز بصرہٗ محل مشیئہ کالمصلی لایجاوز بصرہٗ محل سجودہ لانہٗ الادب الخ

(غنیۃ الناسک ص۶۵ اور معلم الحجاج ص۱۳۱ میں دوران طواف خانۂ کعبہ کی طرف منہ کرنے کو محرمات طواف میں سے شمار کیا ہے۔ اور جس طرح نماز میں سینہ پھر جانے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، اسی طرح طواف میں سینہ اور قدم یا پشت

اور قدم خانۂ کعبہ کی طرف سے پھر جانے سے طواف فاسد ہوجاتا ہے، اور اعادۂ طواف لازم ہوجاتا ہے۔ اور اگر بلا اعادہ وطن واپس ہوجائیگا تو ایک دم واجب ہوجائے گا۔ لو عکس أعادَ مادام بمکۃ فلو رجع فعلیہ دم و تمتہ فی الشامیۃ وکذا لو استقبل البیت بوجہہ او استدبرہ وطاف معترضا الخ در مختار مع الشامی کراچی ص۴۹۶ ج۲ ۔

باب الرَّمل فی الطّواف

اس باب کے تحت پانچ باتیں عرض کرنی ہیں (۱) رمل کی علت (۲) عمرۃ القضاء کے موقع پر مشرکین کس پہاڑی پر قیام پذیر ہوئے تھے۔ (۳) کس طواف میں رمل کا حکم ہے (۴) رمل میں مکی و آفاقی میں فرق (۵) زمانۂ نبوت کے بعد رمل کا حکم۔

۱ رمل کی علت رمل کے معنی سینہ تان کر تیز چلنے کے ہیں۔ واقعہ یہ پیش آیا تھا کہ صلح حدیبیہ میں یہ معاہدہ ہوا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم امسال عمرہ نہیں فرمائیں گے، اور اگلے سال تین روز کے لئے مشرکین مکۃ المکرمہ کی آبادی کا حصہ خالی کردیں گے۔ چنانچہ عمرۃ القضاء کے موقع پر مشرکین اپنے وعدہ کے مطابق مکۃ المکرمہ کی آبادی خالی کرکے ایک پہاڑ پر جاکر قیام پذیر ہوگئے اور صحابہ کو دیکھکر کہنے لگے کہ یثرب کے بخار نے ان کو کمزور کردیا ہے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کی یہ بات معلوم ہوئی تو صحابہ کو حکم فرمایا کہ اوّل تین چکروں میں سینہ تان کر مونڈھوں کو ہلاتے ہوئے اکڑتے ہوئے تیز چلیں، خاص طور پر اس طرف ایسا کریں کہ جدھر سے مشرکین دیکھ رہے ہوں۔ پھر یہ سنت اللہ تعالیٰ کو پسند آئی اور امت کے لئے ہمیشہ کے واسطے اس سنت کو برقرار رکھا۔ چنانچہ اس کے بعد عمرۃ الجعرانہ اور حجۃ الوداع کے موقع پر بھی

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اوّل تین چکروں میں رمل فرمایا ہے۔ کما فی البذل ص۴۴۳ تا ص۱۴۴

(۲) مشرکین نے کس پہاڑ پر قیام کیا تھا؟

عمرۃ القضار کے موقع پر مشرکین نے مکۃ المکرمہ کی آبادی خالی کردی تھی تو وہ کس پہاڑی پر جاکر قیام پذیر ہوئے تھے؟ تو اس کے متعلق ابوداؤد شریف ص۲۵۹ ج۱، طحاوی شریف ص۲۹۲ ج۱ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت نقل کی گئی ہے۔ اور اس میں جبلِ قعیقعان پر جاکر قیام کرنے کا ذکر ہے۔ اور جبلِ قعیقعان، جبلِ ابوقبیس کے مقابل میں ہے۔ اور اس کی شکل اس طرح ہے کہ جبلِ ابوقبیس حجرِ اسود اور بیرِ زمزم کی طرف قائم ہے۔ اور اس پہاڑی کے دامن پر اس وقت بادشاہ کا گھر بنا ہوا ہے۔ اور جبلِ قعیقعان حطیم کعبہ کی جانب باب الفتح اور بابُ العمرہ کے درمیانی حصہ سے جب حرم شریف سے باہر نکلیں گے تو یہی پہاڑ پڑے گا۔ اور اسی کی جانب اس وقت بابِ مدینہ، باب حُدَیبیہ واقع ہیں۔ جو رکنِ اسود اور رکنِ یمانی کی جانب مخالف میں واقع ہے۔ اور اسی وجہ سے بعض روایات میں اس کا بھی ذکر آتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہؓ رکنِ شامی و رکنِ عراقی کی جانب سے رمل فرمایا کرتے تھے: مراءۃ المشرکین علی الاسراع اذا مروا من جهة الرکنین الشامیین لان المشرکین کانوا بازاء تلك الناحیة فاذا مروا بین الرکنین الیمانیین مشوا علی هیئتهم (بذل المجهود ص۱۴۴ ج۳، اوجز المسالك ص۲۹۱ ج۳، عمدۃ القاری ص۲۵ ج۹، بدایۃ المجتهد ص۲۴۴ ج۱)

(۳) کون سے طواف میں رمل کا حکم ہے

اس بارے میں تفصیل یہ ہے کہ تمام علمار کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس طواف میں رمل کا حکم ہے جس کے بعد سعی بین الصفار

والمروہ کا ارادہ ہو۔ البتہ صرف امام شافعیؒ کا ایک قول اس طرح ملتا ہے کہ صرف طوافِ قدوم میں رمل مسنون ہے۔ چاہے اس کے بعد سعی بین الصفا والمروہ کا ارادہ ہو یا نہ ہو۔ کما فی النووی ص۴۱۲ج۱، نیل الاوطار ص۴۴ج۵، اور طواف قدوم صرف مفرد بالحج اور قارن کے ساتھ خاص ہے۔ معتمر اور متمتع کے لئے طوافِ قدوم مشروع نہیں ہے۔ چاہے آفاقی کیوں نہ ہو۔ لیس علی المتمتع طواف قدوم ای لایکون مسنونًا فی حقہ بخلاف القارن الخ (البحر الرائق ص۳۶۳ج۲) اس سے اصول کلی یہ نکلتا ہے کہ طواف قدوم محرم بالحج کے ساتھ خاص ہے۔ اور مفرد بالحج اور قارن دونوں درحقیقت محرم بالحج ہوتے ہیں اس لئے ان پر طوافِ قدوم لازم ہے۔ اور محرم بالعمرہ کے لئے طوافِ قدوم مشروع نہیں ہے۔ اور متمتع بھی درحقیقت محرم بالعمرہ ہی ہوتا ہے۔ اس لئے اس پر بھی طوافِ قدوم مشروع نہیں ہے۔ اور علامہ ابن عابدین شامی نے ردالمحتار کراچی ص۴۷۳ج۲ میں حج اور عمرہ کے درمیان بارہ امور میں فرق نقل فرمایا ہے۔ ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ حج میں طوافِ قدوم مسنون ہے۔ اور عمرہ میں طواف قدوم مشروع نہیں ہے۔

(۴) حکمِ رمل میں مکی و آفاقی میں فرق

یہاں یہ مسئلہ بھی زیرِ غور ہے کہ جب یہ اصول بیان کیا جاچکا ہے کہ ہر اس طواف میں رمل کا حکم ہے جس کے بعد سعی بین الصفا والمروہ کا ارادہ ہو۔ تو حکم رمل میں آفاقی اور مکی میں بھی کوئی فرق نہیں ہونا چاہئے۔ چنانچہ اوجز المسالک ص۴۹۵ج۳، المغنی ص۱۸۶ج۳ میں اس بارے میں دو قول نقل کئے گئے ہیں۔

قول ۱ حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک رمل صرف آفاقی کے ساتھ خاص ہے۔ مکی کے لئے مشروع نہیں ہے۔ اور احناف میں سے امام طحاویؒ کی رائے بھی یہی معلوم ہوتی ہے۔

قول ۲ حضرت امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ اور جمہورؒ کے نزدیک رمل آفاقی اور مکی دونوں کے لئے مسنون ہے۔ اور اصول یہ ہے کہ ہر اس طواف میں رمل مسنون ہے جس کے بعد سعی بین الصفا والمروۃ کا ارادہ ہوتا ہے۔ لہٰذا مکی وآفاقی جب بھی عمرہ کریں گے طواف میں رمل مسنون ہوگا۔ اور اس میں مکی اور آفاقی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا۔

(۵) زمانۂ نبوت کے بعد طواف میں رمل کا حکم

زمانۂ نبوت کے بعد طواف میں رمل کی مسنونیت باقی ہے یا ختم ہوگئی؟ اسی مسئلہ کو واضح کرنے کے لئے حضرت مصنفؒ نے یہ باب قائم فرمایا ہے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں اوجز المسالک ج۳ ص۴۹۱، عمدۃ القاری ج۹ ص۲۲۴، المغنی لابن قدامہ ج۳ ص۱۸۲، نخب الافکار قلمی ج۶ ص۱۵۱ و ص۱۵۵ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت عبداللہ بن عباسؓ، عطاء بن ابی رباحؒ، طاؤس بن کیسانؒ حسن بصریؒ، قاسم بن محمدؒ، سعید بن جبیرؒ، سالم بن عبداللہؒ وغیرہ کے نزدیک زمانۂ نبوت کے بعد طواف میں رمل کا حکم ختم ہوچکا ہے اس لئے کہ حکم رمل کفار کو اپنی جرأت اور طاقت دکھانے کی علت کے ساتھ خاص تھا۔ اور جب علت ختم ہوگئی تو حکم بھی ساتھ ساتھ ختم ہوچکا ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الی ان الرمل فی الطواف لیس بسنۃ الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، ابویوسفؒ، محمد بن حسنؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور جمہورؒ کے نزدیک طواف میں رمل کی مسنونیت دورِ نبوت کے بعد بھی قیامت تک باقی رہے گی۔ اس لئے کہ رمل کا حکم اگرچہ ابتداء میں علت کے ساتھ معلول رہا ہے۔ مگر بعد میں اس کا حکم دائمی ہوگیا ہے۔ علیت ختم ہوگئی۔ اسی وجہ سے حضور صلی اللہ

علیہ وسلم نے فتح مکۃ المکرمہ کے بعد عمرۃ الجعرانہ اور حجۃ الوداع کے موقع پر بھی طواف میں رمل فرمایا ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر ردخالفہم فی ذلک آخرون کے مصداق ہیں۔

دلائل اب حل کتاب کے تحت فریقین کے دلائل اس طرح پیش کریں گے۔ اوّلاً فریق اوّل کی طرف سے دو دلیلیں پھر ان کے جوابات پھر فریق ثانی کی طرف سے تین دلیلیں پیش کرکے باب ختم کریں گے

فریق اوّل کی دلیل ۱ ان کی دلیل ۱ باب کے شروع میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی تین روایات ہیں۔ جن میں حضرت ابن عباسؓ نے تفصیلی واقعہ پیش فرمایا ہے۔ کہ ابوالطفیل فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ سے دریافت کیا کہ لوگ یہ جو بتلاتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت اللہ کے طواف میں رمل فرمایا ہے کہاں تک صحیح ہے۔ تو حضرت ابن عباسؓ نے جواب دیا کہ رمل سنت رسول ضرور ہے مگر اس معاملہ میں لوگ جھوٹ بھی بولتے ہیں اور سچ بھی۔ سچ یوں بولتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے درحقیقت رمل فرمایا ہے۔ اور جھوٹ یوں ہے کہ یہ سنت باقی نہیں رہی۔ اور پورا واقعہ یہ ہے کہ حدیبیہ کے موقع پر کفار لڑنے پر تلے ہوئے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کو مقابلہ کی دعوت دی تاکہ نغف یعنی جانوروں کے ناک کے کیڑے کی موت کی طرح یکدم مرجائیں اور جب صلح میں یہ بات طے ہوگئی کہ اگلے سال عمرہ کریں گے۔ اور تین دن کے لئے مشرکین مکہ کی آبادی خالی کردیں گے۔ چنانچہ دوسرے سال عمرۃ القضا کے لئے مکۃ المکرمہ پہونچ گئے تو مشرکین آبادی خالی کرکے جبل قعیقعان کے دامن میں جاکر قیام پذیر ہوگئے۔ اور جبل قعیقعان حطیم کعبہ کی جانب واقع ہے۔ جس طرف اس وقت باب مدینہ اور باب حدیبیہ قائم ہیں۔ اور مشرکین نے یہ کہا تھا کہ یثرب کے حمٰی اور بخار نے ان لوگوں کو کمزور اور

دُبلا کر دیا ہے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی یہ بات معلوم ہوئی تو صحابہ کو حکم فرمایا کہ اول تین چکروں میں سینہ تان کر مونڈھوں کو ہلاتے ہوئے تیز چلا کریں۔ خاص طور پر اس جانب سے رمل کریں جدھر سے کفار دیکھ سکتے تھے تاکہ یہ سمجھ لیں کہ اگرچہ بظاہر کمزور دکھائی دے رہے ہیں مگر پھر بھی ان میں طاقت ہے۔ حتیٰ کہ جب رکنِ یمانی اور رکنِ اسود کے درمیانی حصہ پر پہونچ جاتے تو کفار کے پردہ میں ہوجانے کی وجہ سے رمل نہیں کرتے تھے۔ تو معلوم ہوا کہ رمل کا مقصد صرف مشرکین کو رعب دکھانا تھا۔ اور جب علت ختم ہو چکی ہے تو ساتھ ساتھ حکم بھی ختم ہو چکا ہے، اس لئے اب رمل کی سنیت باقی نہیں رہی۔ حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی روایت کو حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

حلِ عبارات

ص ۳۹۲ س ۱۰ حتی یموتوا موت النغف۔ النغف ان کیڑوں کو کہا جاتا ہے جو اونٹ بکری کی ناک میں پڑ جاتے ہیں تو حضورؐ اور صحابہؓ کو حدیبیہ کے موقع پر مشرکین نے اس لئے بلایا تھا تاکہ نغف کیڑے کی طرح اکٹھے مر جائیں۔

ص ۳۹۲ س ۱۶ جبل قعیقعان۔ حطیم کعبہ کی جانب ایک پہاڑی کا نام ہے۔ جو جبلِ ابو قبیس کے مقابل میں پڑتا ہے۔ اور اسی جانب اس وقت باب مدینہ اور باب حدیبیہ واقع ہیں۔

ص ۳۹۲ س ۲۰ یقدم علیکم قوم قد وھنتھم حمی یثرب۔ تمہارے پاس ایک ایسی قوم آرہی ہے جس کو یثرب کے بخار نے کمزور کر دیا ہے۔

ص ۳۹۲ س ۲۰ مما یلی الحجر۔ حطیم کعبہ کو حجر کہا جاتا ہے۔ ص ۳۹۲ س ۲۲ ولم یمنعہ ان یامرھم بان یرملوا الاشواط الاربعۃ الا ابقاء علیہم۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد کے چار چکروں میں صحابہ پر شفقت کے لئے رمل کا حکم نہیں فرمایا ہے۔ ص ۳۹۲ س ۲۴ ھزلا بمعنی دبلے اور کمزور ہونے کے ہیں۔

دلیل ۲ ص ۳۹۲ س ۱۸ قالوا ومما دل علی ذلک انہ لم یفعل ذلک لما جاء الخ سے تقریباً تین سطروں میں دوسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ امام مجاہد بن جبرؒ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے نقل فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرۃ القضاء میں رمل فرمایا ہے اور حجۃ الوداع میں رمل نہیں فرمایا۔ تو اس سے صاف ظاہر ہورہا ہے کہ عمرۃ القضاء کے موقع پر جو رمل فرمایا تھا وہ کفار کو دکھانے کی غرض سے تھا، اور حجۃ الوداع کے موقع پر وہاں کفار کے نہ ہونے کی وجہ سے رمل نہیں فرمایا ہے۔ لہٰذا اب دورِ نبوت کے بعد رمل کی سنیت باقی نہیں رہی۔

دلیل ۱ کا جواب ص ۳۹۳ س ۲ واحتجوا فی ذلک بما حدثنا محمد بن خزیمۃ قال ثنا الحجاج الخ سے تقریباً ساڑھے پانچ سطروں میں حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ خود حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ فتح مکہ کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرۃ الجعرانہ فرمایا اور اس میں آپؐ نے اول تین چکروں میں رمل فرمایا ہے اور بعد کے چار چکروں میں رمل نہیں فرمایا۔

اس حدیث شریف سے تین باتیں معلوم ہوگئیں۔

(۱) اول تین چکروں میں مکمل رمل فرمایا ہے۔ کہ حطیم کی جانب جدھر سے کفار دیکھتے تھے، اور رکن یمانی اور حجر اسود کی جانب جدھر سے کفار نہیں دیکھ سکتے تھے ہر طرف سے رمل فرمایا ہے۔ (۲) مکۃ المکرمہ دار الاسلام بن چکنے کے بعد حنین کے مالِ غنیمت تقسیم کرنے کے موقع پر مقام جعرانہ سے جب عمرہ فرمایا اس وقت بھی آپ نے رمل فرمایا ہے، جبکہ کفار کو اپنی شوکت دکھانے کی علت ختم ہوچکی تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ رمل کا مدار اور علت صرف کفار کو رعب دکھانے پر نہیں ہے۔ بلکہ کوئی دوسرا امرِ دینی بھی اس میں مضمر ہے۔

(۳) فصلِ اول میں حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی جو روایات گذر چکی ہیں وہ

سب عمرۃ القضاء کے واقعہ سے متعلق ہیں۔ اور فصل ثانی کی روایت عمرۃ الجعرانہ سے متعلق ہے۔ عمرۃ القضاء مکہ مکرمہ کے دار الکفر کے زمانہ کا ہے۔ اور عمرۃ الجعرانہ مکۃ المکرمہ کے دار الاسلام بن جانے کے بعد کا ہے۔ اور جب عمرۃ الجعرانہ میں خود ابن عباسؓ سے رمل کا ثبوت ہے۔ تو عمرۃ القضاء میں رمل کی جو علت فصل اوّل کی روایات میں بیان کی گئی ہے وہ قابلِ اعتبار نہیں ہوگی۔

دلیل ۲ کا جواب

۳۱۳ وحدثنا محمد بن عمرو بن یونس قال ثنا اسباط بن محمد عن عبید اللہ بن عمر عن نافع قال کان ابن عمرؓ یرمل من الحجر الی الحجر ثلاثا الخ سے تقریباً گیارہ سطروں میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت کا جواب دیا جا رہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت امام نافعؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ حجرِ اسود سے حجرِ اسود تک اوّل تین چکروں میں رمل فرمایا کرتے تھے۔ اور باقی چار چکروں میں درمیانی رفتار چلتے تھے۔ اور حضرت ابن عمرؓ فرماتے تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی ایسا ہی عمل فرماتے تھے۔ اور حضرت ابن عمرؓ کے اس عمل میں صرف اتنی بات ثابت ہے کہ انہوں نے دورِ نبوت کے بعد رمل فرمایا ہے۔ مگر اس کی صراحت نہیں ہے کہ حج میں رمل فرمایا تھا یا عمرہ میں اور اسی لئے انہوں نے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس عمل کو منسوب فرمایا ہے اس میں بھی حج یا عمرہ کی صراحت نہیں ہے۔ لہٰذا اس میں دو احتمال موجود ہیں۔ (۱) حضرت ابن عمرؓ نے حج کے موقع پر طواف میں رمل فرمایا ہے۔ تو ایسی صورت میں فصل اوّل میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت جس کو مجاہد بن جبرؒ نے نقل فرمایا ہے اس سے معارض ہو جائے گی۔ اور قاعدہ ہے کہ جب راوی کا عمل روایت کے خلاف ہو تو روایت سے اعتماد ختم ہو جاتا ہے، اور عمل ہی مستدل بن جاتا ہے۔ لہٰذا فصلِ اوّل کی روایت جو دلیل ۲ میں گذر چکی

ہے۔ اس سے استدلال درست نہ ہوگا۔

اس احتمال کو امام طحاویؒ نے ص۳۹۲ س۱۴ فقد یجوز ان یکون ذلک کان منہ وھو حاج فخالف ذلک الخ سے بیان فرمایا ہے۔ (۲) حضرت ابن عمرؓ نے عمرہ میں رمل فرمایا تھا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ عمرہ میں رمل کا جواز حضرت ابن عمرؓ کا مسلک ہو۔ تو ایسی صورت میں دونوں احتمالوں میں سے ایک کی تعیین کے لئے دوسری دلیل کی ضرورت ہے۔ تو ہم کو حضرت نافع کے طریق سے ابن عمرؓ کی صریح روایت مل گئی جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حجۃ الوداع میں اور اپنے عمرہ میں رمل کرنا ثابت ہے۔ حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں رمل فرمایا ہے۔ لہٰذا دوسرا احتمال باطل ہوگا۔ اور پہلا احتمال صحیح ہوگا۔ لہٰذا حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت سے استدلال درست نہ ہوگا جو فصل اول میں امام مجاہدؒ کے طریق سے گذر چکی ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جائیں گی۔

دلیل ۱ ص۳۹۲ س۱۹ وقد روی عن جابر بن عبد اللہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ رمل فی حجۃ الوداع الخ سے تقریبا آٹھ سطروں میں فریق ثانی کی دلیل ۱ پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں اول تین چکروں میں رمل فرمایا ہے۔ اور اخیر کے چار چکروں میں رمل نہیں فرمایا بلکہ اپنی عادت کے مطابق چلتے رہے ہیں۔ اور دوسری روایت میں اسکی صراحت ہے کہ اول تین چکروں میں حجر اسود سے حجر اسود تک رمل فرمایا ہے۔ اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے حضرت جابرؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ حج و

عمرہ میں رمل کا حکم کفار اور دشمنوں پر رعب ڈالنے کی غرض سے نہیں ہے۔ بلکہ منجملہ سنن حج میں سے ہونے کی وجہ سے ہے۔ لہٰذا اس کا ترک جائز نہ ہوگا۔

دلیل ۲ ص ۳۹۳/۱۴ وقد فعل ذلك ايضا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من بعده الخ سے باب کے اخیر تک دوسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ اب کس بنا پر رمل کیا جائے اور مونڈھوں کو ہلاتے ہوئے سینہ تان کر چلنے کی حکمت کیا ہے.؟ حالانکہ مشرکین کو طاقت وقوت دکھانے کے لئے عمرۃ القضاء میں یہ رمل مشروع ہوا تھا اور اب اللہ تعالیٰ نے قیامت تک کے لئے شرک اور اہل شرک کو حدود مکۃ المکرمہ سے نکال باہر کر دیا ہے۔ اس لئے عقلاً اب رمل کی مشروعیت باقی نہ رہنی چاہئے۔ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ ہم ہر ایسے اعمال کو ترک نہیں کرتے ہیں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ہم جانتے ہیں۔ چنانچہ صحابہ کرامؓ کی ایک جم غفیر کی موجودگی میں حضرت عمرؓ نے حج میں رمل فرمایا ہے۔ اور کسی نے حضرت عمرؓ پر نکیر نہیں فرمائی۔ اسی طرح حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا عمل بھی ثابت ہے۔ نیز حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کا عمل بھی ایسا ہی ثابت ہے کہ وہ جب حدود مکۃ المکرمہ کے باہر سے احرام باندھ کر تشریف لاتے تو اول تین چکروں میں رمل فرماتے اور طواف کے بعد صفا و مروہ کے درمیان سعی فرمایا کرتے تھے۔ اور جب حج کا احرام حدودِ حرم سے باندھتے تو طواف میں رمل نہیں فرماتے تھے۔ یعنی حج تمتع کے متعدد طوافوں میں سے صرف ایک طواف میں رمل فرمایا کرتے تھے۔ اب حضرت ابن عمرؓ کا یہ عمل فصل اول میں ان کی روایت جو مجاہد بن جبر کے طریق سے مروی ہے اس کے مخالف ہو چکا ہے۔ لہٰذا فصلِ اوّل کی روایت میں دو احتمال ہوں گے۔

(۱) فصلِ اوّل کی روایت منسوخ ہو چکی ہے۔ اس لئے حضرت ابن عمرؓ نے اپنی روایت کے خلاف فرمایا ہے۔ لہٰذا وہ روایت قابلِ استدلال نہ ہوگی۔

(۲) فصل اول کی روایت صحیح نہیں ہے۔ اور عدم صحت کی دلیل خود حضرت ابن عمرؓ کے عمل کا اس کے مخالف ہونا ہے۔ لہٰذا ایسی صورت میں بھی وہ روایت قابلِ استدلال نہ ہوگی۔

اب دلیل کا حاصل یہ ہوگا کہ حدود مکۃ المکرمہ سے مشرکین کے ختم ہو جانے کے بعد جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرامؓ سے رمل کرنا ثابت ہے تو رمل کی مشروعیت محض کفار کے سامنے اظہار شوکت کی بنا پر نہ ہوگی بلکہ سنتِ طواف کی بنا پر ہوگی۔ جو کسی علت کے ساتھ معلول نہیں ہے۔ یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا مسلک اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔ اور حضرت امام طحاوی کا قول ان ذلك من سُنّۃِ الطواف عند القدوم۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت امام طحاویؒ کے نزدیک رمل کی مسنونیت صرف آفاقی کے لئے ہے مکّی کے لئے نہیں ہے۔

بَابُ مایستلم من الارکان فی الطّواف

طواف کے دوران حجرِ اسود سے متعلق دُو عمل مسنون ہیں۔ (۱) استلام اور استلام کے معنی ہاتھ سے چھو دینا اور ہاتھ پھیر دینے کے ہیں (۲) تقبیل اور تقبیل کے معنی حجر اسود کو اپنے منہ سے بوسہ دینے کے ہیں۔ اور ان دونوں عملوں میں سے تقبیل حجر اسود کے ساتھ خاص ہے۔ اور استلام حجرِ اسود اور رکن یمانی دونوں کے ساتھ مسنون ہے۔ اور حجر اسود کو بوسہ دینا ممکن نہ ہو تو ہاتھ سے استلام کر کے ہاتھ کو بوسہ دیدے۔ اور اگر ہاتھ کی رسائی بھی نہ ہو سکے تو دُور سے اشارہ کر کے ہاتھ کو بوسہ دیدے۔ اور رکنِ یمانی پر صرف استلام یعنی ہاتھ لگانا مسنون ہے، اس کو بوسہ دینا یا ہاتھ لگا کر ہاتھ کو بوسہ دینا مسنون نہیں ہے۔ نیز اگر ہاتھ لگانا ممکن نہ ہو تو دُور سے اشارہ کرنا بھی جمہورؒ کے نزدیک جائز نہیں۔ البتہ حضرت امام محمد بن حسن شیبانی

کے نزدیک دور سے اشارہ کرنا اور رکن یمانی کو بوسہ دینا جائز ہے۔ منحۃ الخالق علی البحر صفحہ ۳۲۳) حنفیہ کا فتویٰ جمہور کے قول کے مطابق عدم جواز کا ہے۔ اب اس باب کے تحت زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ رکن اسود، رکن عراقی، رکن شامی، رکن یمانی چاروں کا استلام مسنون ہے یا صرف رکن اسود اور یمانی ہی کا استلام مسنون ہے؟ تو اس سلسلہ میں عمدۃ القاری ۲۵۵/۹، نخب الافکار قلمی ۱۶۱/۹، المغنی لابن قدامہ ۱۸۸/۳، نیل الاوطار ۲۶۵/۴، معارف السنن ۱۴۹/۹ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت معاویہؓ، حضرت انس بن مالکؓ، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ، حضرت حسنؓ، حضرت حسینؓ، حضرت جابر بن عبداللہؓ اور تابعین میں سے جابر بن زیدؒ، سوید بن غفلہؒ، عروہ بن زبیرؒ وغیرہ کے نزدیک چاروں ارکان کا استلام مسنون ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، مجاہد بن جبرؒ، حسن بصریؒ، سفیان ثوریؒ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک چاروں ارکان کا استلام مسنون نہیں ہے۔ بلکہ صرف رکن اسود اور رکن یمانی کا استلام مسنون ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے جس میں چاروں ارکان کا استلام کرنا ثابت ہے۔ اور اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے حضرت جابرؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ لہٰذا یہ کہنا صحیح ہوگا کہ چاروں ارکان کا استلام کرنا مسنون ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جائیں گی۔

دلیل ۱ ص ۲۹۴/۱۶ واحتجوا فی ذلک بما حدثنا ابن مرزوق الخ سے تقریباً ساڑھے تیرہ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ متعدد روایات سے یہ بات ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

صرف رکنِ اسود اور رکنِ یمانی کا استلام فرمایا کرتے تھے، اور رکنِ عراقی اور رکنِ شامی کا استلام نہیں فرماتے تھے۔ نیز حضرت معاویہؓ نے جب اپنے دورِ امارت میں حج بیت اللہ کے موقع پر دورانِ طواف چاروں ارکان کا استلام فرمایا تو حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رکنِ عراقی اور رکنِ شامی کا استلام نہیں فرمایا۔ تو اس پر حضرت معاویہ نے فرمایا کہ بیت اللہ کے ساتھ کوئی عمل ممنوع نہیں ہے۔ اس پر حضرت ابن عباسؓ نے جواب دیا کہ لقد کان لکم فی رسول اللہ اُسْوَۃٌ حَسَنَۃٌ۔ تو حضرت معاویہؓ نے اس کی تصدیق فرمائی۔

اب ان روایات سے صاف واضح ہوتا ہے کہ رکنِ عراقی اور رکنِ شامی کا استلام مشروع نہیں ہے۔ اور اس مضمون کی روایات ذخیرۂ حدیث میں تواتر کے ساتھ موجود ہیں۔ اور فصلِ اوّل کی روایت کو تواتر روایات کی تائید حاصل نہیں ہے۔ اس لئے فصلِ ثانی کی روایات کے مقابلہ میں اس کو ترک کر دینا لازم ہوگا۔ اور حضرت مصنف نے فصلِ ثانی کی روایات کو دو صحابہ سے سات سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے چھ سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں الرکن الاسود والذی یلیہ من نحو دار الجمحیین کے الفاظ آتے ہیں۔ اور جُمحیین گھوڑے پالنے والوں کو کہا جاتا ہے۔ اور نسائی شریف ص ۲/۳۲ میں نحو دُورِ الجُمحیین کے الفاظ آئے ہیں یعنی رکنِ یمانی کی جانب گھوڑے پالنے والے لوگ رہتے تھے۔

دلیل ۲ نظرِ طحاوی ص ۲۹۵/۱۳ وکان من الحجۃ عندنا واللہ اعلم لمن ذھب الی ھٰذہ الاثار ایضًا علیٰ من ذھب الی ما خالفھا ان الرکنین الیمانیین ھما مبنیان علیٰ منتھی البیت ومایلیھما الخ

سے باب کے اخیر تک دوسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ رکنِ اسود اور رکنِ یمانی دونوں حدودِ کعبہ اور دیوار کے منتہیٰ پر ہیں۔ جو صحیح معنیٰ میں خانۂ کعبہ کے رکن اور کونے ہیں۔ اور رکنِ عراقی اور رکنِ شامی دونوں حدودِ کعبہ کے منتہیٰ پر نہیں ہیں، بلکہ درمیان میں ہیں۔ اس لئے ان دونوں رکنوں کے بعد حطیم کعبہ ہے۔ اور حطیم کا حصہ حدودِ کعبہ کے دائرہ میں ہے۔ لہٰذا ان دونوں رکنوں کے استلام کا مطلب یہ ہوگا کہ کعبۃ اللہ کی دیوار کے درمیانی حصہ میں استلام کرنا ہے۔ اور یہ گویا ایسا ہے کہ رکنِ اسود اور رکنِ یمانی کے درمیانی حصہ میں دیوارِ کعبہ کا استلام کیا جائے۔ اور اس کے جواز کا قائل کوئی بھی نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ دونوں رکن درحقیقت رکنِ بیت اللہ نہیں ہیں۔ اور اگر ان کو رکنِ کعبہ تسلیم کیا جائیگا تو حطیم کعبہ کو خارجِ کعبہ تسلیم کرنا لازم آئے گا۔ حالانکہ حطیم کعبہ کا حدودِ بیت اللہ کے دائرہ میں ہونا متواتر روایات سے ثابت ہے۔ چنانچہ حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی روایات کو حضرت عائشہؓ سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور ان تمام روایات کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا کہ جب قریش نے کعبۃ اللہ کی تعمیر کی تو پورا نفقہ اور خرچ ان کو میسر نہیں ہوا اس لئے حطیم کے حصہ کو چھوڑ کر تعمیر کی۔ حضرت عائشہ نے کہا کہ یا رسول اللہ تو پھر آپ قواعدِ ابراہیمی کے مطابق تعمیر کیوں نہیں فرماتے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہاری قوم نئی نئی اسلام میں داخل ہوئی ہے، ان کے عقیدے میں فرق آنے کا خطرہ ہے۔ ورنہ میں کعبۃ اللہ توڑ کر حطیم کعبہ کو کعبہ میں شامل کر کے قواعدِ ابراہیمی کے مطابق تعمیر کر دیتا۔ اس کے لئے دو دروازے بناتا۔ ایک شرقی اور غربی اور چوکھٹ کو زمین سے ہموار کر دیتا۔ اب جب اس تفصیل سے حطیم کعبہ کا حدودِ کعبہ کے دائرہ میں داخل ہونا ثابت ہوا تو رکنِ عراقی اور رکنِ شامی کا بیت اللہ کا رکن نہ ہونا

بھی ثابت ہوگیا۔ لہٰذا ان کا استلام ایسا ہوگا جیسا کہ رکنِ اسود اور رکنِ یمانی کے درمیانی حصہ کی دیوار کا استلام کیا جائے، اور اس کا استلام کسی کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ تو جس طرح مابین الرکنین الیمانیین کا استلام جائز نہیں ہے۔ تو اسی طرح رکنین عراقیین کا استلام بھی مشروع نہ ہوگا۔ اور یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا مسلک ہے اور اسی پر ائمہ اربعہ کا فتویٰ ہے۔

بَابُ الصَّلٰوۃِ للطَّوَافِ بَعْدَ الصُّبْحِ وَبَعْدَ الْعَصْرِ

اس باب کے تحت چھ مسائل زیر غور ہیں۔ (۱) صلوٰۃِ طواف کا حکم۔ (۲) مسلسل دو طوافوں کی نماز ایک ساتھ پڑھنا۔ (۳) حطیم کعبہ میں صلوٰۃ۔ (۴) سعی بین الصفا والمروہ کا شکرانہ نفل۔ (۵) مطاف میں نمازی کے سامنے سے گذرنا۔ (۶) فجر اور عصر کے بعد صلوٰۃِ طواف کا حکم۔

(۱) صلوٰۃ طواف کا حکم

ہر طواف کے بعد دو رکعت شکرانہ نماز پڑھنا سب کے نزدیک لازم ہے۔ مگر اختلاف اس بارے میں ہے کہ یہ نماز واجب ہے یا سنت؟ تو اس بارے میں دو مذہب ہیں۔

مذہب ۱: حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک نیز امام مالکؒ اور شافعیؒ کے قول مشہور کے مطابق صلوٰۃِ طواف سنتِ مؤکدہ ہے، واجب نہیں ہے۔ کمافی النیل ص ۲۷۳ ج ۴ والمغنی ص ۱۹۱ ج ۳ والاوجز ص ۵۰۰ ج ۳۔

مذہب ۲: حضرات حنفیہ اور قاسم بن محمد وغیرہ کے نزدیک صلوٰۃِ طواف واجب ہے۔ نیز حضرت امام شافعیؒ کا ایک قول بھی وجوب کا ہے۔

(۲) مسلسل دو طواف کی نماز ایک ساتھ پڑھنا

طواف اور نماز کے درمیان خاص تعلق اور جوڑ ہوتا ہے۔ اس لئے ہر طواف کے بعد فوراً صلوٰۃِ طواف ادا کرنا لازم ہے۔

لہٰذا ایک طواف سے فارغ ہوکر اس کی نماز ادا کئے بغیر دوسرا طواف کرنا حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام محمد بن حسن شیبانیؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔ البتہ حضرت امام ابویوسفؒ کے نزدیک جبکہ طاق عدد طواف کرچکا ہو مثلاً تین طواف یا پانچ طواف یعنی ۲۱ چکر یا ۳۵ چکر طواف کرچکا ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ یکرہ عندھما الجمع بین اسبوعین او اکثر بلا صلوٰۃ بینھما وان انصرف عن وتر وقال ابویوسف لایکرہ اذا انصرف عن وتر کثلاثۃ اسابیع اوخمسۃ الخ (شامی کراچی ۲/۴۹۹) اور حضرات طرفین کے نزدیک یہ کراہت وقت مباح کے ساتھ خاص ہے۔ لہٰذا اگر وقت مکروہ ہو مثلاً عصر کے بعد یا فجر کے بعد تو بلا صلوٰۃ تسلسلِ طوافین مکروہ نہیں ہے۔ والخلاف فی غیر وقت الکراھۃ اما فیہ فلایکرہ اجماعًا ویؤخر الصلوٰۃ الی وقت مباح الخ (شامی کراچی ۲/۴۹۹)

(۳) حطیم کعبہ میں نماز

حطیم کعبہ کے بارے میں علامہ ابن الاثیرؒ نے تاریخ الکامل ۱/۱۲۵ اور امام ابوالولید ازرقیؒ نے اخبارِ مکہ ۱/۳۱۲ میں نقل فرمایا ہے کہ حطیم کعبہ میں حضرت ہاجرہ اور حضرت اسمٰعیل علیہما السلام کی قبر مبارک ہے۔ اور حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی نے بھی اپنی درسی تقریر ترمذی میں یہی نقل فرمایا ہے۔ اور اگر کوئی خانۂ کعبہ میں نماز کی نذر مان لے تو حطیم میں نماز پڑھنے سے نذر پوری ہوجائے گی۔ اسلئے کہ یہ بھی کعبۃ اللہ کا جزء ہے۔ اور اوجز المسالک ۳/۵۶۵ میں امام نوویؒ کے حوالہ سے نقل فرمایا ہے کہ صلوٰۃِ طواف کے لئے سب سے افضل جگہ مقامِ ابراہیمؑ کے متصل ہے۔ اور اس کے بعد حطیم کعبہ ہے اور اس میں جگہ نہ ملے تو مطاف اور مسجد حرام میں سے جہاں کہیں جگہ مل جائے وہاں پڑھ لے۔

(۴) سعی بین الصفا والمروہ کے بعد نماز

سعی بین الصفا والمروہ سے فراغت کے بعد

دو رکعت شکرانہ نفل پڑھنا مستحب ہے۔ مگر یہ صلوٰۃ طواف کی طرح سنت مؤکدہ یا واجب نہیں ہے۔ بلکہ صرف مستحب ہے۔

حضرت مطلب ابن ابی وداعہؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو صفا و مروہ کی سعی کے بعد مطاف میں تشریف لاکر دو رکعت نفل ادا فرماتے ہوئے دیکھا ہے۔ کمافی الشامی کراچی ص۵۰۰ ج۲ قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین فرغ من سعیہ جاء حتی اذا حاذی الرکن فصلی رکعتین فی حاشیۃ المطاف۔ الحدیث۔

(۵) مرور بین یدی المصلی فی المطاف

مصلی کے سامنے سے گذرنا بہت بڑا گناہ ہے جس کی صراحت کتب حدیث اور کتب فقہ میں اپنی جگہ موجود ہے۔ لیکن مرور بین یدی المصلی کی حرمت کے مسئلہ میں مسجد حرم داخل نہیں ہے، بلکہ مطاف اور مسجد حرم میں مرور بین یدی المصلی جائز ہے۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی حذو الرکن الاسود والرجال والنساء یمرون بین یدیہ وما بینہم وبینہ سترۃ۔ ونقل الشامی عن مشکلات الآثار للطحاوی ان المرور بین یدی المصلی بحضرۃ الکعبۃ یجوز الخ شامی کراچی ص۵۰۱ تا ص۵۰۲ ج۲

(۶) فجر اور عصر کے بعد صلوٰۃ طواف

طلوع فجر کے بعد اور صلوٰۃ عصر کے بعد طواف کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ لیکن اختلاف اس میں ہے کہ طلوع فجر کے بعد طلوع آفتاب سے قبل اور صلوٰۃ عصر کے بعد غروب آفتاب سے قبل صلوٰۃ طواف جائز ہے یا نہیں۔؟

حضرت مصنفؒ نے اسی مسئلہ کی وضاحت کے لئے یہ باب باندھا ہے۔ چنانچہ اس کے متعلق فتح الباری ص۳۸۸ ج۳ معارف السنن ص۱۶۵ ج۴ اوجز المسالک ص۵۰۰ ج۳ نخب الافکار ص۱۶۷ ج۴ عمدۃ القاری ص۲۷۱ ج۹ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب

نقل کئے گئے ہیں۔ مگر حضرت امام طحاویؒ نے تین مذاہب نقل فرمائے ہیں۔ اور تینوں مذاہب علی الترتیب ذیل میں درج کئے جاتے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اسحٰق بن راہویہؒ، عروہ بن زبیرؒ، طاؤس بن کیسانؒ، قاسم بن محمدؒ وغیرہ کے نزدیک طلوعِ فجر کے بعد طلوعِ آفتاب تک اور عصر کے بعد غروبِ آفتاب تک صلوٰۃِ طواف بلاکراہت جائز اور درست ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قومٌ الی اباحۃ الصلوٰۃ للطواف الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، سعید بن جبیرؒ، حسن بصریؒ وغیرہ کے نزدیک، نیز حضرت امام مالکؒ کی ایک روایت کے مطابق طلوعِ فجر کے بعد طلوعِ آفتاب تک اور عصر کے بعد غروب تک صلوٰۃِ طواف مکروہ تحریمی ہے۔ لہٰذا اگر ان اوقات میں طواف کیا جائے تو نماز کو وقتِ مباح تک مؤخر کر دینا لازم ہوگا۔ اور یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔ اور فقالت فرقۃٌ منھم لا یُصَلّٰی فی شیءٍ من ھٰذہ الخمسۃ الاوقات للطواف کما لا یُصلّی فیھا التطوع وممن قال ذلک ابوحنیفۃؒ و ابو یوسفؒ ومحمدؒ الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۳ حضرت امام سفیان ثوریؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، مجاہد بن جبرؒ، ابراہیم نخعیؒ، امام طحاویؒ کے نزدیک طلوعِ فجر کے بعد آفتاب طلوع ہونے سے پہلے پہلے اور صلوٰۃ عصر کے بعد اصفرارِ شمس سے پہلے پہلے صلوٰۃِ طواف جائز اور مشروع ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وقالت فرقۃ یُصَلّٰی للطواف بعد العصر قبل اصفرار الشمس وبعد الصبح قبل طلوع الشمس الخ کے مصداق ہیں۔

دلائل اب حل کتاب کے ساتھ ہر فریق کے دلائل اس طریقہ سے

پیش کریں گے۔ کہ اولاً فریق اول کی دلیل، ثانیاً فریق ثانی کی طرف سے دو دلیلیں اور ایک اشکال وجواب ثالثاً فریق ثالث کی طرف سے دو دلیلیں پیش کر کے باب ختم کریں گے۔

فریق اول کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت جبیر بن مطعمؓ اور حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت ہے۔ روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو عبد مناف یا بنو عبد المطلب کو مخاطب کر کے فرمایا کہ اگر تم مسجد حرم کے ذمہ دار بنو گے تو کسی کو بیت اللہ کے طواف کرنے اور نماز پڑھنے سے کسی بھی وقت منع نہ کرنا چاہیے رات میں ہو یا دن میں۔ یہ روایت بالکل مطلق ہے۔ اس میں بعد العصر اور بعد الفجر کا وقت بھی شامل ہے۔ لہٰذا ان اوقات میں صلوٰۃ طواف ممنوع نہ ہوگی۔

جواب ص ۳۹۲ س ۵ فقالوا لاحجۃ لکم فی ہٰذہ الآثار لان ما اباح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیہا الخ سے تقریباً ساڑھے چار سطروں میں فریق اول کی دلیل کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ بنو عبد مناف یا بنو عبد المطلب کو جس طواف اور جس نماز سے روکنے سے منع فرمایا ہے اس سے ایسا طواف مراد ہے جس میں کوئی امر ممنوع نہ ہو۔ ورنہ اگر امر ممنوع ہو تو ان کے لئے طواف سے روکنا جائز اور درست ہوگا۔ مثلاً اگر کوئی ننگا ہو کر طواف کرتا ہے یا حالتِ جنابت میں طواف کرتا ہے تو اس کو طواف سے روکنے ہی کا حکم ہے، اور اسی طرح صلوٰۃ کا بھی حکم ہے۔ کہ اگر طہارت اور سترِ عورت، استقبال قبلہ کے ساتھ وقتِ مباح میں نماز پڑھتا ہے تو اس کو نماز سے روکنا جائز نہیں ہے۔ اور اگر بغیر طہارت یا بغیر ستر عورت یا بغیر استقبال قبلہ کے نماز پڑھتا ہے، یا اوقاتِ ممنوعہ میں نماز پڑھتا ہے تو اس کو روکنا ممنوع نہیں ہے۔ لہٰذا حضرت جبیر ابن مطعمؓ اور حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت میں بنو عبدِ مناف یا بنو عبد المطلب

سو جو طواف کرنے والے اور نماز پڑھنے والے کو روکنے سے منع فرمایا ہے وہ مطلقاً نہیں ہے بلکہ امرِ ممنوع کے نہ ہونے کی حالت میں ہے، اور امرِ ممنوع کے ساتھ ہونے سے روکنا جائز ہے۔ اور بعد الفجر اور بعد العصر بھی نوافل کے لئے اوقات ممنوعہ میں سے ہے۔ اس لئے یہ اوقات اس حکم سے مستثنیٰ ہو جائیں گے۔

فریق ثانی کی دلیل ۱ ص ۴۹۶ س ۱۱ وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم نهياً عاماً عن الصلوٰة عند طلوع الشمس وعند غروبها ونصف النهار وبعد الصبح حتى تطلع الشمس وبعد العصر حتى تغيب الشمس الخ سے تقریباً ڈھائی سطروں میں فریق ثانی کی طرف سے دلیل ۱ پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طلوع آفتاب کے وقت اور نصف النہار کے وقت اور غروب آفتاب کے وقت اور بعد الفجر اور بعد العصر نماز پڑھنے سے عمومی طور پر ممانعت فرمائی ہے۔ اور اس مضمون کی روایات تواتر کے ساتھ مروی ہیں۔ لہٰذا ان اوقات میں سے کسی میں صلوٰۃ طواف مشروع نہ ہوگی۔

اشکال ص ۴۹۶ س ۱۴ فكان مما احتج به اهل المقالة الاولى لقولهم فی ذلك الخ سے تقریباً چار سطروں میں اشکال پیش کیا جارہا ہے۔ اشکال کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن باباہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابو الدرداءؓ نے عصر کے بعد طواف کر کے غروب آفتاب سے قبل صلوٰۃ طواف ادا فرمائی تو ان سے سوال کیا گیا کہ آپ لوگ اصحاب رسول ہیں، لوگوں کو ان اوقات میں نماز پڑھنے سے منع کرتے ہیں تو پھر آپ کیسے پڑھ رہے ہیں؟ تو حضرت ابو الدرداءؓ نے جواب دیا کہ بلد مکہ کا حکم دیگر بلدان کی طرح نہیں ہے۔ کہ مکہ میں اوقات مکروہہ میں بھی جائز ہے۔ اب حضرت

ابوالدرداءؓ کے قول سے واضح ہوتا ہے کہ صلوٰۃِ طواف ان اوقات میں بلاکراہت جائز ہے۔

جواب ص ۳۹۶ س ۱۸ قیل لهم فانتم لا تقولون بهذا الحدیث لانا قد رأینا کم تکرهون الصلوٰة بمکة فی الاوقات المنهی عن الصلوٰة فیها الخ سے تقریباً گیارہ سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابوالدرداءؓ کی روایت سے استدلال دو وجہ سے درست نہیں ہوگا۔

(۱) حضرت ابوالدرداءؓ کی روایت کے مکمل طور پر تم خود بھی قائل نہیں ہو۔ اسلئے کہ اوقاتِ منہی عنہا میں صلوٰۃِ طواف کے علاوہ دیگر نمازوں کو تم خود بھی ناجائز کہتے ہو۔ اور حضرت ابوالدرداءؓ نے حدودِ مکہ میں ہر نماز کو اوقاتِ منہی عنہا میں جائز اور مباح کہا ہے۔ اور ممانعت سے مکۃ المکرمہ کو مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ اور فرمایا کہ نہی کا حکم مکۃ المکرمہ کو مستثنیٰ کرکے دیگر تمام بلدان کے حق میں ہے۔ لہٰذا حضرت ابوالدرداءؓ کی روایت سے تمہارا استدلال درست نہ ہوگا۔ (۲) حضرت عمرؓ، حضرت معاذ بن عفراءؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے حضرت ابوالدرداءؓ کی مخالفت فرمائی ہے۔ کہ حضرت عمرؓ نے طلوعِ فجر کے بعد طواف کرکے نماز ادا نہیں فرمائی اور تنعیم کے راستہ میں مقام ذی طویٰ پہنچکر سورج طلوع ہونے کے بعد صلوٰۃِ طواف ادا فرمائی۔ اور یہی حضرت معاذ بن عفراءؓ کی روایت کا حاصل ہے۔ اور حضرت ابن عمرؓ بھی فجر کے بعد طواف کرکے سورج طلوع ہونے کا انتظار کرتے رہے اور جب سورج طلوع ہوگیا تو صلوٰۃِ طواف ادا فرمائی۔ لہٰذا حضرت ابوالدرداءؓ کی روایت سے استدلال درست نہ ہوگا۔

فریق ثانی کی دلیل ۲ نظر طحاوی ص ۳۹۶ س ۱۹ والنظر یدل علی ذلک ایضا لانا قد رأینا رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم نہیٰ عن صیام یوم الفطر و یوم النحر الخ سے تقریبا تین سطروں میں نظر کے تحت عقلی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ یوم الفطر اور یوم النحر میں روزہ رکھنے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے۔ اور سب کا اتفاق اس بات پر ہے کہ یہ ممانعت مکہ اور غیر مکہ تمام بلدان میں یکساں ہے۔ تو جس طرح ایام منہی عنہا میں روزہ کی ممانعت ہر مقام میں یکساں ہے اسی طرح اوقات منہی عنہا میں نماز کی ممانعت بھی مکہ اور غیر مکہ ہر مقام میں یکساں ہوگی۔ لہٰذا جس طرح دوسرے شہروں میں اوقات ممنوعہ میں نماز جائز نہیں ہے اسی طرح مکۃ المکرمہ میں صلوٰۃ طواف بھی جائز نہ ہوگی۔

فریق ثالث کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جائیں گی۔

دلیل ۱

ص ۳۹۷ حدثنا احمد بن داؤد قال ثنا یعقوب بن حمید قال ثنا ھشیم عن مغیرۃ عن ابراھیم قال طف وصل ما کنت فی وقت فاذا ذھب الوقت فامسک الخ سے تقریباً آٹھ سطروں میں فریق ثالث کی دلیل اول پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عطاءؒ، مجاہدؒ، ابراہیم نخعیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ جب وقت کامل میں طواف کیا جائے تو اسی وقت نماز پڑھ لی جائے۔ اور جب وقت ناقص یا وقت محرم میں طواف کیا جائے تو نماز وقت ناقص اور وقت محرم گذرجانے تک موقوف رکھے۔ اس کے بعد صلوٰۃ طواف ادا کی جائے۔ اور عصر کے بعد اصفرار اور سورج میں تغیر پیدا ہونے سے پہلے پہلے تک وقت کامل ہے۔ اور تغیر آنے سے وقت ناقص شروع ہوجاتا ہے۔ اور وقت محرم طلوع آفتاب اور نصف النہار اور غروب آفتاب کا وقت ہے۔ ان کے علاوہ باقی تمام اوقات میں صلوٰۃ طواف جائز ہے۔ اسکی تائید

میں یہ لوگ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا عمل پیش کرتے ہیں۔ اور حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کا عمل یہی رہا ہے کہ جب عصر کے بعد طواف کرتے اور سورج کی روشنی بدستور باقی رہتی تو اسی وقت صلوٰۃِ طواف ادا فرمالیتے تھے، اور اگر سورج کی روشنی میں تغیر آجاتا تو صلوٰۃ طواف کو موقوف کردیتے، اور فرضِ مغرب کے بعد ادا فرمالیا کرتے تھے، اور اسی طرح جب فجر کے بعد طواف فرماتے اور غلس اور اندھیرا باقی رہتا تو اسی وقت صلوٰۃِ طواف ادا فرمالیتے۔ اور اگر چاندنا ہوجاتا تو سورج بلند ہونے تک صلوٰۃِ طواف کو موقوف کردیتے۔ اور سورج بلند ہونے کے بعد صلوٰۃِ طواف ادا فرمالیا کرتے تھے۔ تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ فجر کے بعد غلس باقی رہنے تک اور عصر کے بعد اصفرارِ شمس سے پہلے پہنچنے تک صلوٰۃِ طواف جائز ہے۔

ص۲۹۱ س۱۴ فھٰذا عطاء قد قال برأیہ ما قد ذکرنا وروی عن ابن عباسؓ سے تقریباً دو سطر کی عبارت سے اس بات کی وضاحت فرماتے ہیں۔ کہ فصلِ اول میں فریقِ اول کی تائید میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت امام عطاء بن ابی رباحؒ نے نقل کی ہے تو وہاں پر صرف حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی ترجمانی فرمائی تھی۔ مگر ان کی رائے اس روایت کے مطابق نہیں ہے، بلکہ رائے اس کے خلاف ہے جس کو یہاں پر واضح کردیا گیا ہے۔

دلیل ۲ نظرِ طحاوی

ص۲۹۱ س۱۷ وکان النظر فی ذلک لما اختلفوا ھٰذا الاختلاف اثار أیناً طلوع الشمس وغروبھا ونصف النھار یمنع من قضاء الصلوات الفائتات وبذلک جاءت السنۃ الخ سے باب کے اخیر تک نظرِ طحاوی کے تحت فریقِ ثالث کی طرف سے دوسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جب روایات اور علماء کی آراء میں اختلاف واقع ہوچکا ہے تو ہم نے اوقاتِ ممنوعہ سے متعلق تمام روایات کو جمع کرکے مرکزی مضمون پر غور کیا تو معلوم ہوا

کہ اوقاتِ ممنوعہ دو قسموں پر ہیں۔ (۱) وہ اوقات جن میں فرائض اور صلوٰۃ جنازہ بھی جائز نہیں ہے۔ مثال کے طور پر طلوعِ آفتاب، نصف النہار، اور غروبِ آفتاب کا وقت جیسے حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت سے واضح ہوتا ہے۔ اور ان میں وقتِ ممنوع نکل جانے کا انتظار لازم ہوتا ہے۔ لہٰذا ان اوقات میں صلوٰۃِ طواف بھی جائز نہیں ہوگی۔ (۲) بعد الفجر اور بعد العصر کا وقت۔ اس میں صرف نفل نماز جائز نہیں ہے۔ اور صلوٰۃِ وقتیہ اور صلوٰۃ فائتہ اور صلوٰۃِ جنازہ جائز ہے۔ اور صلوٰۃِ طواف بھی لازم ہوجانے کے بعد نفل نہیں رہتی۔ بلکہ فائتہ اور صلوٰۃِ جنازہ کی طرح واجب الاداء ہوجاتی ہے اس لئے ہر ایسے وقت میں صلوٰۃِ طواف جائز ہو جائے گی جن میں صلوٰۃِ فائتہ اور صلوٰۃِ جنازہ جائز ہوتی ہے۔ لہٰذا جس طرح صلوٰۃِ فائتہ اور صلوٰۃِ جنازہ واجب ہونے کے بعد طلوعِ فجر اور عصر کے بعد جائز ہوتی ہے، اسی طرح صلوٰۃِ طواف بھی ان اوقات میں بلا کراہت جائز اور درست ہو جائے گی۔ اور یہی امام سفیان ثوریؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، ابراہیم نخعیؒ، مجاہد بن جبرؒ، امام طحاویؒ کا مسلک ہے۔ مگر یہ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ کے قول کے خلاف ہے۔ ان کا مسلک عدمِ جواز کا ہے۔

اور عدمِ جواز ہی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔ لیکن روایات اور دلائل زیادہ تر امام طحاویؒ، سفیان ثوریؒ اور ابراہیم نخعیؒ وغیرہ کے مسلک کے مؤید ہیں۔

اسی وجہ سے حضرت مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے مؤطا امام محمد کے حاشیہ التعلیق الممجد میں اسی باب کے تحت ص۲۱۴ میں امام طحاوی کے مسلک کو ترجیح دی اور خود اپنا عمل بھی یہی بتلایا ہے۔

باب من احرم بحجة فطاف لها قبل ان يقف بعرفة

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر بحث ہے کہ اگر کوئی شخص میقات سے حج کا احرام باندھ لے اور اس نے اپنے ساتھ سیاقتِ ہدی بھی نہیں کی ہے تو اس کے لئے درمیان میں حج کا احرام فسخ کر کے عمرہ کی نیت کر لینا اور مکۃ المکرمہ پہنچکر ارکانِ عمرہ ادا کر کے احرام کھولدینا جائز ہے یا نہیں۔؟ اس کی وضاحت کے لئے حضرت مصنفؒ نے یہ باب باندھا ہے اور بحث کو کافی طویل کر دیا ہے۔ اور پورے باب میں کل چھتیس ۳۶ روایات نقل فرمائی ہیں اور ان میں سے اٹھارہ ۱۸ روایات مثبتین کی طرف سے اور سولہ ۱۶ روایات منکرین کی طرف سے اور دو ۲ روایات دو اشکال وجواب کے تحت پیش فرمائی ہیں۔ چنانچہ علامہ بدرالدین عینیؒ نے اس مسئلہ کے بارے میں نخب الافکار قلمی ص۲۹۶ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام احمد بن حنبلؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، داؤد ظاہریؒ، اور اصحابِ ظواہر کے نزدیک حج کے احرام کو درمیان میں فسخ کر کے عمرہ کی نیت کر لینا اور یوم عرفہ سے پہلے ارکانِ عمرہ ادا کر کے احرام کھولدینا جبکہ سیاقتِ ہدی نہ کی ہو جائز اور درست ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذهب قوم الى هٰذه الآثار الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک جب حج کا احرام باندھ لیا جائے تو اس کو فسخ کر کے عمرہ کی نیت کر لینا کسی بھی حال میں جائز نہیں ہے، اپنے ساتھ سیاقت ہدی کی ہو یا نہ کی ہو ہر حال میں جائز نہیں ہے۔ اگر فسخ کر دیگا تو دم واجب ہو جائیگا۔ بلکہ اس پر واجب ہے کہ حج کا احرام باقی رکھ کر ارکانِ حج ادا کر کے یوم النحر میں جمرۃ العقبہ کی رمی کے بعد احرام کھولدے یہی لوگ

کتاب کے اندر وخالفہم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں نو صحابۂ کرام کی ۱۸ روایات ہیں۔ اور ان تمام روایات کے مرکز مضمون دو ہیں جن سے یہ لوگ استدلال کرتے ہیں۔ (۱) حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں آیت کریمہ ثم محلها الی البیت العتیق الآیۃ ہے۔ اور حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ محلہا سے مراد احرام کھولنے کی جگہ ہے۔ اور وہ البیت العتیق ہے۔ لہٰذا مکۃ المکرمہ پہونچنے کے بعد طواف کرکے احرام کھولدینا جائز ہے، چاہے وقوفِ عرفہ سے پہلے ہو یا بعد میں۔ (۲) ان تمام روایات کا ماحصل یہ ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر جن لوگوں نے حج کا احرام باندھ لیا تھا اور ہدی کے جانور بھی ساتھ نہیں لائے تھے ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارکانِ عمرہ ادا کرکے احرام کھولدینے کی اجازت دیدی تھی۔ زمانۂ جاہلیت میں اشہر الحج میں عمرہ کرنے کو افجر الفجور سمجھا جاتا تھا اور اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اشہر الحج میں حج کا احرام فسخ کرکے عمرہ کرنے کی اجازت دیدی جس سے بعض صحابہ کو تردد بھی ہوا چنانچہ حضرت سراقہ بن مالکؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ یہ عمل ہمارے اسی سال کے ساتھ خاص ہے یا ہمیشہ کیلئے، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ ہمیشہ کے لئے ہے۔ لہٰذا ان روایات سے فسخ الحج الی العمرۃ کا جواز صاف طور پر ثابت ہوتا ہے۔

اور جن نو۹ صحابہ کی روایات یہ لوگ پیش کر رہے ہیں وہ حسب ذیل ہیں۔

صحابی ۱؎ حضرت عبد اللہ بن عباس کی روایت تین سندوں کے ساتھ۔

اور ان کی روایت میں ایک تو آیت کریمہ ثم محلها الی البیت العتیق الآیۃ اور دوسرا ان کے فتویٰ پر حضرت عروہ بن زبیرؓ کا اشکال ہے کہ حضرت عروہ نے کہا کہ اے ابن عباسؓ آپ نے لوگوں کو گمراہ کر دیا تو حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا اَو عُرَیَّۃ کیسے میں نے لوگوں کو گمراہ کر دیا؟

حضرت عروہؒ نے کہا کہ آپ نے یہ فتویٰ دیا کہ محرم بالحج صرف طواف کر کے احرام کھول سکتا ہے اگرچہ وقوف عرفہ نہ کیا ہو۔ حالانکہ حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ یوم النحر تک احرام نہیں کھولتے تھے۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اسی سے تم گمراہ ہو رہے ہو۔ میں تم کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث بیان کر رہا ہوں اور تم ابو بکرؓ و عمرؓ کی بات بیان کرتے ہو۔ تو عروہؒ نے کہا کہ وہ دونوں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و اعمال کو آپ سے زیادہ جانتے تھے۔

صحابی ۲ حضرت ابو موسیٰ اشعری کا فتویٰ ایک سند کے ساتھ، وہ فرماتے ہیں کہ میں حج کے احرام کے بعد ارکانِ عمرہ ادا کر کے احرام کھولنے کے جواز پر حضرت عمر کے زمانہ تک فتویٰ دیتا رہا۔ پھر لوگوں نے مجھ سے کہا کہ امیر المؤمنین نے دوسرا حکم جاری کیا ہے تو میں نے اعلان کر دیا کہ میرے فتویٰ پر عمل نہ کریں۔ اور میں نے حضرت عمرؓ سے جاکر معلوم کیا تو انہوں نے دو دلیلیں پیش فرمائیں۔ (۱) اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ حج کے احرام کے بعد اس کو تکمیل تک پہنچا دو۔ (۲) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ھدی کے جانور مذبح تک پہونچنے سے پہلے احرام مت کھولو۔

صحابی ۳ حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت آٹھ سندوں کے ساتھ، اور ان کی روایت کا حاصل یہ ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر دورانِ سفر حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن کریم نازل ہو رہا تھا اور جب مکۃ المکرمہ پہنچکر طواف اور سعی بین الصفا والمروہ کر لیا تو اعلان فرما دیا کہ جو لوگ ھدی ساتھ نہیں لائے وہ اپنا احرام کھولدیں، اور مجھ کو بعد میں جو حکم معلوم ہوا وہ اگر پہلے معلوم ہو جاتا تو میں ھدی ساتھ نہیں لاتا اور تمہاری طرح احرام کھول کر حلال ہو جاتا۔ اور حضرت سراقہ بن مالکؓ کے سوال پر فرمایا کہ یہ حکم ہمیشہ کے لئے ہے۔

صحابی ۴ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔ اس میں بھی

یہی اعلان ہے کہ جو لوگ ھدی ساتھ نہیں لائے وہ احرام کھولدیں۔

صحابی ۵ حضرت عائشہؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔ ان کی روایت بھی حضرت ابن عمرؓ کی روایت کی طرح ہے۔

صحابی ۶ حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۷ حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۸ حضرت انسؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۹ حضرت معقل بن یسارؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔

ان چاروں کی روایات کا حاصل بھی حضرت ابن عمرؓ کی روایت کی طرح ہے۔ اور ان تمام روایات سے احرام حج فسخ کرکے ارکان عمرہ ادا کرکے احرام کھولدینا جائز ثابت ہوتا ہے۔

جواب ص ۳۷۰ وقالوا امّا ماذکرتموہ من قول اللہ عزّ وجلّ ثمّ محلّھا الی البیت العتیق الآیۃ الخ سے تقریباً چھتیس سطروں میں فریق اوّل کی دلیل کا جواب دیا جارہا ہے، اور جواب کو دو حصّوں میں پیش کریں گے۔

(۱) آیت کریمہ ثمّ محلّھا الی البیت العتیق الآیۃ کا جواب۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ آیت کریمہ میں مَحِلّھا کی ھا ضمیر کا مرجع ھدی کا جانور اور بدنہ ہے اور البیت العتیق سے پورا حدود حرم مراد ہے، اور اس کی تائید دوسری آیت کریمہ حتیٰ یبلغ الھدی مَحِلّہ الآیۃ سے ہوتی ہے۔ لہٰذا حدودِ حرم مکمل محلِ ذبح ہے۔ تو مطلب یہ ہوگا کہ بدنہ کا محلِ ذبح پورا حرم ہے۔ اور حاجی کا محلِ حلال یوم النحر ہے۔ یہ مطلب ہرگز نہیں کہ حاجی کا محلِ حلال حدودِ حرم اور بیت اللہ ہے۔ لہٰذا آیت کریمہ سے استدلال درست نہ ہوگا۔

(۲) واما ما احتجوا بہ من الآثار الخ سے ان کی پیش کردہ تمام روایات کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ان تمام روایات میں

فسخ الحج کا حکم صرف حجۃ الوداع کے موقع پر صحابہ کے ساتھ خاص تھا۔ باقی کسی کے لئے جائز نہیں ہے۔ اس کی تائید متواتر روایات سے ہوتی ہے۔ ان میں سے سولہ روایات کو چھ صحابہؓ سے پیش کرتے ہیں۔

صحابی ۱ حضرت بلال بن حارثؓ کی روایت دو سندوں کے ساتھ، ان کی روایت کا حاصل یہ ہے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت فرمایا کہ حج کو فسخ کرنے کا حکم ہمارے ساتھ خاص ہے یا تمام مسلمانوں کے لئے عام ہے؟ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ صرف تمہارے لئے خاص ہے۔

صحابی ۲ حضرت ابوذر غفاریؓ کی روایت سات سندوں کے ساتھ۔ ان کی روایت کا حاصل بھی یہی ہے کہ فسخ الحج کا حکم صرف صحابہ کے ساتھ خاص تھا باقی کسی کے لئے جائز نہیں ہے۔

صحابی ۳ حضرت عثمانؓ کی روایت دو سندوں کے ساتھ۔ ان کی روایت کا حاصل بھی وہی ہے جو حضرت ابوذر غفاریؓ کی روایت کا ہے۔

صحابی ۴ حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت دو سندوں کے ساتھ۔ ان کی روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے خطبہ میں فرمایا کہ تم حج کا احرام باندھکر حج کی تکمیل کرو اور عمرہ کا احرام باندھکر عمرہ کی تکمیل کرلیا کرو۔ اور فصلِ اوّل میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت میں بھی حضرت عمرؓ کے اس خطبہ کی طرف اشارہ ہے۔

صحابی ۵ حضرت جابرؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔ ان کی روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے دو قسم کے متعہ سے منع فرمایا ہے۔
(۱) متعۃ النساء (۲) متعۃ الحج۔ یعنی حج کے احرام کو فسخ کرکے عمرہ کی نیت کرلینا اور یوم عرفہ سے پہلے ارکانِ عمرہ ادا کرکے احرام کھول دینا۔ اس کی تفصیل باب حجۃ الوداع کے تحت گذر چکی ہے۔ اور حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کے منع کرنے کے بعد پھر ہم نے ایسا نہیں کیا۔

صحابی ۶ حضرت عبداللہ بن ہلال کی روایت کثیر بن عبداللہ کے طریق سے ڈو سندوں کے ساتھ۔ ان کی روایت کا حاصل یہ ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ ہم صحابہ کے علاوہ باقی کسی کے لئے حج کا احرام باندھنے کے بعد عمرہ کے ذریعہ سے حج کو فسخ کر دینا جائز نہیں ہے۔ اب ان تمام روایات سے واضح ہوتا ہے کہ فسخ الحج بالعمرہ کا حکم صرف صحابہ کے ساتھ خاص ہے، باقی اور کسی کے لئے جائز نہیں ہے۔ اور حضرت مصنفؒ نے مدعیٰ کے ثبوت کے لئے مرفوع روایات کے ساتھ صحابہ کے اقوال اور آرار کو بھی ذکر فرمایا ہے۔ اس لئے کہ صحابہ اپنی رائے اور قیاس سے کوئی بات نہیں کہتے تھے جب تک کہ اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں سنتے تھے۔

اب اس تفصیل سے فریق اول کے مدعیٰ کا باطل ہونا واضح ہو گیا۔ نیز فصلِ اوّل میں حضرت سراقہ بن مالکؓ کے سوال کے جواب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا کہ یہ حکم ہمیشہ کے لئے ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں اشہر الحج میں عمرہ کو افجر الفجور سمجھا جاتا ہے۔ تو اسی کے رد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اشہر الحج میں عمرہ کو ہمیشہ کے لئے جائز کیا ہے۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ حج کو فسخ کر دینا ہمیشہ کے لئے جائز ہے۔

اشکال ۱ ص۲۴۶ وقد انکر قوم فسخ الحج الخ سے تقریباً دو سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جا رہا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ وغیرہ ایک جماعت نے اس کا انکار کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر صحابہ کو حج فسخ کر کے ادا رعمرہ کے ذریعہ احرام کھول دینے کا حکم فرمایا ہے۔ بلکہ یوم النحر تک ہم سب بدستور حالتِ احرام میں برقرار رہے ہیں۔ لہٰذا فسخ الحج کی بات ہی صحیح نہ ہوگی۔

جواب ص۲۴۶ فمن الحجۃ علیٰ من احتج بھٰذا ان یکون عبداللہ قد روی عن ابن عمرؓ الخ سے تقریباً ساڑھے تین سطروں میں

جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اشکال کی روایت کو حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے عبداللہ بن رجاء نے نقل فرمایا ہے۔ حالانکہ عبداللہ بن رجاء ہی نے فصل اوّل میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی وہ روایت نقل فرمائی ہے جس میں سیاقتِ ھدی نہ کرنے والوں کو عمرہ کے ذریعہ سے حج فسخ کرنے کی اجازت دی ہے۔ اب دونوں روایات بظاہر معارض ہیں۔ تطبیق اس طرح ہو جائے گی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فسخ الحج بالعمرہ کی اجازت دی تھی مگر اس کو صحابہ پر لازم نہیں فرمایا تھا جن کا دل چاہے عمرہ کر کے حلال ہو جائے اور جن کا دل چاہے حلال نہ ہو۔ تو حضرت ابن عمرؓ بھی ان لوگوں میں سے تھے جنہوں نے حج کا احرام نہیں کھولا تھا۔ لہٰذا فصل اوّل کی روایت میں حضرت ابن عمرؓ نے صرف واقعہ بیان فرمایا تھا اور اس روایت میں اپنا عمل بیان فرمایا ہے۔ اب کوئی اشکال نہیں رہا۔

اشکال ۲ ص ۴۰۲ وقد روی عن عائشۃ ایضا فی ذلک الخ سے تقریباً ساڑھے تین سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حجۃ الوداع میں شرکت کرنے والے تین قسم کے لوگ تھے۔ (۱) وہ لوگ جنہوں نے صرف عمرہ کا احرام باندھا ہے (۲) وہ لوگ جنہوں نے صرف حج کا احرام باندھا ہے (۳) وہ لوگ جنہوں نے حج اور عمرہ دونوں کا احرام باندھا ہے۔ اور عمرہ کرنے والوں نے ارکانِ عمرہ ادا کر کے احرام کھول دیئے۔ اور مفرد بالحج کرنے والے اور قران کرنے والوں نے احرام نہیں کھولا بلکہ یوم النحر میں رمی جمرۃ العقبہ کے بعد احرام کھولا ہے۔ اب حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے بھی یہی واضح ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فسخ الحج بالعمرہ کا حکم نہیں فرمایا تھا۔

جواب ص ۴۰۲ فقد یجوز ان یکون ذلک عندھا کما کان عند ابن عمر علی ما قد ذکرنا الخ اس عبارت سے مذکورہ اشکال کا یہ جواب

دیا جارہا ہے کہ فصل اول میں حضرت عائشہؓ کی روایت صاف الفاظ میں گذر چکی ہے کہ جنہوں نے سیاقت ھدی نہیں کی تھی ان کو آپ نے احرام بالحج کو عمرہ کے ذریعہ فسخ کرکے احرام کھول دینے کی اجازت دی ہے۔ اور یہاں سوق ھدی نہ کرنے والوں کا کوئی عمل صراحت سے بیان نہیں کیا گیا ہے۔ لہٰذا کہا جائیگا کہ یہاں پر جو کہا گیا ہے کہ یوم النحر تک احرام نہیں کھولا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جن لوگوں نے سیاقت ھدی کی تھی انہوں نے احرام نہیں کھولا تھا۔ اب کوئی اشکال نہیں رہا۔

فریق ثانی کی دلیل نظر طحاوی

ص۳۸۵ واما وجه ذلك من طريق النظر فانا قد وجدنا الاصل ان من احرم بعمرة الخ سے باب کے اخیر تک نظر طحاوی کے تحت فریق ثانی کی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ احرام بالعمرۃ تین قسموں پر ہے۔ (۱) ایام حج کے علاوہ میں عمرہ کا احرام باندھکر مکۃ المکرمہ پہونچ جائے تو ارکانِ عمرہ ادا کرکے احرام کھول دے گا۔

(۲) ایام حج میں عمرہ کا احرام باندھ لیا جائے، اور ساتھ میں دم تمتع کے لئے جانور نہ لایا جائے۔ ایسی صورت میں بھی ارکانِ عمرہ ادا کرنے کے بعد احرام کھولدینے کا حکم ہے۔

(۳) ایام حج میں عمرہ کا احرام باندھ لیا جائے اور ساتھ میں دم تمتع کے لئے جانور لایا جائے تو ایسی صورت میں ارکانِ عمرہ ادا کرنے کے بعد یوم النحر سے پہلے احرام کھولنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگرچہ اس نے صرف عمرہ کا احرام باندھ لیا ہے۔ مگر سوق ھدی افعالِ حج اور اسبابِ حج میں داخل ہے۔ اس لئے گویا کہ اس نے عمرہ کے ساتھ افعالِ حج کو بھی شروع کردیا ہے۔ لہٰذا اب جب وہ ارکانِ عمرہ ادا کرے گا تو ایک چیز کی تکمیل تو ہو جائے گی۔ لیکن دوسری چیز یعنی حج کی تکمیل باقی رہ جائے گی۔ اس لئے حج کی تکمیل

سے پہلے احرام کھولنا جائز نہیں ہوگا۔ اور جب حج کی نیت سے محض سوقِ ہدی کرنے کی وجہ سے ارکانِ حج کی تکمیل سے پہلے احرام کھولنا جائز نہیں ہے۔ تو باقاعدہ مستقل طور پر حج کا احرام باندھ کر حج میں داخل ہوجانے کے بعد ارکانِ حج ادا کرنے سے پہلے اس کو فسخ کردینا بطریقِ اولیٰ جائز نہ ہوگا۔

نظر کا ترجمہ بہرحال نظر کے طریقہ سے اس مسئلہ کی توجیہ یہ ہے کہ ہم نے یہ اصول اور ضابطہ پایا ہے کہ جو شخص عمرہ کا احرام باندھ لیتا ہے اس کے لئے طواف وسعی کرکے حلال ہوجانا جائز ہے جبکہ ہدی کا جانور ساتھ نہ لایا ہو۔ اور جب اپنے ساتھ دمِ تمتع کا جانور لائے تو یوم النحر سے قبل طواف وسعی کے بعد احرام کھولدینا جائز نہیں ہے۔ بلکہ یوم النحر میں حج وعمرہ دونوں کا احرام ایک ساتھ کھولدیگا۔ اور اسی کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مروی ہے جو حضرت حفصہؓ کے سوال کے جواب میں واقع ہوئی ہے۔ حضرت حفصہؓ نے یہ سوال کیا تھا کہ سب لوگوں نے احرام کھول لیا آپ کیوں نہیں کھولتے؟ تو آپ نے جواب دیا کہ میں نے سر پر تلبید کی اور قربانی کے جانور کے گلے میں ہار ڈالدیئے، اسلئے قربانی کرنے تک حلال نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا اس نیت سے تمتع کے جانور کو ساتھ لانا کہ اسکے لانے کے بعد حج کرنا ہے اس کو یوم النحر تک حلال ہونے سے روک دیگا۔ اسلئے کہ اس طرح کے احرام سے عمرہ میں داخل ہوکر ارکانِ عمرہ ادا کرنے کے بعد حلال ہونا جائز نہیں ہے۔ یہاں تک کہ حج کا احرام باندھ لیا جائے، پھر حج وعمرہ دونوں سے ایک ساتھ حلال ہوجائے۔ اور اگر تنہا عمرہ کا احرام باندھ لیا ہے تو محض ارکانِ عمرہ ادا کرکے احرام کھولدینا جائز ہے یوم النحر کا انتظار لازم نہ ہوگا۔ اور اگر اپنے ساتھ حج کیلئے قربانی کا جانور لائے تو اس عمرہ کے ارکان ادا کرکے احرام کی حالت میں یوم النحر تک قائم رہنا لازم ہے۔ اور جب ہدی اسبابِ حج میں سے ہونے کی وجہ سے یوم النحر سے پہلے طواف کے ذریعہ حلال ہونے سے رُکاوٹ پیدا کرسکتی ہے تو باقاعدہ احرام کے ذریعہ سے حج میں داخل ہونے کے بعد یوم النحر سے پہلے احرام کھولنے کی ممانعت بطریقِ اولیٰ ثابت ہوگی۔

یہی قیاس کا تقاضا ہے۔ اور یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا قول ہے۔

واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

بَابُ القارن کم عَلَیہِ مِنَ الطَّوَافِ لعمرتہٖ وحجتہٖ

اس باب کے تحت ایک معرکۃ الآراء اختلافی مسئلہ زیر بحث ہے کہ قارن کے لئے مفرد بالحج کی طرح ایک طواف اور ایک سعی کافی ہے یا دو طواف اور دو سعی لازم ہیں۔ مگر ہم مسئلہ کو واضح کرنے کے لئے اس کے تحت پانچ باتیں عرض کریں گے۔

(۱) ائمہ کے مذاہب۔ (۲) دو طواف اور دو سعی کی روایات پر تحقیقی جائزہ۔ (۳) علامہ شعرانی کی منصفانہ بات۔ (۴) علامہ ابن قیم پر حیرت۔ (۵) دلائل۔

پہلی بات ائمہ کے مذاہب

قارن پر دو طواف اور دو سعی لازم ہیں یا ایک طواف اور ایک سعی کافی ہے تو اس سلسلہ میں عمدۃ القاری ص ۱۹۴ ج ۹، نخب الافکار قلمی بوسیدہ ص ۱۹۹ ج ۱، بدایۃ المجتہد ص ۲۴۴ ج ۱، نیل الاوطار ص ۳۰۵ ج ۴۔ المغنی لابن قدامہ ص ۲۳۱ ج ۳۔ نووی ص ۳۸۶ ج ۱ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱

حضرت امام مالکؒ امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اسحٰق بن ابراہیم، عطاء بن ابی رباحؒ، حسن بصریؒ، سعید بن جبیرؒ، سالم بن عبداللہؒ، طاؤس بن کیسان، داؤد ظاہریؒ، ابو ثورؒ، وغیرہ کے نزدیک قارن کے لئے مفرد بالحج کی طرح ایک طواف اور ایک سعی کافی ہے۔ دو طواف اور دو سعی لازم نہیں ہیں۔ یہی لوگ کتاب کے اندر قال ابوجعفر فذھب قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ :- حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام

محمد بن حسن شیبانیؒ، عامر شعبیؒ، امام اوزاعیؒ، سفیان ثوریؒ، عبدالرحمن ابن ابی لیلیؒ، جابر بن زیدؒ، ابراہیم نخعیؒ، حسن بن حیؒ، حماد بن سلمہؒ، حماد بن ابی سلیمانؒ، حکم بن عتیبہؒ، زیاد بن مالکؒ، محمد بن شبرمہؒ، اسود بن یزیدؒ، محمد بن علیؒ، قاضی شریحؒ، حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ وغیرہ کے نزدیک قارن پر دو طواف و دو سعی لازم ہیں ایک طواف اور ایک سعی کافی نہیں۔ اور المغنی اور عمدۃ القاری میں یہی امام احمد بن حنبلؒ کی ایک روایت ثابت کی گئی ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک اٰخرون کے مصداق ہیں

دوسری بات "دو طواف اور دو سعی کی روایات پر تحقیقی جائزہ

دونوں فریق کے دلائل قائم کرنے سے قبل اس بات کی تحقیق ضروری معلوم ہو رہی ہے کہ لوگوں میں مشہور یہ ہے کہ دو طواف اور دو سعی کے ثبوت سے متعلق جتنی روایات مروی ہیں وہ سب ضعیف اور متکلم فیہ اور قابل ترک ہیں جیسا کہ علامہ ابن قیمؒ وغیرہ نے بڑے زور و شور سے اس کا دعویٰ کیا ہے۔ لہذا قارن پر دو طواف اور دو سعی سے متعلق جتنی روایات ذخیرۂ احادیث میں تلاش و جستجو سے ہم کو مل سکیں ان کا ایک تحقیقی جائزہ یہاں پیش کرنا مناسب معلوم ہوا چنانچہ ہم اس مضمون کی روایات کو دو قسموں میں پیش کریں گے۔

(۱) وہ روایات جو صحیح سندوں کے ساتھ مروی ہیں۔ (۲) وہ روایات جو غیر صحیح سندوں سے مروی ہیں۔ اس جائزہ کے بعد مذکورہ دونوں فریق کے دلائل پیش کریں گے۔

قسم اصحیح روایات

روایت کا اصل متن یہ ہے القارن یطوف طوافین ویسعی سعیین الخ یا اس کے ہم مضمون الفاظ آیا کریں گے یہ متن صحیح اور ثقہ راویوں سے آٹھ طرق سے مروی ہے۔

(۱) حدثنا احمد بن ابی عمران قال ثنا شجاع بن مخلد عن هشيم عن منصور بن زاذان عن الحكم عن زياد ابن مالك عن علی وعبد اللہ

(۲) حدثنا صالح بن عبد الرحمٰن قال ثنا سعيد بن منصور عن هشيم عن منصور بن زاذان عن الحكم عن زياد ابن مالك عن علی وعبد الله۔

(۳) حدثنا محمد بن خزيمة قال ثنا حجاج قال ثنا ابو عوانة عن سليمان الاعمش عن ابراهيم ومالك بن الحارث عن عبد الرحمن بن اذينة عن علی بن ابی طالب رض

(۴) حدثنا يونس قال ثنا سفيان عن منصور عن ابراهيم و مالك بن الحارث عن ابی نصر عن علی رض۔

(۵) حدثنا ابو بكرة قال ثنا ابو داؤد قال ثنا شعبة قال اخبرنی منصور عن مالك بن الحارث عن ابی نصر السلمی عن علی رض

(۶) حدثنا محمد بن خزيمة قال ثنا حجاج قال ثنا ابو عوانة عن منصور عن ابراهيم عن مالك بن الحارث عن ابی نصر عن علی رض۔

هذه الاسانيد كلها فی الطحاوی ص ۴۰۶/۱۷۰ ۔

(۷) نا ابو محمد بن صاعد نا محمد بن زنبور نا فضيل بن عياض عن منصور عن ابراهيم عن مالك بن الحارث او منصور عن مالك بن الحارث عن ابی نصر عن علی رض۔ كما فی سنن دار قطنی ص ۲۶۵/۲۶ ۔

(۸) محمد قال اخبرنا ابوحنیفۃؒ قال حدثنا منصور بن المعتمر عن ابراھیم النخعی عن ابی نصر السلمی عن علی بن ابی طالبؓ کما فی کتاب الآثار ص۲۳۳۔ اسکے بعد مع متن کے تین روایات نقل کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ ایک روایت سنن دارقطنی کی دوسری روایت کتاب الآثار کی تیسری روایت طحاوی کی ہے۔

(۱) امام دارقطنیؒ نے سنن دارقطنی ج۲ ص۲۶۵ میں حضرت علیؓ کی روایت صحیح سند سے نقل فرمائی ہے۔

نا ابومحمد بن صاعد نا محمد بن زنبور نا فضیل بن عیاض عن منصور عن ابراھیم عن مالك بن الحارث او منصور عن مالك بن الحارث عن ابی نصر قال لقیت علیاً وقد اھللت بالحج واھل ھو بالحج والعمرۃ فقلت ھل استطیع ان افعل کما فعلت قال ذلك لو کنت بدأت بالعمرۃ فقلت کیف افعل اذا اردت ذلك قال تاخذ اداوۃ من ماء فتفیضھا علیك ثم تھل بھما جمیعاً ثم تطوف لھما طوافین وتسعی لھما سعیین ولا یحل لك احرام دون یوم النحر فذکرت ذلك لمجاھد فقال ما کنا نفتی الا بطواف واحد فاما الآن فلا نفعل، اور امام علی بن عمر الدارقطنی نے اس حدیث پر کسی قسم کا کلام نہیں فرمایا یہ ان کے نزدیک حدیث شریف کی صحت کی دلیل ہے ورنہ وہ ہرگز خاموش نہیں رہ سکتے تھے۔ نیز اس حدیث شریف میں اس کی بھی وضاحت ہے کہ حضرت مجاہد بن جبر ایک طواف اور ایک سعی پر فتویٰ دیا کرتے تھے۔ مگر اس حدیث شریف کو سن کر اپنے فتوے سے رجوع کا اعلان کر دیا اور یہ بھی اعلان کر دیا کہ آج کے بعد سے دو طواف اور دو سعی پر ہی فتویٰ دیا کروں گا۔ اور اسی روایت کو امام طحاوی نے

طحاوی صہ۴۰۶ج۱ میں ابو نصر سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے جو اوپر ذکر کی جا چکی ہے۔

(۲) ۔ امام محمد بن حسن شیبانیؒ نے کتاب الآثار صہ۲۲۳ میں بروایت امام ابو حنیفہؒ ان الفاظ میں نقل فرمائی ہے۔

محمد قال اخبرنا ابو حنیفة قال حدثنا منصور بن المعتمر عن ابراهیم النخعی عن ابی نصر السلمی عن علی بن ابی طالب رضی الله عنه قال اذا اهللت بالحج والعمرة فطف لهما طوافین واسع لهما سعیین بالصفا والمروة قال منصور فلقیت مجاهدًا وهو یفتی بطواف واحد لمن قرن فحدثته بهذا... الحدیث فقال لو کنت سمعت لم افت الا بطوافین واما بعد الیوم فلا افتی بهما الحدیث۔ اور اس روایت کے راوی ابو نصر بن عمرو سلمی کو بعض محدثین نے غیر معروف کہا ہے اور یہ اس لئے ہوا ہیکہ ان محدثین کو ابو نصر کا تعارف نہیں ہو پایا تھا۔ مگر ابن خلفون نے ان کو رواۃ ثقات میں شمار فرمایا ہے اور ابن ابو حاتم نے ان کی توثیق کرتے ہوئے فرمایا کہ ابو نصر بن عمرو نے حضرت علیؓ سے حدیثیں سنی ہیں۔ کما فی تراجم الاحبار صہ۵۶۳ج۳ ۔ التعلیق المختار علی کتاب الآثار صہ۱۰۱

(۳) حدثنا ابن ابی عمران قال حدثنا شجاع بن مخلد ح و حدثنا صالح بن عبد الرحمٰن قال ثنا سعید بن منصور قالا حدثنا هشیم عن منصور بن زاذان عن الحکم عن زیاد بن مالک ..... عن علی و عبد الله قالا القارن یطوف طوافین و یسعی سعیین الحدیث ۔ اس روایت کے رجال بھی سب کے سب ثقہ ہیں اور جن لوگوں نے یہ کہا ہیکہ زیاد بن مالک کا سماع حضرت ابن مسعودؓ سے ثابت نہیں ہے۔ یہ دعویٰ بلا دلیل ہے۔ اس لئے کہ

زیاد بن مالک نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا زمانہ پایا ہے لہذا حدیث شریف علی شرط المسلم متصل السند اور صحیح ہے۔ ان کے علاوہ امام طحاویؒ نے عبدالرحمن بن اذینہ سے بھی اس روایت کو دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے جو ما قبل میں نقل کی جاچکی ہے۔ اب اس تفصیل سے واضح ہو چکا ہے کہ ان لوگوں کا دعوی بلا دلیل ہے جو یہ کہتے ہیں کہ دو طواف اور دو سعی سے متعلق کوئی روایت صحیح اور معتبر سند سے منقول نہیں ہے۔

قسم ۲ غیر صحیح روایات

غیر صحیح روایت کو حضرت امام علی بن عمر الدار قطنیؒ نے سنن دار قطنی میں چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ ان میں سے تین سندیں حضرت علیؓ کی روایت کی اور ایک سند حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت کی اور ایک سند حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کی اور ایک سند حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت کی ہے جو حسب ذیل ہیں۔

(۱) حضرت علیؓ کی روایت کی پہلی سند میں حفص بن ابی داؤد اور محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلی ہیں۔ اور یہ دونوں متروک الحدیث ہیں مگر دونوں میں سے کوئی بھی امام ابو حنیفہؒ پر مقدم نہیں ہے۔ اور نہ ہی امام صاحبؒ کے اساتذہ میں سے ہے۔

(۲) حضرت علیؓ کی دوسری سند میں حسن بن عمارہ آیا ہے یہ بھی متروک الحدیث ہے۔ مگر یہ بھی امام ابو حنیفہؒ پر مقدم نہیں ہے ان کی وفات ۱۵۳ھ میں ہوئی اور امام ابو حنیفہؒ کی وفات اس سے قبل ۱۵۰ھ میں ہوئی ہے۔

(۳) حضرت علیؓ کی تیسری سند میں عیسی بن عبداللہ آیا ہے اور

یہ بھی متروک الحدیث ہے دارقطنی صفحہ ۲۶۳ ج ۲ - مگر یہ بھی امام ابوحنیفہؒ پر مقدم نہیں ہے۔ اسلئے کہ امام ابوحنیفہؒ کی وفات کے ۲۲ سال کے بعد ان کا انتقال ہوا ہے۔

(۴) حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی سند میں بھی حسن بن عمارہ آیا ہے - دارقطنی صفحہ ۲۵۹ ج ۲ -

(۵) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی سند میں ابوبردہ عمرو بن یزید آیا ہے جو ضعیف ہے - مگر یہ بھی امام ابوحنیفہؒ پر مقدم نہیں ہے۔

(۶) حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت کا مدار محمد بن یحییٰ ازدی پر ہے اور ان کی روایات متضاد ہونے کی وجہ سے متروک ہیں - دارقطنی صفحہ ۲۶۳ ج ۲ -

اب تمام روایات پر دوبارہ غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ ان سندوں میں جو متکلم فیہ رواۃ آئے ہیں ان میں سے کوئی بھی امام ابوحنیفہؒ پر مقدم نہیں ہے اور نہ ہی امام صاحبؒ نے ان میں سے کسی سے کوئی روایت لی ہے اس لئے کہ جس زمانہ میں امام موصوف نے ان روایات سے مسائل کا استخراج فرمایا ہے اس زمانہ میں ان سندوں میں سے کسی میں کوئی ضعیف راوی داخل نہیں ہوا تھا۔ اس لئے سند کی کمزوری کا اثر امام موصوف پر نہیں پڑتا۔ لہٰذا یہ تمام روایات بھی حنفیہ کے لئے مستدل بن سکتی ہیں۔

تیسری بات علامہ شعرانیؒ کی منصفانہ بات :-

حضرت علامہ عبدالوہاب شعرانیؒ نے مسلک شافعی میں متعصب ہونے کے باوجود حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ کے مستدلات کے بارے میں ایک انصاف کی بات کہی ہے وہ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نے

جتنے رُواۃ سے حدیثیں لی ہیں وہ سب خیار تابعین میں سے ہیں۔ اوران میں سے کوئی بھی متہم بالکذب نہیں ہے اور سندوں میں جو ضعیف اور متکلم فیہ رواۃ شامل ہوگئے ہیں وہ سب امام ابوحنیفہؒ کے استدلال کر چکنے کے بعد شامل ہوگئے ہیں۔ اس لئے ان ضعیف اور متکلم فیہ راویوں کا منفی اثر امام موصوف پر نہیں پڑتا۔ لہٰذا قسم ثانی کی روایات سے بھی حضرت امام ابوحنیفہؒ نے اگر استدلال فرمایا ہے تو سند کی کمزوری کا اثر ان پر نہیں پڑے گا۔ مستفاد ایضاح الطحاوی ج۲ ص۴۲۸۔ شعرانی کی عبارت یہ ہے۔ وقال الشعرانی الشافعی جمیع ما استدل بہ الامام لمذھبہ اخذہ عن خیار التابعین ولا یتصور فی سندہ شخص متھم بالکذب وان قیل بضعیف شئ من ادلۃ مذھبہ فذلک الضعف انما ھو بالنظر للرواۃ النازلین عن سندہ بعد موتہ وذلک لایقدح فیما اخذ بہ الامام عنہ کل من استصحب النظر فی الرواۃ الخ۔ (مقدمہ اوجز المسالک ص۶۵)

چوتھی بات علامہ ابن قیمؒ الجوزی پر حیرت

حضرت علامہ ابن قیم جوزیؒ پر یوں حیرت ہے کہ انھوں نے زاد المعاد ج۲ ص۱۴۴ میں سنن دارقطنی کی ان روایات کو نقل کرکے سختی سے رد فرمایا ہے جن میں متکلم فیہ رواۃ موجود ہیں۔ یعنی قسم ثانی کی چھ روایات کو نقل کرکے اس طرح تردید کی ہے کہ ناظرین اس سے یہ دھوکہ کھا سکتے ہیں کہ دو طواف اور دو سعی کے ثبوت میں کوئی روایت صحیح سند کے ساتھ ذخیرہ حدیث میں ہے ہی نہیں اور ناظرین کو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں یہ گمان بھی پیدا

ہو سکتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ صرف اپنی عقل اور قیاس سے کام لیتے ہیں اور العیاذ باللہ حدیث نبوی کو کوئی خاص مقام نہیں دیتے۔ حالانکہ خود سنن دارقطنی کی جس جگہ سے یہ روایات انھوں نے نقل فرمائی ہیں اسی جگہ دوسرے صفحہ میں صحیح سند کے ساتھ دو طواف اور دوسعی کی روایت بھی موجود ہے اور یہ روایت ان کی نگاہ سے مخفی نہ ہوگی۔ اور اس روایت کو ہم نے قسم اول میں نقل کر دیا ہے نیز طحاوی اور کتاب الآثار کی وہ روایات بھی ان کی نگاہ سے مخفی نہیں ہوں گی جن کو ہم نے قسم اول میں درج کر دیا ہے مگر انھوں نے ان روایات کو نقل نہیں فرمایا اس لئے ناظرین... زاد المعاد کی عبارت کو حتمی اور حرف آخر نہ سمجھیں۔

پانچویں بات، دلائل

اب مذکورہ تفصیل سے اصل مسئلہ کی وضاحت ہو چکی ہوگی مگر حل کتاب بھی ضروری ہے۔ اسلئے یہاں سے حل کتاب کے تحت فریقین کے دلائل اس طرح پیش کریں گے کہ باب کے شروع سے اخیر تک فریق اول کی طرف سے چھ دلائل اور چار اشکالات پیش کریں گے اور ان میں ترتیب اس طرح ہوگی کہ اولاً فریق اول کی طرف سے ایک دلیل اور اس کا جواب، پھر مسلسل چار دلیلیں اور ان میں سے ہر ایک دلیل کے ساتھ ساتھ فریق ثانی کی طرف سے جوابی دلیل بھی پیش کرتے جائیں گے۔ اس کے بعد دو اشکال وجواب پھر اس کے بعد فریق اول کی طرف سے چھٹی دلیل اور اس کی جوابی دلیل پھر ایک اشکال وجواب پر باب ختم کرینگے۔

فریق اول کی دلیل ۱

ان کی دلیل ۱ باب کے شروع میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ

کی وہ روایت ہے جو عبدالعزیز بن محمد دراوردی کے طریق سے مروی ہے اور روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص حج اور عمرہ دونوں ایک ساتھ جمع کرتا ہے تو اس کے لئے ایک طواف اور ایک سعی کافی ہے پھر یوم النحر سے قبل احرام نہیں کھولیگا۔ اس روایت سے صاف واضح ہو رہا ہے کہ قارن کے لئے صرف ایک طواف اور ایک سعی کافی ہے اور دو طواف اور دو سعی لازم نہیں ہیں۔

فریق ثانی کی طرف سے جواب

صفحہ ۴۲۲ س ۱۹ وکان من الحجۃ لھم فی

ذلک ان ھذا الحدیث خطأ سے تقریباً چار سطروں میں مذکورہ دلیل کا جواب دیا جا رہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث شریف میں دو طریقہ سے خرابی موجود ہے۔

(۱) عبدالعزیز بن محمد دراوردی کی وہ تمام روایات محدثین کے یہاں مردود اور منکر ہیں جن کو وہ عبیداللہ بن عمر عمری سے نقل کرتے ہیں۔ اور یہ روایت بھی انھیں میں سے ہے اس لئے یہ روایت کسی کے نزدیک حجت نہیں بن سکے گی۔

(۲) دراوردی کثیر الخطا ہیں۔ اور ان کی عادت یہ تھی کہ زبانی حدیث بیان کیا کرتے تھے اور مستقل اس میں غلطی ہوتی رہتی تھی اور حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت درحقیقت مرفوع نہیں ہے بلکہ حضرت ابن عمرؓ پر موقوف ہے جیسا کہ حفاظِ حدیث نے اس کو موقوف نقل فرمایا ہے تو معلوم ہوا کہ دراوردی نے اس حدیث کو اپنی طرف سے بڑھا کر مرفوع بیان کیا ہے جو ان کی طرف سے خطاء اور غلطی پر محمول ہے اور حفاظ حدیث اس روایت کو اس طرح بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ جب حج اور عمرہ

دونوں کا احرام ایک ساتھ باندھ لیتے تو دونوں کے لئے ایک طواف فرماتے اور جب دونوں کا احرام الگ الگ باندھتے تو ہر ایک کے لئے الگ الگ دو طواف کیا کرتے تھے لہذا معلوم ہوا کہ دراوردی کی روایت خطا پر محمول ہے اس سے استدلال کسی طرح درست نہ ہوگا۔

اشکال ص ۴۰۲ س ۲۳ فان قال قائل فقد روی ایوب بن موسیٰ الخ سے تقریباً چھ سطروں میں فریق اول کی طرف سے یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ ایوب بن موسیٰ اور موسیٰ بن عقبہ نے عن نافع عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سند سے ایسی مرفوع روایت نقل فرمائی ہے جو دراوردی کی روایت کے ہم مضمون ہے۔ روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ (حجاج بن یوسف نے جس سال حضرت عبداللہ بن زبیرؓ پر لشکر کشی کی تھی اس سال) رکاوٹ کے خطرہ سے عمرہ کا احرام باندھ کر مدینہ منورہ سے مکہ کے لئے روانہ ہوگئے اور دوران سفر فرمایا کہ عمرہ اور حج کے احرام میں کوئی فرق نہیں ہے اور متعلقین سے کہا کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے اپنے عمرہ کے ساتھ حج کو شامل کرلیا ہے پھر مکۃ المکرمہ پہونچ کر دونوں کے لئے صرف ایک طواف فرمایا ہے اور کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ایسا ہی عمل فرمایا ہے۔ لہذا یہ روایت دراوردی کی روایت کے موافق ہوگی۔ اس لئے دراوردی کی روایت کو مردود قرار دینا درست نہ ہوگا۔

جواب ص ۴۰۲ س ۲۹ قیل لهم فکیف یجوزان تقبلوا هذا عن ابن عمرؓ الخ سے تقریباً انیس سطروں میں

مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ۔۔۔ دراوردی کی روایت کے خلاف سالم بن عبد اللہؒ اور بکر بن عبد اللہؒ کے طریق سے دو روایت پیش کرتے ہیں اور ایک روایت ایوب ابن موسیٰ کے طریق سے اشکال میں پیش کردہ روایت کے جواب کے لئے خود ایوب بن موسیٰ کی دوسری روایت پیش کرتے ہیں، اب تینوں روایات کی وضاحت یوں ہے۔

(۱) سالم بن عبد اللہؒ کے طریق سے حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں عمرہ کو حج کے ساتھ ملا لیا تھا اور ذوالحلیفہ سے قربانی کا جانور روانہ فرمایا اور آپؐ نے عمرہ کا احرام باندھ لیا پھر حج کا احرام باندھا اور لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عمرہ کو حج کے ساتھ شامل کر لیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ آپؐ متمتع تھے اور اولاً عمرہ کا احرام باندھا ہے (۲) بکر بن عبد اللہ کے طریق سے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کی جمعیت کے ساتھ حج کا تلبیہ پڑھتے ہوئے مکۃ المکرمہ پہونچے ہیں۔ اس کے بعد اعلان کر دیا کہ جس نے سوقِ ہدی نہیں کی وہ عمرہ کر کے احرام کھولدے۔

اب دونوں روایات پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ پہلی روایت سے ثابت ہوتا ہے کہ آپؐ نے عمرہ کا احرام پہلے باندھ لیا ہے اس کے بعد حج کا احرام باندھا ہے۔ اور دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اولاً حج کا احرام باندھ کر مکۃ المکرمہ پہونچ گئے۔ اس کے بعد حج کا احرام فسخ کر کے عمرہ بنالیا گیا ہے۔

تو دونوں روایات میں تطبیق یوں ہے کہ دراصل اولاً حج ہی کا احرام باندھا تھا پھر اس کو فسخ کر کے عمرہ کا احرام باندھا پھر

عمرہ کے ساتھ حج کو ملا لیا تھا۔ اب یہ بات محال کے درجے میں ہوگی۔ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مکۃ المکرمہ پہونچ کر فوراً جو طواف وسعی فرمایا ہے وہ اس حج کے لئے کافی ہو جائے جس کا احرام بعد میں باندھا تھا۔ اور یہ جبھی صحیح ہو سکتا ہے کہ جب اس بات کو تسلیم کر لیا جائے کہ آپ ؐ نے حج کا طواف وسعی یوم النحر میں ادا فرمایا تھا۔ اور یوم النحر سے قبل جو طواف وسعی فرمائی تھی وہ قدوم کے لئے تھی حج کے لئے نہیں تھی۔ اور حضرت ابن عمرؓ نے صرف طواف قدوم پر اکتفاء فرما لیا اور حج میں طواف کا اعادہ نہیں فرمایا لہذا اب معلوم ہوا کہ اشکال میں پیش کردہ روایت سے صرف حضرت ابن عمرؓ کا عمل ثابت ہے اور ان کے عمل سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل واضح نہیں ہوا اور حضرت ابن عمرؓ نے یہ جو فرمایا ہے کہ حضور ؐ نے ایسا ہی عمل فرمایا تھا تو اس سے صرف یہ مراد ہے کہ حضور ؐ نے اس طرح عمرہ کو حج کے ساتھ شامل فرمایا ہے۔

(۳) ایوب بن موسیٰ عن نافع کے طریق سے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا عمل یوں پیش کیا جا رہا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ جب حدود مکہ کے باہر سے احرام باندھ کر آتے تو رمل کے ساتھ طواف فرماتے اس کے بعد پھر سعی بین الصفا والمروۃ فرماتے تھے اور جب حدود مکہ سے احرام باندھتے تو طواف وسعی کو یوم النحر تک مؤخر فرما دیتے تھے تو اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی مکۃ المکرمہ پہونچ کر جو احرام حج کے لئے باندھا تھا اس کا طواف وسعی یوم النحر تک مؤخر فرمایا تھا۔ لہذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حج میں تعدد طواف و سعی کا ثبوت ہے اور جو روایت دراوردی کے طریق سے مروی ہے اس میں تعدد طواف اور تعدد سعی کی نفی ہے اسلئے دراوردی

کی روایت کو خطا ہی پر محمول کرنا ہوگا اور اشکال میں ایوب بن موسیٰ کی روایت میں صرف حضرت ابن عمرؓ کے عمل کا ثبوت ہوتا ہے اور ابن عمرؓ کا یہ کہنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ایسا ہی عمل فرمایا تھا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اسی طرح حج اور عمرہ کو ملا کر حج قران فرمایا تھا۔ مسئلہ طواف سے کوئی تعارض مقصد نہیں ہے۔

فریق اول کی دلیل ۲

ص ۴۰۳ س ۱۸ واحتج اھل المقالۃ الاولی لقولھم

ایضاً الخ سے تقریباً ساڑھے آٹھ سطروں میں فریق اول کی دوسری دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کی طویل روایت کے آخر میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر جنھوں نے تمتع کیا تھا۔ ان لوگوں نے دو طواف اور دو سعی فرمائی اور جن لوگوں نے قران کا احرام باندھا تھا انھوں نے دونوں کے لئے صرف ایک طواف اور ایک سعی ادا فرمائی ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ قارن کیلئے صرف ایک طواف اور ایک سعی کافی ہے، دو لازم نہیں ہیں۔ اسلئے کہ ان لوگوں نے ضرور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے ایسا عمل کیا ہوگا۔ پوری روایت اس طرح ہے کہ ہم لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حجۃ الوداع کے لئے روانہ ہوئے اور ہم نے عمرہ کا احرام باندھ لیا تھا۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اعلان کر دیا کہ جن لوگوں کے ساتھ ہدی کا جانور ہے وہ عمرہ کے ساتھ حج کا احرام باندھ لیں اور وہ لوگ یوم النحر تک احرام نہ کھولیں اور یوم النحر میں حج اور عمرہ دونوں کا احرام ایک ساتھ

کھول دیں لیکن میں حالت حیض میں ہونے کی وجہ سے طواف و سعی نہ کر سکی۔ اور میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی شکایت کی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اب سر کے بالوں کو کھول کر درست کر لو اور کنگھا کر لو اور عمرہ کو چھوڑ کر حج کا احرام باندھ لو جب ارکان حج مکمل ہو گئے تو مجھ کو عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ کے ساتھ عمرہ کا احرام باندھنے کے لئے مقام تنعیم بھیجا اور ارکان عمرہ ادا کر کے فارغ ہونے پر فرمایا کہ یہ تمہارے اس عمرہ کے بدلہ میں ہے جو تم سے فوت ہو گیا تھا۔

اور اسکے بعد قافلہ کے دو فریق کا ذکر فرمایا۔ (۱) جن لوگوں نے عمرہ کا احرام باندھا تھا انھوں نے طواف وسعی کے بعد احرام کھول دیا اور یوم النحر میں منیٰ سے لوٹ کر حج کے لئے دوبارہ طواف وسعی کی۔ (۲) جن لوگوں نے حج اور عمرہ کو جمع کیا تھا انھوں نے حج اور عمرہ دونوں کے لئے ایک طواف کیا۔

اور حاصل یہ ہے کہ اس حدیث میں ذکر کردہ دونوں فریق متمتع ہیں لیکن ان میں فرق ہے اول وہ جنھوں نے عمرہ کر کے احرام کھول دیا یہ تو وہ لوگ ہیں جو طاف الذین اھلوا بالعمرۃ الخ کے مصداق ہیں۔ دوسرے وہ لوگ ہیں جنھوں نے حج وعمرہ کو جمع کیا اس طرح کہ عمرہ کے افعال ادا کرنے کے بعد اس کا احرام کھولنے سے قبل حج کا احرام باندھ لیا ہے یہ لوگ واما الذین جمعوا بین الحج والعمرۃ الخ کے مصداق ہیں ان کو بھی اس جگہ متعہ سے تعبیر کیا ہے۔

اب فریق اول کہتا ہے کہ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ قارن پر حج اور عمرہ دونوں کے لئے ایک طواف اور سعی کافی ہے

جواب ص ۲۸۰ فکان من حجتنا علیهم لمخالفهم انا قد روینا عن عقیل عن الزهری عن عروۃ عن عائشۃ رض فیما تقدم من ھذا الباب الخ سے تقریباً تیرہ سطروں میں فریق اول کی مذکورہ دلیل کا جواب دیا جا رہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ماقبل میں باب حجۃ الوداع کے تحت طحاوی ج۱ ص۳۷۲ میں حضرت عائشہ رض کی روایت عقیل عن ابن شہاب عن عروۃ رض کے طریق سے گذر چکی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رض نے حج تمتع فرمایا تھا اور متمتع اس کو کہا جاتا ہے جس نے طواف عمرہ کے بعد حج کا احرام باندھ لیا ہو اور یہاں پر مالک عن ابن شہاب عن عروہ رح کے طریق سے حضرت عائشہ رض فرماتی ہیں کہ حجۃ الوداع میں ہم لوگوں نے عمرہ کا احرام باندھ لیا تھا پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں سے کہا جو اپنے ساتھ ہدی کا جانور لاتے تھے کہ عمرہ کے ساتھ حج کا احرام باندھ لیں اور یوم النحر تک احرام نہ کھولیں۔ تو معلوم ہوا کہ عقیل کی روایت مختصر ہے اسمیں سیاقت ہدی کا ذکر نہیں ہے۔ اور مالک کی روایت مفصل ہے اس میں سیاقت ہدی کرنے والوں کا حکم موجود ہے۔ اب غور طلب بات یہ ہے کہ مالک رح کی روایت میں سیاقت ہدی کرنے والوں کو یہ حکم جو فرمایا تھا کہ عمرہ کا احرام کھولے بغیر حج کا احرام باندھ لیں تو یہ کب فرمایا تھا اس میں تین احتمال ہیں۔

(۱) مکۃ المکرمہ پہونچنے سے قبل یہ فرمایا تھا۔

(۲) مکۃ المکرمہ پہونچنے کے بعد طواف عمرہ کرنے سے قبل یہ فرمایا تھا تو ان دونوں صورتوں میں یہ سب لوگ قارن ہوں گے اس لئے کہ حج قران نام ہی اسی کا ہے کہ طوافِ عمرہ

کرنے سے پہلے پہلے کسی بھی وقت عمرہ کے احرام کے ساتھ حج کا احرام باندھ لیا جائے چاہے میقات پر باندھ لیا ہو یا راستہ میں یا مکہ پہونچ کر طواف سے قبل، ان سب صورتوں میں قارن ہو جاتا ہے۔

(۳) طواف عمرہ کرنے کے بعد یہ حکم فرمایا تھا تو ایسی صورت میں یہ سب لوگ متمتع ہو جائیں گے تو ہم نے پیچھے کی روایات پر غور کیا تو باب فسخ الحج کے تحت طحاوی صہ جلد ۲ میں حضرت جابرؓ اور حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت اس بارے میں گذر چکی ہے کہ آپ نے یہ حکم طواف عمرہ کے بعد صفا و مروہ کی سعی کے اختتام پر فرمایا تھا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عائشہؓ کا قول واما الذین جمعوا بین العمرۃ والحج الخ اس سے جمع متعہ مراد ہے جمع قران مراد نہیں ہے تو فانما طافوا طوافاً واحداً کا مطلب یہ ہوگا کہ صفا و مروہ کی سعی کے بعد جمع کر کے پھر ایک طواف اور ایک سعی فرمائی ہے اسلئے کہ اس اعلان اور حکم کے بعد جس حج کا احرام باندھا ہے وہ حج مکی ہے حج مدنی نہیں اور حج مکی کا طواف بالاتفاق وقوف عرفہ کے بعد ہی ہوتا ہے جیسا کہ ما قبل میں ابھی ابھی ایوب بن موسیٰ کے طریق سے حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں گذر چکا ہے۔ اب حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایت کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ ان کی روایت میں قارن کا حکم ہی نہیں ہے کہ آفاقی جب حدود مکہ میں داخل ہونے سے قبل عمرہ کے ساتھ حج کو ملائے گا تو اس کے اوپر کتنے طواف ہیں کہ اس پر ایک طواف اور ایک سعی ہے یا دو طواف دو سعی ہیں اس کا کوئی حکم ان دونوں کی روایات میں

نہیں ہے اس لئے حضرت عائشہ رضؓ اور حضرت ابن عمر رضؓ کی روایت سے طوافِ قارن پر استدلال ہی درست نہ ہوگا۔ اور یہاں پر حجۃ کوفیۃ مع عمرۃ کوفیۃ سے مراد آفاقی کے عمرہ کے ساتھ آفاقی کا حج ہی ہے۔

فریق اول کی دلیل ۳

صـ ۲۰۲ س ۱۱ واحتج الذین ذھبوا الی ان القارن یجزیہ لعمرتہ وحجتہ طواف واحد ایضاً الخ سے تقریباً تین سطروں میں فریق اول کی طرف سے تیسری دلیل پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضؓ سے فرمایا کہ جب تم مکۃ المکرمہ پہونچ جاؤ تو تمہارا ایک طواف حج اور عمرہ دونوں کے لئے کافی ہوجائے گا۔ اب اس سے واضح ہوتا ہے کہ قارن پر صرف ایک طواف لازم ہے

جواب

صـ ۲۰۲ س ۱۴ قیل لھم لیس ھکذا لفظ ھذا الحدیث الذی رویتموہ الخ سے تقریباً نو سطروں میں مذکورہ دلیل کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ تم نے حضرت عائشہ رضؓ کی روایت کو جن الفاظ سے نقل کیا ہے۔ ان الفاظ سے حضرت عائشہ رضؓ کی روایت مروی نہیں ہے بلکہ الفاظ اس طرح ہیں طوافك لحجك یجزیك لحجك وعمرتك، یعنی تمہارے حج کا طواف تمہارے حج اور عمرہ دونوں کے لئے کافی ہے۔ حالانکہ تم خود بھی اس کے قائل نہیں ہو بلکہ تم تو یہ کہتے ہو کہ قارن کا طواف اس کے حج قران ہی کیلئے ہوگا۔ یعنی حج اور عمرہ دونوں کی نیت سے ایک طواف کافی ہوگا ایسا نہیں ہے کہ عمرہ کی نیت نہ ہو بلکہ صرف حج کی نیت سے جو طواف

کیا جائے وہ دونوں کی طرف سے کافی ہو، ایسا بھی نہیں ہے کہ حج کے طواف کی نیت نہ ہو بلکہ صرف عمرہ کی نیت سے جو طواف کیا جائے وہ دونوں کی طرف سے کافی ہو لہذا دعوی اور دلیل میں مطابقت نہیں۔ اس لئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کو حضرت عطاء بن ابی رباح کے دو شاگردوں نے نقل فرمایا ہے۔ (۱) عبداللہ بن ابی نجیح۔ ان کی روایت وہ ہے جو اشکال میں مذکور ہے۔ (۲) عبدالملک اور ان کے طریق سے حضرت عائشہ کی روایت اس طرح ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ آپ کی تمام ازواج حج اور عمرہ دونوں کے ساتھ واپس ہوں گی صرف میں ہی اس سے محروم ہوں، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا انفری فانہ یکفیک یعنی اب تم واپس جا سکتی ہو اس لئے کہ حج ہی تمہارے لئے کافی ہے تو اس پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اصرار فرمایا اور الحت بمعنی سوال میں اصرار کرنے کے ہے۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے اصرار پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مقام تنعیم سے عمرہ کرنے کا حکم فرمایا اور عمرہ کے لئے طواف وسعی کر کے احرام کھول دیا اور اب یہ ثابت ہوا کہ عطاء بن ابی رباح کے دو شاگردوں نے اس حدیث کو نقل کیا ہے۔ (۱) عبداللہ بن ابی نجیح۔ (۲) عبدالملک۔ اور عبداللہ بن ابی نجیح کی روایت نہایت مختصر ہے۔ اور عبدالملک کی روایت مفصل۔۔ اور طویل ہے۔ اور اس مفصل روایت میں اس کا ذکر ہے کہ ارکان حج سے فراغت کے بعد ہی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی تھی اور آپ نے یہ فرمایا تھا کہ تمہارا حج ہی تمہارے حج اور عمرہ دونوں کی طرف

لئے کافی ہو جائے گا یہ مطلب نہیں کہ ایک طواف حج اور عمرہ دونوں کے لئے کافی ہو جائے گا۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ عطاء بن ابی رباح کے دوشاگردوں کی اس روایت میں طواف قارن کی کیا شکل ہے؟ اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔

فریق اول کی دلیل ۴

ص ۴۰۴ س ۲۲ واحتج من ذهب ایضاً فی القارن انما یطوف لعمرته وحجته طوافا واحدا الخ سے تقریباً آٹھ سطروں میں فریق اول کی طرف سے چوتھی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ کہا تھا کہ سب لوگ طواف کر کے حلال ہو گئے اور میں طواف نہ کرسکی اور اس حج کا زمانہ میری اس حالت میں پیش آیا ہے جس میں آپ مجھے دیکھ رہے ہیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ یہ ایک منجانب اللہ پیش آنے والا عارض ہے تم غسل کر کے حج کا احرام باندھ لو اور طواف ونماز ادا نہ کرنا اور باقی تمام ارکان حج ادا کرلینا اور پاک ہونے کے بعد طواف اور سعی بین الصفا والمروۃ کرنے کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اب تم اپنے حج اور عمرہ دونوں سے حلال ہو گئی ہو۔ تو اس پر حضرت عائشہ رضہ کے سوال کرنے کی وجہ سے عمرۃ التنعیم کا حکم فرمایا ہے اب اس روایت سے واضح ہو جاتا ہے کہ پاک ہونے کے بعد جو طواف کیا گیا وہ حج وعمرہ دونوں کی طرف سے ہے تو معلوم ہوا کہ قارن کے لئے ایک طواف اور سعی کافی ہے۔

جواب

ص ۴۰۵ س ۲ فکان من الحجة علی اهل هذه المقالة الاخری ان حدیث عائشة رضہ هذا قد روی علی

غیرماذکرنا الخ سے تقریباً چونتیس سطروں میں مذکورہ دلیل کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضؓ عمرہ کے احرام کی حالت میں مکۃ المکرمہ داخل ہوئی تھیں اور حیض کی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ کو ترک کرکے احرام کھولدینے کا حکم فرمایا تھا اور عمرہ کا احرام کھول دینے کے بعد ہی حج کا احرام باندھا ہے تو ایسی صورت میں حضرت عائشہ رضؓ کے لئے حج قران کا کہاں ثبوت ہوا؟ بلکہ یہ ثابت ہوا کہ عمرہ کو ترک کرکے الگ سے حج کا احرام باندھکر صرف حج ہی فرمایا ہے تو حضرت عائشہ رضؓ کے حج کے ذریعہ سے حج قران پر استدلال کرنا کہاں سے درست ہوسکتا ہے؟ اور اس کی تائید میں حضرت مصنف رحؒ نے حضرت عائشہ رضؓ کے پانچ شاگردوں سے چھ سندوں کے ساتھ روایت پیش فرمائی ہے۔

شاگرد ۱: حضرت عروہ بن زبیر رضؓ۔ ان کی روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضؓ نے عمرہ کا احرام باندھ لیا تھا اور طواف عمرہ سے قبل حیض آگیا تھا۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بالوں کو کھول کر کنگھا کرنے کا حکم فرمایا اور فرمایا کہ تم عمرہ کو ترک کردو۔

شاگرد ۲: حضرت عکرمہ رضؓ۔ ان کی روایت کا حاصل بھی وہی ہے۔

شاگرد ۳: حضرت عبداللہ بن ابی ملیکہ رحؒ۔ ان کی روایت کا حاصل بھی وہی ہے۔

ان تمام روایات کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضؓ نے عمرہ کو فسخ کردینے اور ترک کردینے کے بعد حج کا احرام باندھا تو حج کے لئے جو طواف وسعی کی تھی وہ فسخ شدہ کی طرف سے کیسے

مانی جاسکتی ہے؟

شاگرد نمبر۴: حضرت اسود بن یزیدؒ، ان کی روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا احرام باندھ کر مکۃ المکرمہ پہونچ کر طواف فرمایا اور ازواج مطہرات میں سے میرے علاوہ باقی سب نے طواف کیا اور جن لوگوں کے ساتھ قربانی کا جانور نہیں تھا وہ سب احرام کھول کر حلال ہو گئے۔ میں طواف سے محروم رہی اور ایام منیٰ گزرنے کے بعد واپسی کے دن میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی کہ سب لوگ حج اور عمرہ دونوں کرکے واپس ہو رہے ہیں اور میں صرف حج کرکے واپس ہو رہی ہوں۔ عمرہ سے محروم ہو گئی ہوں۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قیام مکہ کے موقع پر تم نے طواف نہیں کیا؟ میں نے کہا جی نہیں۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرۃ التنعیم کا حکم فرمایا ہے۔

اب اس روایت سے حضرت عائشہؓ کے حج کی جو تفصیل معلوم ہوتی ہے کہ انھوں نے اولاً حج کا احرام باندھ لیا تھا پھر اس کو فسخ کرکے عمرہ کا احرام باندھ لیا تھا پھر حیض کا عارضہ پیش آنے کی وجہ سے طواف عمرہ نہیں کر سکیں اور اسی حالت میں ایام حج آگئے تو مجبوراً عمرہ کو فسخ کرکے اس سے خارج ہونا پڑا اس کے بعد حج کا احرام باندھ کر ارکانِ حج ادا فرمائے پھر ایام منیٰ گزرنے پر منیٰ سے واپسی کے دن حضورؐ سے عمرہ سے محروم ہونے کی شکایت کی، اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم نے عرفات میں جانے سے قبل طواف عمرہ کر لیا ہوتا تو تمھارا عمرہ حج کے ساتھ مکمل ہو جاتا اور جب عرفات سے پہلے کے ایام میں طواف عمرہ نہیں کیا تو

تمہارا عمرہ نہیں ہوا ۔ معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضؓ کو عمرہ سے خارج قرار دیا اور اس کی جگہ تنعیم سے احرام باندھ کر دوسرا عمرہ کرنے کا حکم فرمایا ۔ لہذا یہ بات محال ہوگی کہ حضرت عائشہ رضؓ نے دوران حج جو طواف فرمایا ہے وہ ان کے حج اور اس عمرہ کی طرف سے مانا جائے جس کو انھوں نے حج سے پہلے فسخ کر دیا تھا ۔ بلکہ صرف حج ہی کی طرف سے مانا جا سکتا ہے۔

اب قائل کے لئے کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ وہ اس بات کو ثابت کرے کہ حضرت عائشہ رحؓ کا طواف ان کے حج اور فسخ شدہ عمرہ دونوں کی طرف سے کافی ہو گیا ہے ۔

شاگرد ۵: حضرت قاسم بن محمد :۔ ان کی روایت کافی طویل ہے اس کا حاصل بھی وہی ہے جو حضرت اسود بن یزید کی روایت میں گذر چکا ہے اور ان کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: فلما جئنا سرف طمثت یعنی جب ہم لوگ مقام سرف میں پہونچ گئے تو مجھے حیض کا عارضہ پیش آیا ۔ طمثتُ بمعنی حضتُ کے ہیں نیز عروہؓ کے طریق سے ایک اور بھی روایت ہے جو سب سے مفصل ہے اس کا حاصل بھی وہی ہے جو اسود بن یزید کی روایت کا ہے کہ حضرت عائشہ رحؓ کا حج ان کے عمرہ سے بالکل الگ ہے تو یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ ان کے حج کا طواف فسخ شدہ عمرہ کی طرف سے بھی کافی ہو جائے اس لئے فریق اول کی دلیل باطل ہوگی۔

فریق اول کی دلیل ۵

ص ۴۰۶ واحتج ایضاً الذین قالوا یطوف القارن لحجتہ وعمرتہ طوافاً واحداً الخ سے تقریباً دو سطریں فریق اول کی طرف سے دلیل ۵ پیش کی جا رہی ہے ۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت

جابرؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج قران فرمایا ہے اور حج اور عمرہ دونوں کیلئے صرف ایک ہی طواف فرمایا ہے۔

جواب ص۳۰۶ س۹ قیل لهم ما اعجب هذا انکم تحتجون بمثل هذا وقد رویتم عن جعفر بن محمد عن ابیه عن جابرؓ ۱۲ سے تقریباً تین سطروں میں جواب دیا جا رہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ کیا ہی عجیب بات تم پیش کرتے ہو کیا اس جیسی روایت سے تم کو استدلال کا حق ہو سکتا ہے؟ جب کہ تم نے ماقبل میں باب فسخ الحج کے تحت ص۳۹۸ ج۱ میں حضرت جعفر بن محمد کے طریق سے اور ابن جریج اور اوزاعی اور عمرو بن دینار اور قیس ابن سعد عن عطاء کے طریق سے حضرت جابرؓ کی روایت اس طرح پیش کر چکے ہو کہ طواف اور سعی بین الصفا والمروہ سے فراغت کے بعد مروہ یا صفا پہاڑی پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ تم اس کو عمرہ قرار دو اور حلال ہو جاؤ۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ میں بھی احرام کھول دیتا مگر سوق ہدی کی وجہ سے کھول نہیں پا رہا ہوں۔ تو معلوم ہوا کہ ایک طواف اور ایک سعی سے حج کا احرام باندھنے سے قبل ہی ادا کر چکے ہیں اور حج کا احرام باندھنے کے بعد دوسرا طواف وسعی ادا کی ہے۔ تو اس کے مقابلے میں تم حضرت جابرؓ کی اس روایت کو کیسے قبول کرتے ہو جو ابوالزبیرؒ کے طریق سے ایک طواف کے ثبوت میں مروی ہے۔ لہذا تمہاری دلیل میں خود تعارض ہے۔ اس لئے باطل ہو جائے گی۔

مسلسل دو اشکال

اشکال ۱ ص۳۰۶ س۱۲ فان احتجوا فی ذلك بما حدثنا یزید بن

سنان الخ سے تقریباً ڈیڑھ سطر میں یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک طواف سے زائد نہیں کیا ہے۔؟

جواب ص۳۶۴ س۱۳ قیل لهم انما یعنی جابرؓ بهذا الطواف بین الصفا والمروة الخ سے تقریباً چار سطروں میں جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت جابرؓ نے اس سے طواف بین الصفا والمروہ مراد لیا ہے اس کا ثبوت ابو الزبیرؓ کے طریق سے حضرت جابرؓ کی صریح روایت سے واضح ہو جاتا ہے کہ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ نے صفا و مروہ کے درمیان صرف ایک طواف فرمایا ہے اس سے حضرت جابرؓ نے یہ بتلا دیا ہے کہ طواف قدوم میں اور طواف زیارت اور طواف وداع میں فرق ہے کہ جس طرح طواف قدوم کے وقت سعی بین الصفا والمروہ کی جاتی ہے اس طرح طواف زیارت اور طواف وداع کے وقت نہیں کی جاتی ہے اور اس سے قارن کے بارے میں کوئی بات ثابت نہیں ہوتی کہ قارن پر دو طواف ہیں یا ایک طواف ؟ لہذا یہ اشکال بھی باطل ہو گیا۔

اشکال ۲ ص۳۶۴ س۱۷ فان قال قائل فقد صح عن ابن عمر من قوله فی القارن الخ سے ایک سطر میں یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ قارن اپنے عمرہ اور حج دونوں کے لئے ایک ہی طواف کیا کرے گا۔ لہذا یہ تو ایک طواف اور ایک سعی کے قائلین کے موافق ہی ہوا۔

جواب ص۳۶۴ س۱۸ قیل له الی قول علی وعبد اللہ الخ سے تقریباً

دس سطروں میں فریق ثانی کی طرف سے جوابی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے متعدد طرق سے دو طواف اور دو سعی کا حکم ثابت ہے اور ان دونوں کے فتوے کے مقابلے میں حضرت ابن عمرؓ کے فتوی میں کوئی قوت حاصل نہ ہوگی۔ ان حضرات کا قول یہ ہے القارن یطوف طوافین ویسعی سعیین۔ اور حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ کا اثر سات سندوں کے ساتھ مروی ہے ان میں تین سندیں حضرت علیؓ کے شاگرد ابونصر سلمیؒ کے طریق سے اور دو سندیں عبدالرحمن بن اذینہؒ کے طریق سے اور دو سندیں زیاد بن مالکؒ کے طریق سے مروی ہیں۔ اور یہ سب روایات قارن پر دو طواف اور دو سعی کے لزوم پر بالکل واضح ہیں۔ لہٰذا حضرت ابن عمرؓ کا فتوی حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کے فتوی کے مقابلہ میں قابل استدلال نہیں ہوگا۔

فریق اول کی دلیل نظر طحاوی

ص۴۰۶ س۲۸ واما وجہ ذلک

من طریق النظر فانا رأینا الرجل الخ سے تقریباً ساڑھے نو سطروں میں فریق اول کی طرف سے نظر کے تحت عقلی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ وہ شخص جس نے حج کا احرام باندھ لیا ہے اس پر طواف وسعی واجب ہو جاتے ہیں اور محرمات احرام کے اختیار کرنے کی وجہ سے اس پر کفارہ لازم ہو جاتا ہے اور اسی طرح جب عمرہ کا احرام باندھ لیا جائے تو اس پر طواف وسعی واجب ہو جاتے ہیں اور محرمات احرام کے اختیار کرنے کی وجہ سے کفارہ واجب ہو جاتا ہے اور جب

حج اور عمرہ دونوں کو جمع کر لیا جائے تو سب کا اتفاق اس پر ہے کہ وہ ... دو حرمتوں میں داخل ہو چکا ہے۔ (۱) حرمتِ حج۔ (۲) حرمتِ عمرہ۔ تو اس پر قیاس کا تقاضا یہ ہوگا کہ اس پر حج و عمرہ دونوں میں سے ہر ایک کے لئے الگ الگ طواف اور الگ سعی بھی لازم ہو اور محرمات احرام کے اختیار کرنے سے ہر ایک کی طرف سے الگ الگ جرمانہ بھی لازم ہونا چاہئے جیسا کہ اگر تنہا حج کا احرام باندھ لیا جاتا، یا تنہا عمرہ کا احرام باندھ لیا جاتا تو ہر ایک کی طرف سے الگ الگ طواف و سعی اور الگ الگ جرمانہ ہوتا ہے مگر جرمانہ کے حق میں ایک کو دوسرے میں داخل مان کر متفرد بالحج کی طرح ایک جرمانہ لازم کیا گیا ہے۔ اس کے لئے نظیر یہ ہے کہ اگر حلال نے حدود حرم کے شکار کو قتل کیا ہے تو حرمت حرم کی وجہ سے اس پر ایک جرمانہ واجب ہوتا ہے اور اسی طرح اگر محرم نے حدود حرم سے باہر شکار کو قتل کر دیا ہے تو حرمت احرام کی وجہ سے اس پر ایک جرمانہ واجب ہوتا ہے لیکن اگر محرم نے حدود حرم کے شکار کو قتل کر دیا ہے تو حرمت حرم اور حرمت احرام کی وجہ سے دو جرمانہ لازم ہونا چاہئے۔ مگر دو لازم نہیں ہوتے بلکہ حرمت حرم کے جرم کو حرمت احرام کے جرم میں داخل کر کے ایک ہی جرمانہ لازم کیا جاتا ہے اسی طرح قارن کا بھی حکم ہے کہ طواف عمرہ کو طواف حج میں اور سعی عمرہ کو سعی حج میں داخل کر کے ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی لازم کی جائے گی۔ اور اسی طرح باب جرمانہ میں جرم عمرہ کو جرم حج میں داخل کر کے ایک ہی جرمانہ لازم کیا جائے گا اور اس میں جو لفظ انتہاک آرہا ہے اس کے معنی حرمت احرام کی مخالفت

کرنے اور خراب کرنے کے ہیں۔

جواب ص ۳۹۸ قیل له انکم لم تقولون ان ما یجب علی المحرم فی قتله الصید فی الحرم جزاء واحد وقد قال ابو حنیفۃ وابو یوسف ومحمد ان القیاس کان عندہم فی ذلک انه یجب علیه جزا ئان، جزاء لحرمۃ الاحرام وجزاء لحرمۃ الحرم الخ سے تقریباً دس سطروں میں مذکورہ دلیل کا جواب دیا جا رہا ہے۔ اس عبارت میں لم تقولون کی جگہ پر مطبع آصفیہ کے نسخے میں لم تقطعون ہے جو کہ غلط ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ تم کیوں یہ کہتے ہو کہ حرم کے اندر محرم کے شکار کو قتل کرنے میں صرف ایک جرمانہ ہوتا ہے حالانکہ فریق ثانی یعنی امام ابو حنیفہؒ امام ابو یوسفؒ امام محمدؒ اس قیاس کا انکار فرماتے ہیں اور وہ لوگ کہتے ہیں کہ قیاس کے مطابق صرف ایک جرمانہ کافی نہیں بلکہ قیاساً اس پر دو جرمانہ لازم ہونا چاہئے (۱) حرمت احرام کی وجہ سے۔ (۲) حرمت حرم کی وجہ سے۔ مگر قیاس کے خلاف استحساناً ایک جرمانہ اس پر لازم کیا گیا ہے اور ضابطہ اور اصل کلی یہ ہے کہ حج اور عمرہ کے درمیان جمع جائز ہے مگر دو حج کے درمیان یا دو عمرے کے درمیان جمع بالاتفاق جائز نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ دو مختلف شکلوں کو ایک احرام میں جمع کرنا جائز ہے اور دو متحد شکلوں کو ایک احرام میں جمع کرنا جائز نہیں ہے۔ لہٰذا جس طرح ایک احرام میں دو مختلف شکلوں کو جمع کرنا جائز ہے تو اسی طرح دو مختلف حرمتوں کی حالت میں لازم شدہ جرم کی وجہ سے ایک جرمانہ ادا کرنا بھی کافی ہوگا۔ اور حرمت احرام اور حرمت حرم میں یوں بھی فرق ہے کہ حرمتِ حرم کی وجہ سے

جو جرمانہ واجب ہوتا ہے وہ صوم کے ذریعہ ادا نہیں ہوسکتا اور حرمت احرام کی وجہ سے جو جرمانہ واجب ہوتا ہے۔ اس کی ادائیگی صوم کے ذریعہ بھی ہوجاتی ہے اور حرمت عمرہ اور حرمت حج دونوں دو متحد حرمت ہیں۔ یعنی دونوں میں صرف حرمتِ احرام موجود ہوتی ہے تو جس طرح ایک صنف کی دو متحد شکلوں کو ایک احرام میں جمع کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ دو حج یا دو عمرے کو ایک ساتھ جمع کرنا جائز نہیں ہے اور دو صنف کے دو مختلف امروں کو ایک احرام میں جمع کرنا جائز ہے جیسا کہ ایک حج اور ایک عمرہ کو ایک احرام میں ایک ساتھ جمع کرنا جائز ہے تو اسی طرح دو مختلف حرمت یعنی حرمت احرام اور حرمت حرم کے جرمانہ کو بھی ایک میں داخل کرکے جمع کرنا جائز ہوگا۔ مگر دو متحد حرمت یعنی حرمت احرام حج اور حرمت احرام عمرہ کے جرمانہ کو ایک میں داخل کرکے جمع کرنا جائز نہ ہوگا اور جب ضابطہ ایسا ہی ہے اور طواف حج اور طواف عمرہ بھی شکل واحد کے قبیل۔۔ سے ہیں تو دونوں کو ایک میں داخل کرکے ایک ہی طواف کرنا بھی دونوں کی طرف سے کافی نہ ہوگا۔ لہذا اصل قیاس یہی ہے جو ہم نے پیش کیا ہے اور وہ قیاس نہیں ہے جو تم نے پیش کیا ہے۔

اشکال

ص۱۸ فان قال قائل فقد رأیناہ یحل من حجتہ وعمرتہ بحلق واحد الخ سے تقریباً ڈیڑھ سطر میں یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے۔ کہ جس طرح قارن کے لئے حج وعمرہ دونوں کی طرف سے ایک حلق کافی ہوتا ہے اسی طرح حج وعمرہ دونوں کی طرف سے ایک ہی طواف کافی ہوگا۔ اور اسی طرح دونوں کے لئے ایک ہی سعی کافی ہوجائے گی۔

جواب ص ۴۰۱ قیل لہ قد رأیناہ یحل بحلق واحد من احرامین مختلفین لا یجزیہ فیہما الا طوافان مختلفان الخ سے باب کے آخر تک مذکورہ اشکال کا جواب دیا جا رہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ طواف کو حلق پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کہ جس طرح قارن کے لئے حج وعمرہ دونوں کی طرف سے ایک ہی حلق کافی ہوتا ہے اسی طرح ایک طواف کافی نہیں بلکہ دو طواف لازم ہوں گے اس لئے تمہارا کلیہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر کوئی شخص ایام حج میں عمرہ کا احرام باندھ لیتا ہے اور ساتھ میں سوق ہدی بھی کرتا ہے تو وہ ارکان عمرہ ادا کرنے کے بعد احرام نہیں کھولے گا بلکہ اسی حالت میں حج کا احرام باندھ کر ارکان حج ادا کرنے کے بعد یوم النحر میں حج اور عمرہ دونوں کی طرف سے ایک حلق کرکے احرام کھول دیگا حالانکہ اس پر عمرہ اور حج میں سے ہر ایک کے لئے الگ الگ طواف اور الگ الگ سعی کرنا سب کے نزدیک لازم ہوتا ہے۔ تو دونوں کے لئے ایک حلق کافی ہونے سے ایک طواف بھی کافی ہوجانا کہاں سے لازم آیا؟

تو جس طرح مسئلہ تمتع میں ایک حلق کی وجہ سے ایک طواف کافی نہیں ہوتا ہے اسی طرح مسئلہ قران میں بھی ایک حلق کی وجہ سے ایک طواف کافی نہ ہوگا بلکہ دو طواف اور دو سعی لازم ہوں گی اور اسی طرح ایک جنایت میں دو جرمانہ لازم ہوں گے (۱) حرمتِ عمرہ کی وجہ سے۔ (۲) حرمت حج کی وجہ سے۔ یہی ہمارے علماء ثلثہ کا مسلک ہے اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

بَابُ حُکمِ الوقوف بالمزدلفة

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ وقوفِ مزدلفہ کا حکم کیا ہے۔ فرض، واجب، سنت میں سے کیا ہے۔؟ تو اس سلسلہ میں نیل الاوطار ص ۲۸۹ ج ۴، اعلاء السنن ص ۱۳۴ ج ۱۰ تا ص ۱۳۵ ج ۱۰، عمدة القاری ص ۱۶ ج ۱۰، معارف السنن ص ۲۳۲ ج ۶، المغنی لابن قدامة ص ۲۱۵ ج ۳، فتح الباری ص ۵۲۹ ج ۳، اوجز المسالک ص ۵۷۰ ج ۳ نخب الافکار قلمی بوسیدہ ص ۲۱۱ ج ۶ میں کچھ فرق کے ساتھ تین مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام حسن بصریؒ، عامر شعبیؒ، علقمہ ابن مرثدؒ، امام ابراہیم نخعیؒ، حماد بن ابی سلیمانؒ، ابن خزیمہؒ، ابن بنت الشافعیؒ وغیرہ کے نزدیک وقوفِ مزدلفہ مناسکِ حج میں سے فرض اور رُکن ہے۔ اگر وقوفِ مزدلفہ فوت ہو جائے گا تو حج صحیح نہ ہوگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذهبَ قومٌ الی انّ الوقوف بالمزدلفة فرض لایجوز الحجّ الا باصابته الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد ابن حنبلؒ، سفیان ثوریؒ، قتادہؒ، مجاہد ابن جبرؒ، ابوثورؒ اسحٰق بن راہویہؒ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک وقوفِ مزدلفہ رُکن اور فرض نہیں ہے۔ بلکہ واجب یا سنتِ مؤکدہ ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفهم فی ذلك آخرون الخ کے مصداق ہیں۔ مگر ان میں اتنا فرق ہے کہ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک اگر مزدلفہ اُترے بغیر گذر جائے گا تو اس پر ایک دم واجب ہوگا۔ اور اگر مزدلفہ اُترتا ہے اگرچہ تھوڑی ہی دیر کیلئے کیوں نہ ہو تو دم واجب نہ ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر نصف لیل سے قبل منیٰ کے لئے روانہ ہو جاتا ہے تو ایک دم واجب ہوگا۔ اور اگر

نصف لیل کے گذر جانے کے بعد روانہ ہوتا ہے تو دم واجب نہیں ہوگا۔ یہی امام احمد بن حنبلؒ کا بھی مسلک ہے۔ (المغنی ۲۱۵/۳ج) اور حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مزدلفہ میں رات گذارنا سنتِ مؤکدہ اور طلوعِ فجر کے بعد طلوعِ شمس سے قبل وقوف کرنا واجب ہے۔ لہٰذا مبیت مزدلفہ فوت ہو جائیگا تو دم واجب نہیں۔ لیکن اگر وقوف مزدلفہ فوت ہو جائے تو دم واجب ہوگا۔ اور اگر شدتِ ازدحام کی وجہ سے ترک کر دیا جائے اور منیٰ کو روانہ ہو جائے تو دم واجب نہیں ہے۔

مذہب ۳ حضرت امام عطاء بن ابی رباحؒ اور امام عبدالرحمٰن الاوزاعیؒ کے نزدیک وقوفِ مزدلفہ نہ فرض ہے اور نہ ہی واجب، بلکہ سنتِ مؤکدہ ہے۔ لہٰذا اس کے فوت ہو جانے کی وجہ سے دم واجب نہیں ہوگا۔ کما فی النیل ۲۸۹/۴ج

فریقِ اوّل کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جائیں گی۔

دلیل ۱ ان کی دلیل ۱ باب کے شروع میں حضرت عروہ بن مضرسؓ کی روایت ہے۔ اور روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عروہ بن مضرس بن اوس بن حارثہ بن لام الطائی فرماتے ہیں کہ حجۃ الوداع کے موقع پر میں اپنے قبیلہ سے روانہ ہوا، طئی کے دونوں پہاڑوں کو عبور کر کے رات کے وقت میدانِ عرفات پہونچا، اور راستہ میں جو بھی پہاڑ آتا رہا اس پر وقوف بھی کرتا رہا مگر عرفات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات نہیں ہوئی۔ اور مزدلفہ میں فجر کی نماز حضورؐ کے ساتھ ادا کی اس کے بعد آپؐ سے ملاقات ہوئی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سارے حالات بیان کئے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص دن میں یا رات میں میدانِ

عرفات سے گذر کر آئے یا اس میں وقوف کر کے آئے اور پھر فجر کی نماز مزدلفہ آکر ادا کرے تو اس کا حج مکمل اور صحیح ہو جائیگا۔ گویا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو شرطوں کے ساتھ حج کو مکمل اور صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) وقوف عرفات (۲) وقوف مزدلفہ۔ اور اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وقوفِ مزدلفہ کو وقوفِ عرفہ کے برابر قرار دیکر دونوں کو یکساں طریقہ سے صحتِ حج کے لئے شرط قرار دیا ہے۔ اس لئے جس طرح وقوف عرفہ رُکنِ حج ہے اسی طرح وقوفِ مزدلفہ بھی رُکن اور فرض حج میں داخل ہوگا۔

حلِّ عبارات

ص۱۹ جمعٌ بمعنی مقام مزدلفہ ص۲۹ انضیت راحلتی بمعنی میں نے اپنی سواری کو تھکا دیا۔ ص۱ قضی تفثہ بمعنی اس نے اپنے مونچھ، ناخن، بغل، زیر ناف اور میل کچیل کو صاف کر لیا۔ ص۸ اکللت راحلتی بمعنی میں نے اپنی سواری کو کمزور اور تھکا دیا۔ ص۸ تعبت نفسی بمعنی میں نے اپنے آپ کو تھکا دیا۔ ص۱۰ برق الفجر بمعنی فجر طلوع ہوگئی

دلیل نمبر ۲

ص۱۱ واحتجوا فی ذلک بقول اللہ عزّوجلّ فی کتابہ المشعر الحرام کما ذکر عرفات الخ سے تقریباً ڈھائی سطروں میں دوسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآنِ کریم کے اندر ارشاد فرمایا کہ جب تم عرفات سے روانہ ہو جاؤ تو مشعرِ حرام یعنی مزدلفہ میں ٹھہر کر اللہ تعالیٰ کا ذکر کیا کرو۔ تو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں مشعرِ حرام کو اس طرح ذکر فرمایا ہے جس طرح عرفات کو ذکر فرمایا ہے۔ اور ایسے ہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ذکر فرمایا ہے۔ لہٰذا عرفات اور مزدلفہ دونوں کا حکم یکساں ہوگا۔ اور جب وقوفِ عرفہ فرض ہے تو وقوفِ مزدلفہ بھی فرض ہی ہوگا۔ اور جس طرح وقوفِ عرفہ فوت ہو جانے سے حج ہی فوت ہو جاتا ہے اسی طرح

وقوف مزدلفہ فوت ہوجانے کی وجہ سے بھی حج فوت ہوجائے گا۔

جوابات اب فریق اوّل کی مذکورہ دونوں دلیلوں کے جوابات لف و نشر غیر مرتب کے طریقہ سے دیئے جاتے ہیں۔ کہ اوّلاً دلیل ۲ کا جواب ثانیاً دلیل ۱ کا جواب دیا جائے گا۔

دلیل ۲ کا جواب ص ۴۸ س ۱۳ وکان من الحجۃ لھم فی ذلک ان قول اللہ عزوجل فاذا افضتم من عرفات الآیۃ الخ

سے تقریباً سات سطروں میں فریق اوّل کی دلیل ۲ کا جواب دیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ تم نے جو مذکورہ آیت کریمہ پیش کی ہے اس میں وقوف مزدلفہ کی فرضیت پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ اس لئے کہ آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے صرف ذکر کا حکم فرمایا ہے۔ وقوف کا حکم نہیں فرمایا۔ اور تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر مزدلفہ میں وقوف تو کرتا ہے مگر ذکر نہیں کرتا تو اس کا حج صحیح اور مکمل ہوجائیگا۔ اور آیت کریمہ میں وقوف کا ذکر نہیں ہے اور ذکر کا حکم موجود ہے۔ تو جب ذکر جس کا حکم آیت کریمہ میں موجود ہے وہ فرض نہیں ہے تو وقوف جس کا ذکر آیت کریمہ میں نہیں ہے وہ بطریق اولیٰ فرض نہیں ہوگا۔ اور اس کی مثال یوں بھی پیش کی جاسکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں حج سے متعلق بہت سی اشیاء کا ذکر فرمایا ہے۔ مگر ان کے ذکر سے بالاتفاق کسی کے نزدیک بھی فرض مراد نہیں ہے۔ جیسا کہ آیت سعی بین الصفا والمروہ کہ قرآن کریم میں سعی بین الصفا والمروہ کا ذکر ہے۔ مگر کسی کے نزدیک بھی یہ ایسا فرض یا رکن نہیں ہے کہ اس کے فوت ہوجانے کی وجہ سے حج بھی فوت ہوجاتا ہو۔ بلکہ اس کے بغیر حج صحیح اور تام ہوجاتا ہے۔ البتہ اس کے ترک کی وجہ سے صرف ایک دم واجب ہوجاتا ہے۔ تو جس طرح سعی بین الصفا والمروہ فرض نہیں ہے اسی طرح وقوف مزدلفہ بھی فرض نہ ہوگا۔

دلیل ۱ کا جواب

ص ۲۱۱ وامّاما فی حدیث عروۃ بن مضرس فلیس فیه دلیل ایضا علی ماذکروا لان رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم انما قال فیه الخ سے تقریباً پونے پانچ سطروں میں فریق اوّل کی دلیل ۱ میں حضرت عروہ بن مضرسؓ کی روایت کا جواب دیا جارہا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عروہ بن مضرسؓ کی روایت میں بھی وقوف مزدلفہ کی فرضیت پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا کہ جو شخص رات یا دن میں عرفات پہنچنے کے بعد پھر ہمارے ساتھ مزدلفہ میں فجر کی نماز پڑھ لیگا اس کا حج مکمل اور تمام ہے۔ تو اس حدیث شریف میں مزدلفہ میں امیر الحج کے ساتھ نماز کا ذکر ہے، وقوف کا ذکر نہیں ہے۔ حالانکہ اگر کوئی شخص مزدلفہ پہنچکر سوجاتا ہے اور سورج طلوع ہوجانے کے بعد بیدار ہوجاتا ہے، اور امیر الحج کے ساتھ فجر کی نماز ادا نہیں کرتا ہے تو تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ اس کا حج فوت نہیں ہوگا بلکہ صحیح اور تمام ہوجائیگا۔ اور جب صلوٰۃ مع الامام جس کا ذکر حدیث میں موجود ہے وہ صلب حج میں سے نہیں ہے۔ اور اس کے فوت ہوجانے کی وجہ سے حج فوت نہیں ہوتا ہے۔ تو وقوفِ مزدلفہ جس کا ذکر مذکورہ حدیث میں نہیں ہے وہ بطریق اولیٰ صلب حج میں سے نہیں ہوگا۔ اور اس کے فوت ہوجانے کی وجہ سے حج فوت نہ ہوگا۔ لہٰذا مذکورہ حدیث سے وقوف مزدلفہ کی فرضیت متحقق نہ ہوگی۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جائیں گی۔

دلیل ۱

ص ۲۱۲ وقد روی عبد الرحمن یعمر الدیلی عن النبی صلی اللہ علیه وسلم مایدل علی ذلك الخ سے تقریباً

چودہ سطروں میں فریق اوّل کی دلیل ملاحظہ پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ عرفات میں نجد کے کچھ لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حج کے ارکان سے متعلق سوال کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الحج یوم عرفۃ یعنی حج کا رکنِ اصلی یوم عرفہ ہے کہ اس کے فوت ہونے سے حج بھی فوت ہوجاتا ہے۔ اس کے بعد الگ سے فرمایا کہ جو فجر کی نماز سے قبل مزدلفہ پہونچ گیا اس نے حج کو پالیا۔ اور ایام منیٰ، ایامِ تشریق کے تین دن ہیں۔ لیکن ان میں سے آخری دن اختیاری ہے۔ کہ جس کا دل چاہے اس دن منیٰ میں قیام کرے، اور جس کا دل چاہے قیام نہ کرے اس میں کوئی حرج نہیں۔

اب اس حدیث شریف کا پس منظر دیکھ لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اہل نجد نے رکنِ حج سے متعلق سوال کیا تھا اور آپؐ نے اس کا جواب الحج یوم عرفۃ کے الفاظ سے دیا ہے۔ اور اس حدیث شریف میں مزدلفہ اور منیٰ سے متعلق جو دیگر امور ہیں ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے الگ سے ذکر فرمایا ہے۔ لہٰذا ان امور کی رکنیت اور فرضیت ثابت نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جوامع الکلم عطاء فرمائے ہیں، جو کسی کو حاصل نہیں ہے۔ اس لئے حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے کلام میں کسی قسم کی کمی یا زیادتی نہیں ہوتی ہے۔ لہٰذا اگر مزدلفہ کا حکم عرفات کی طرح ہوتا تو ایک جملہ میں عرفات کے ساتھ مزدلفہ کو بھی ذکر فرماتے، اور مزدلفہ کو ایک ساتھ ذکر نہیں فرمایا بلکہ خاص کرکے یوم عرفہ کو ذکر فرمایا ہے۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وقوفِ عرفات صلبِ حج میں سے ہے۔ اور وقوفِ مزدلفہ صلبِ حج میں سے نہیں ہے۔ اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ سائلین نے یوں سوال کیا تھا کہ وہ کون سا رکن ہے جس کے فوت ہوجانے کی وجہ سے حج ہی فوت ہوجاتا ہے۔ تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک جملہ میں "الحج یوم عرفہ" سے جواب دیا اور اسلوبِ حکیم کے طریقہ سے جملہ مستانفہ

اگر مزدلفہ اور منیٰ کا حکم بھی ضمناً بیان فرما دیا ہے۔ ورنہ اگر سائلین کا مقصد جمیع ارکان سے متعلق سوال کرنا ہوتا تو جواب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم طواف زیارت، مزدلفہ، منیٰ سب کو ایک جملہ میں ذکر فرما دیتے۔ اور طواف زیارت سب کے نزدیک رُکن اور فرض ہے۔ جب اس کا ذکر نہیں فرمایا ہے تو اس سے واضح ہوگیا کہ سائلین کا مقصد جمیع ارکان سے متعلق سوال نہیں تھا بلکہ ایسے رُکن سے متعلق تھا کہ جس کے فوت ہوجانے کے بعد تلافی ممکن نہیں ہوتی ہو۔ اور ایسا رکن صرف وقوف عرفہ ہے۔ اور طواف زیارت اگرچہ رُکن ہے مگر اپنے وقت سے فوت ہونے کے بعد کسی بھی وقت اس کی تلافی ہوسکتی ہے۔ لہٰذا وقوف مزدلفہ وقوفِ عرفہ کی طرح فرض نہ ہوگا بلکہ واجب ہے۔ اور اس کے فوت ہوجانے سے دم کے ذریعہ سے تلافی ہوجاتی ہے۔ اب ہماری اس توجیہ سے روایات کا تعارض بھی باقی نہیں رہے گا۔

دلیل ۲ نظرِ طحاوی ص ۴۰۹ س ۱۰ واما وجہ ذلک من طریق النظر فانا قد رأینا الاصل المجتمع علیہ الخ سے باب کے اخیر تک نظر کے تحت عقلی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ ضعیفوں اور کمزوروں کے لئے وقوفِ مزدلفہ ترک کرکے رات ہی میں منیٰ روانہ ہوجانا جائز ہے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بچوں اور کمزور عورتوں کو وہاں سے پہلے ہی روانہ فرما دیا تھا،،
حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضرت سودہؓ بہت بھاری بدن کی تھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو وقوفِ مزدلفہ ترک کرکے منیٰ روانہ ہونیکی اجازت دی، اور اگر میں بھی اجازت مانگتی تو مجھے بھی اجازت مل جاتی۔ اب معلوم ہوا کہ وقوفِ مزدلفہ عذر کی وجہ سے ساقط ہوجاتا ہے۔ مگر وقوفِ عرفہ عذر کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس سے ایک اصول ہم کو مل گیا کہ ہر وہ عمل جو عذر کی وجہ سے ساقط ہوجاتا ہے وہ صلبِ حج میں سے نہیں ہے۔ اور ہر وہ

عمل جو عذر کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے وہ صلب حج میں داخل ہے۔ اور وقوف مزدلفہ عذر کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ لہٰذا فرض اور صلب حج میں داخل نہ ہوگا۔ اور وقوف عرفہ عذر کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے اس لئے فرض اور صلب حج میں داخل ہوگا۔ اور اسی طرح طواف زیارت عذر کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے اس لئے صلب حج میں داخل ہوگا۔ لہٰذا اگر عورت کو حیض آجائے تو طواف زیارت ساقط نہ ہوگا۔ اس لئے حیض کی مدت ختم ہو جانے تک انتظار کرنا لازم ہے۔ اس کے بعد طواف کر کے ہی روانہ ہو سکتی ہے۔ اور طواف وداع عذر کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے اس لئے صلب حج میں داخل نہ ہوگا لہٰذا حیض کی وجہ سے طواف وداع معاف ہو جائے گا۔ تو جس طرح طواف وداع عذر کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے اسی طرح وقوف مزدلفہ بھی عذر کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ اس لئے جس طرح طواف وداع رکن نہیں ہے اسی طرح وقوف مزدلفہ بھی رکن نہ ہوگا۔ یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا مسلک ہے اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

حلِّ عبارات

ص۱۱/۹۰ اغیلمۃ: بمعنی چھوٹے بچے۔ ص۱۳/۹۰ امرأۃ ثبطۃ ثقیلۃ ثبطۃ بمعنی ثقیلہ ہے۔ اور ثبطۃ کے بعد بطور تفسیر ثقیلۃ کو لایا گیا ہے۔

بَابُ الجَمعِ بَینَ الصَّلوٰتَین بِجَمعٍ کیفَ ھُو؟

حضرت مصنفؒ نے مزدلفہ میں جمع بین الصلوٰتین کے لئے اذان و اقامت کا حکم بیان کرنے کے لئے یہ باب باندھا ہے۔ مگر ہم افادیت اور مناسبت کی وجہ سے اس باب کے تحت چار مسائل بیان کریں گے۔

(۱) عرفات، مزدلفہ، منیٰ میں قصر صلوٰۃ کا حکم۔ (۲) موجودہ زمانہ کا امام (۳) عرفات میں جمع بین الصلوٰتین کرنے میں اذان و اقامت کا حکم۔

(۴) مزدلفہ میں جمع بین الصلوٰتین کرنے میں اذان واقامت کا حکم۔

مسئلہ ۱۰ عرفات، مزدلفہ، منیٰ میں قصرِ صلوٰۃ کا حکم

یہاں پر یہ مسئلہ بہت زیادہ اہمیت کا حامل ہے کہ یوم الترویہ یعنی آٹھویں ذی الحجہ کو منیٰ میں اور نویں کو عرفات میں اور لیلۃ المزدلفہ کو مزدلفہ میں امیر الحج کے لئے رباعی نمازوں کا قصر کرنا جائز ہے یا نہیں؟

تو اگر امیر الحج شرعی مسافر ہے تب تو بالاتفاق مذکورہ مقامات میں قصر کرنا جائز ہے۔ مگر اختلاف اس امیر الحج کے بارے میں ہے جو مسافر نہیں ہے۔ کیا اس کے لئے نمازوں کا قصر کرنا جائز ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں بدایۃ المجتہد ص۲۰۵ ج۱، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ص۲۲۴ ج۳، اوجز المسالک ص۶۲۲ وص۶۲۳ ج۳، اعلاء السنن ص۱۰۴ ج۱۰ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱: حضرت امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ، قاسم بن محمدؒ، سالم بن عبد اللہؒ وغیرہ کے نزدیک غیر مسافر امام کے لئے بھی منیٰ، عرفات، مزدلفہ میں رباعی نمازوں کا قصر کرنا جائز ہے۔ یہاں تک کہ اہلِ مکہ، اہلِ منیٰ، اہلِ مزدلفہ، اہلِ عرفات کے لئے قصر کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ ان ایام میں ان نمازوں کا قصر علتِ سفر کی وجہ سے نہیں ہے۔ بلکہ علتِ نسک کی وجہ سے ہے۔

مذہب ۲: حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام سفیان ثوریؒ، امام عطاء بن ابی رباحؒ، امام مجاہد بن جبرؒ، امام ابن شہاب زہریؒ، امام ابن جریجؒ، امام یحییٰ بن سعید القطان اور جمہور فقہاء کے نزدیک غیر مسافر امام کے لئے مذکورہ مقامات میں رباعی نمازوں کا قصر کرنا جائز نہیں ہے بلکہ اتمام لازم ہے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم

نے جو حجۃ الوداع کے موقع پر قصر فرمایا ہے وہ اس لئے تھا کہ آپ دورانِ حج مسافر تھے۔ جیسا کہ حضرت جابرؓ کی روایت جو طحاوی ج۱ ص۳۹۹ میں عطاء بن ابی رباحؒ کے طریق سے مروی ہے اس میں صاف الفاظ میں موجود ہے کہ آپؐ چار ذی الحجہ کو مکۃ المکرمہ پہونچ گئے تھے۔ اور تین روز مکۃ المکرمہ میں قیام کرکے آٹھویں ذی الحجہ کو منیٰ کے لئے روانہ ہو گئے تھے۔ اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ آپ مقیم نہیں تھے بلکہ مسافر ہی تھے۔

علامہ احمد بن تیمیہؒ پر حیرت

اس مسئلہ میں حضرت علامہ شیخ الاسلام احمد بن تیمیہ نے غلو اور تعصب سے کام لیا ہے کہ حضرت امام احمدؒ کا ایک غیر راجح قول جس کو خود ان کے مسلک کے معتبر فقہاء نقل نہیں کرتے ہیں اس کو لیکر بڑا زور دیا کہ حضرت امام احمدؒ کے ایک قول کے مطابق غیر مسافر کے لئے مذکورہ مقامات میں قصر کرنا جائز ہے، اور اسی کو سنت کے مطابق ثابت کرنے کے لئے ایڑی چوٹی کا زور لگایا اور اسی کو مسلک حنبلی کا فتویٰ ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے۔ اسی وجہ سے علامہ ابن تیمیہ کے بعد کے لوگ ان کے اس فتویٰ سے متأثر ہوگئے اور حنبلی المسلک کے عوام وخواص نے ابن تیمیہؒ کے بعد سے اسی کو اپنا مسلک بنالیا ہے کہ غیر مسافر کے لئے مذکورہ مقامات میں قصر کرنا جائز اور سنت کے عین مطابق ہے۔ حالانکہ علامہ ابن تیمیہؒ سے تقریباً ننّو سال قبل مسلک حنبلی کے شہرۂ آفاق فقیہ علامہ موفق الدین ابن قدامہؒ نے حضرت امام احمد بن حنبلؒ کا مذہب یہی نقل فرمایا ہے کہ ان کے نزدیک غیر مسافر کے لئے مذکورہ مقامات میں قصر جائز نہیں ہے۔ جو ان کا اصل مسلک ہے۔

(المغنی ج۳ ص۴۶)

مگر علامہ ابن تیمیہؒ جو اپنے وقت کے جبل العلم تھے اپنی جلالتِ علم کے باوجود انہوں نے حضرت امام احمد بن حنبل کا اصل مسلک جو عدم جواز کا ہے اس کو

ظاہر نہیں فرمایا۔ ملاحظہ ہو فتاویٰ شیخ الاسلام احمد بن تیمیہ ص۳۶ ج۲۴ ص۱۳۰ ج۲۶

مسئلہ ۲۰ موجودہ زمانہ کا امام

اگر مالکی المسلک یا مسلک حنبلی کا امام عرفات، مزدلفہ، منیٰ میں رُباعی نمازوں کا قصر کرتا ہے اور وہ مسافر بھی نہیں ہے تو اس کے پیچھے مسلک حنفی اور مسلک شافعی کے لوگوں کی نماز نہیں ہوگی۔ اس لئے ایسی صورت میں ان کو اپنی نماز اپنے مسلک کے مطابق الگ پڑھنا لازم ہے۔ ماضی بعید میں ایک مدت تک امیر مکہ نماز پڑھایا کرتا تھا اور قصر بھی کرتا تھا لیکن اس زمانہ میں تحقیق سے معلوم ہوا کہ عرفات، مزدلفہ، منیٰ میں نماز پڑھانے والا امام صوبۂ نجد سے آتا ہے اور مسافر ہی رہتا ہے۔ اس لئے اس زمانہ میں مسلک حنفی کے لوگوں کے لئے امیر الحج کے پیچھے نماز کے عدم جواز کی مشکل آسان اور دور ہوگئی ہے۔ اس لئے اب حنفی المسلک کے لوگ امام حج کے پیچھے نماز پڑھ سکتے ہیں لہٰذا حنفی المسلک کے مسافر حجاج امام کے ساتھ ساتھ سلام پھیر دیا کریں۔ اور مقیم حجاج امام کے سلام کے بعد دو رکعت مزید پڑھ کر نماز کی تکمیل کرلیا کریں۔

مسئلہ ۲۱ عرفات کی نماز کے لئے اذان واقامت کا حکم

عرفات میں ظہر اور عصر کی نماز کا حکم یہ ہے کہ عصر کی نماز کو ظہر کے وقت میں لیجا کر ظہر اور عصر دونوں کو ظہر کے وقت میں جمع کر کے ایک ساتھ ادا کیا جائے۔ اور اس جمع کو جمع تقدیم کہتے ہیں۔ اب یہاں مسئلہ یہ ہے کہ ان دونوں نمازوں کو جمع کرنے میں اذان واقامت کی کیا شکل ہوگی۔ تو اس سلسلہ میں معارف السنن ص۴۱۸ ج۲ میں تین مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ، عبد الرحمٰن بن قاسمؒ، عبد الملک بن ماجشونؒ، ابو ثورؒ وغیرہ کے

نزدیک عرفات میں ظہر وعصر کو جمع کرنے میں ایک اذان اور دو اقامت مسنون ہیں۔ اور یہی امام احمدؒ اور امام مالکؒ کی ایک روایت ہے۔

مذہب ۲ حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے قول مشہور کے مطابق دونوں نمازوں کے لئے دو اقامت لازم ہیں۔ مگر اذان کسی کے لئے بھی نہیں ہے۔

مذہب ۳ حضرت امام مالکؒ کے قول مشہور کے مطابق عرفات میں دونوں نمازوں کے لئے الگ الگ دو اذان اور دو اقامت لازم ہیں۔ کہ اولاً ظہر کی اذان وتکبیر سے ظہر ادا کی جاتے اس کے بعد عصر کی اذان وتکبیر سے عصر کی نماز ادا کی جائے۔ کمافی بدایۃ المجتہد ص۱۳۱ ج۱۔

مسئلہ ۷ مزدلفہ میں جمع بین الصلوتین کی اذان و اقامت کی تعداد

یہاں زیربحث باب کے تحت اصل مسئلہ یہی ہے کہ مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کو جمع تاخیر کے طور پر عشاء کے وقت میں ادا کرنا لازم ہے۔ اور میدانِ عرفات یا عرفات سے آتے وقت راستہ میں مغرب کی نماز اداء کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن جب مزدلفہ آکر دونوں نمازوں کو ایک ساتھ جمع کر کے اداء کرنا ہے تو کتنی اذان اور کتنی اقامت کی ضرورت ہے۔ تو اس سلسلہ میں اوجز المسالک ص۶۲۸ ج۳ نووی ص۳۹۵ ج۱ المغنی لابن قدامہ ص۴۳۵ ج۳ عمدۃ القاری ص۱۳ ج۱۰ اعلاء السنن ص۱۲۱ ج۱۰ نخب الافکار قلمی بوسیدہ ص۲۱۷ ج۴ میں کچھ فرق کے ساتھ تین مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام مالکؒ، عبدالرحمن بن یزیدؒ، اسود بن یزیدؒ وغیرہ کے نزدیک مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کو جمع کرنے میں دو اذان اور دو اقامت لازم ہیں۔ کہ اولاً مغرب کی اذان واقامت کے ساتھ مغرب اداء کی جائے۔ پھر اس کے بعد عشاء کی اذان و اقامت کے ساتھ عشاء کی

نماز ادا کی جائے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر قال ابو جعفر فذهب قوم الیٰ هذین الحدیثین الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام سعید بن جبیرؒ، امام سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک صرف ایک اذان اور ایک اقامت کے ساتھ دونوں نمازیں ادا کی جائیں گی کہ ایک اذان اور ایک اقامت کے بعد مغرب کی نماز ادا کر لی جائے۔ پھر اس کے بعد بلا اذان اور بلا اقامت کے عشاء کی نماز ادا کی جائے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفهم فی ذلك آخرون فقالوا اما الاولیٰ منهما فتصلی باذان واقامة والثانیة فتصلی بلا اذان ولا اقامة الخ کے مصداق ہیں۔ اور یہی ہدایہ ص ۲۲۷ ج ۱ میں نقل کیا گیا ہے۔ صاحب کتاب اس باب میں دو جگہ خالفهم کے الفاظ لائے ہیں۔ ان میں سے یہ پہلی جگہ ہے۔ اور حضرت امام سفیان ثوریؒ کے نزدیک صرف ایک اقامت کافی ہے اور اذان کوئی نہیں۔

مذہب ۳ حضرت امام زفرؒ، امام طحاویؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام شافعیؒ، ابو ثورؒ، عبد الملک بن ماجشون وغیرہ کے نزدیک ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ جمع کرنے کا حکم ہے کہ اولاً ایک اذان اور ایک اقامت سے مغرب کی نماز ادا کی جائے۔ پھر اس کے بعد ایک اقامت سے عشاء کی نماز ادا کی جائے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر دوسری جگہ وخالفهم فی ذلك آخرون الخ کے مصداق ہیں۔ کما فی الہدایہ ص ۲۲۷ ج ۱۔

دلائل اب حل کتاب کے تحت تینوں فریقوں کے دلائل اس طرح پیش کریں گے کہ اولاً فریق اول کی دلیل پھر اس کا جواب پھر فریق ثانی کی طرف سے تین دلیلیں پھر فریق ثالث کی طرف سے دو دلیلیں پیش کر کے باب ختم کرنا ہے۔

فریق اول کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عمرؓ کا عمل ہے۔ اور ان دونوں کا عمل یہی رہا ہے کہ مزدلفہ میں مغرب اور عشاء میں سے ہر ایک کو الگ الگ اذان و اقامت کے ساتھ ادا فرمایا کرتے تھے۔ اور حضرت اسود بن یزیدؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ تو ایک اذان و اقامت سے مغرب کی نماز ادا کرنے کے بعد پھر کھانا تناول فرما لیتے، پھر دوبارہ اذان و اقامت سے عشاء کی نماز ادا فرمایا کرتے تھے۔

جواب ص ۴۰۹ س ۲۵ وقالوا اما ماکان من فعل عمرؓ ومن تأذینہ الثانیۃ فانما فعل ذلک الخ سے تقریباً چار سطروں میں فریق اول کی دلیل کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ درحقیقت حضرت عمرؓ نے اذان و اقامت سے مغرب ادا کرلی تھی، اور اس کے بعد لوگ اپنے کھانے پینے اور دوسری ضروریات میں لگ گئے تھے، اب لوگوں کو اکٹھا کرنے کے لئے اذان دینے کی ضرورت تھی اور جب نئی اذان دی گئی تو اقامت بھی اس کے بعد کہنی چاہئے۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ اور ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ لوگوں کے منتشر ہو جانے کی وجہ سے دوبارہ اذان و اقامت کہی جائے۔ مگر جب منتشر لوگوں کو جمع کرنا مقصود نہ ہو تو صرف ایک اذان اور ایک اقامت کافی ہو جائے گی۔ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اثر کا حاصل بھی وہی ہے جو حضرت عمرؓ کے اثر کا ہے۔ کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ بھی دونوں نمازوں کے درمیان میں کھانا تناول فرمالیا کرتے تھے۔ اور کھانے سے فراغت کے بعد عشاء کی نماز ادا فرماتے تھے۔ اس لئے ان دونوں حضرات کے عمل سے جمع بین المغرب والعشاء میں دو اذان اور دو اقامت پر استدلال درست نہیں ہوگا۔

فریق ثانی کے دلائل

اُن کی طرف سے تین دلیلیں پیش کی جارہی ہیں۔

دلیل ۱ ص۲۲۲ ثم نظرنا فیما روی فی ذالک اذا صلینا معا کیف نفعل فیہما الخ سے تقریبا بیس سطروں میں فریق ثانی کی دلیل ۱ پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کو ایک اذان اور ایک اقامت کیساتھ جمع فرمایا ہے۔ اور حضرت عبد اللہ بن عمرؓ بھی اسی طرح عمل فرمایا کرتے تھے۔ اور اس مضمون کی روایت کو حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے نو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ ان میں سے بعض میں صرف ایک اقامت کا ذکر ہے۔ اور بعض میں ایک اذان اور ایک اقامت کا ذکر ہے۔

بہرحال تمام روایات کا مرکز مضمون یہی ہے کہ ایک اذان اور ایک اقامت سے دونوں نمازوں کو جمع فرمایا ہے۔ اب فصل اول کی روایت اور فصل ثانی کی روایت میں تطبیق اس طرح ہوجائے گی کہ فصل اول کی روایت میں انتشار ناس کی وجہ سے اذان واقامت کے ذریعہ سے لوگوں کو اکٹھا کرنے کی ضرورت تھی اور فصل ثانی کی روایت میں انتشار ناس کی بات نہیں ہے۔ لہٰذا عدم انتشار کی صورت میں صرف ایک اذان اور ایک اقامت سے دونوں نمازوں کو جمع کیا جائیگا۔

فریق ثانی کی دلیل ۲ ص۲۲۲ وقد روی عن ابن عمرؓ فی ہذا الشئ بلفظ غیر ہذا اللفظ الخ سے تقریبا آٹھ سطروں میں دوسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت سالم بن عبد اللہ کے طریق سے حضرت ابن عمرؓ کی روایت مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں نمازوں کو صرف ایک اقامت کے ساتھ جمع فرمایا ہے۔ اور اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اب اس روایت میں دو احتمال ہیں (۱) اقامت سے ہر نماز کے لئے الگ الگ اقامت مراد ہے۔ (۲) اقامت سے دونوں نمازوں کے لئے

ایک ہی اقامت مُراد ہے۔ اور جب دو احتمال ہوگئے تو دونوں احتمالوں میں سے اس کو اختیار کرنا مناسب ہوگا جو ماقبل میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت کے موافق ہو۔ اور ماقبل کی روایت میں ایک اقامت کا ذکر ہے تو یہاں بھی ایک اقامت مراد ہوگی۔ اور ولم ینادفی واحدۃ منھما کا مطلب یہ ہے کہ ہر ایک کے لئے الگ الگ اذان نہیں دی گئی ہے۔ بلکہ صرف ایک اذان دی گئی ہے۔ جیساکہ ماقبل کی روایات میں اس کا ذکر ہے کہ لم ینادبینھما یعنی دونوں کے درمیان اذان نہیں دی ہے، بلکہ شروع میں ایک اذان دی گئی ہے۔ اور ان روایات کا ظاہر حضرت امام سفیان ثوریؒ کے قول کے موافق ہے۔ مگر تطبیق اسی صورت میں ہو سکتی ہے جس کو ہم نے بیان کیا ہے۔

دلیل ۳ ص۴۸۱ وقد روی عن ابی ایوبؓ وعن البراء بن عازبؓ مایوافق من ذلک ایضا الخ سے تقریبًا پانچ سطروں میں فریق ثانی کی طرف سے تیسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابوایوب انصاریؓ اور حضرت براء بن عازبؓ فرماتے ہیں کہ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مزدلفہ میں مغرب اور عشاء دونوں نمازوں کو ایک ہی اقامت کے ساتھ ادا کیا ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ اقامت ایک ہی ہوتی تھی۔ اور اذان کا ذکر اس لئے نہیں کیا ہے کہ منتشر لوگوں کو جمع کرنے کے لئے شروع میں ایک اذان تو ہوتی ہی ہے۔ لہٰذا ایک اذان اور ایک ہی اقامت کے ساتھ جمع کرنا مسنون ہوگا۔

فریق ثالث کے دلائل ان کی طرف سے ایک اذان اور دو اقامت کے ثبوت پر دو دلیلیں پیش کریں گے۔

دلیل ۱ ص۴۸۱ واحتجوافی ذلک بما حدثنا ربیع المؤذن قال ثنا اسد قال ثنا حاتم بن اسمعیل الخ سے تقریبًا ساڑھے سات سطروں میں فریق ثالث کی طرف سے دلیل ۱ پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا

حاصل یہ ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کو ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ ادا فرمایا ہے۔ اور اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے دو صحابیوں سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت جابرؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔

ان کی روایت میں صاف الفاظ میں ایک اذان اور دو اقامت کا ذکر ہے۔ اور سب کا اتفاق اس بات پر ہے کہ عرفات میں اوّل نماز کے لئے اذان و اقامت دونوں کہی جاتی ہیں۔ لہٰذا مزدلفہ میں بھی اول نماز یعنی مغرب کیلئے اذان و اقامت دونوں کہی جائیں گی۔ اب دو اقامت میں سے ایک رہ جاتی ہے جو عشاء کے لئے بچ جاتی ہے تو حاصل یہ ہوگا کہ مغرب کے لئے اذان و اقامت دونوں کہی جائیں گی۔ اور عشاء کے لئے صرف اقامت کہی جائے گی۔

صحابی ۲ حضرت اسامہ بن زیدؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔

ان کی روایت کا حاصل یہ ہے کہ عرفات سے مزدلفہ آتے وقت راستہ میں دو پہاڑیوں کے درمیان ایک گھاٹی پڑتی ہے۔ اور گھاٹی پار ہوتے ہی مزدلفہ کا علاقہ شروع ہو جاتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس گھاٹی میں پیشاب فرما کر مکمل وضو نہیں فرمایا۔ لوگوں کے دریافت کرنے پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز کے لئے مکمل وضو کرنا ہے۔ اور نماز مزدلفہ پہونچکر ادا کرنا ہے۔ چنانچہ مزدلفہ پہنچکر اذان و اقامت کے ساتھ نماز مغرب ادا فرمائی، پھر صرف اقامت کے ساتھ عشاء کی نماز ادا کی گئی ہے۔ اب اس تفصیل سے واضح ہو گیا کہ مزدلفہ میں ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ جمع بین الصلوٰتین مسنون ہے۔

دلیل ۲ نظر طحاوی	ص ۱۱ فقد اختلف عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الصلوٰتین بمزدلفۃ هل صلاهما معًا او عمل

بینہما عملاً الخ سے تقریباً آٹھ سطروں میں نظر کے تحت عقلی دلیل پیش کیجارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ماقبل میں چار قسم کی روایات ذکر کی گئیں۔ (۱) وہ روایات جن میں دو اذان اور دو اقامت کا ذکر ہے۔ (۲) وہ روایات جن میں ایک اذان اور ایک اقامت کا ذکر ہے۔ (۳) وہ روایات جن میں ایک اذان اور دو اقامت کا ذکر ہے۔ (۴) وہ روایات جن میں صرف ایک اقامت کا ذکر ہے۔ اب جب روایات میں اختلاف واقع ہوگیا ہے تو قیاس سے کام لینے کی ضرورت ہوگی۔ اور قیاس اس طرح ہے کہ مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کو اس طرح جمع کیا جاتا ہے جس طرح عرفات میں ظہر اور عصر کو جمع کیا جاتا ہے۔ اور مزدلفہ کے بارے میں روایات مختلف ہیں اس لئے مزدلفہ کو عرفات پر قیاس کرنا ہے کہ عرفات میں پہلی نماز یعنی ظہر کے لئے اذان واقامت دونوں مسنون ہیں۔ اور عصر کے لئے صرف اقامت مسنون ہے۔ لہٰذا جس طرح عرفات میں دونوں نمازوں کو ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ جمع کرنا مسنون ہے۔ اسی طرح مزدلفہ میں بھی دونوں نمازوں کو ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ جمع کرنا مسنون ہوگا۔ اور جس طرح عرفات میں دونوں نمازوں کے درمیان کوئی دوسرا کام اور نوافل مسنون نہیں۔ اسی طرح مزدلفہ میں بھی دونوں نمازوں کے درمیان دوسرا کام اور نوافل مسنون نہیں ہوں گے۔ مگر یہ قیاس حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام ابویوسفؒ حضرت امام محمدؒ کے خلاف ہے۔ اس لئے کہ وہ لوگ عرفات میں ایک اذان اور دو اقامت کے قائل ہیں۔ مگر مزدلفہ میں اس کے قائل نہیں بلکہ مزدلفہ میں ایک اذان اور ایک اقامت کے قائل ہیں۔ اور یہ لوگ اپنے دعویٰ کے ثبوت کے لئے فصل ثانی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں۔ اور امام سفیان ثوریؒ اس کے قائل ہیں کہ مزدلفہ میں دونوں نمازوں کے لئے صرف ایک اقامت مسنون ہے۔ اس میں کوئی اذان بھی مسنون نہیں ہے۔

اور اس کے ثبوت میں فصل ثانی میں فریق ثانی کی دلیل ۲ میں پیش کردہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں۔ اور ہم لوگ فصل ثالث میں ذکر کردہ حضرت جابرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں۔ اور حضرت جابرؓ کی روایت قیاس کے موافق ہونے کی وجہ سے اس کو ترجیح حاصل ہوگی۔ نیز حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی دو روایتیں اور بھی ہیں۔ (۱) حضرت سالم بن عبداللہ کے طریق سے مروی ہے۔ جس میں اس کا ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ میں عشاء کی نماز کے لئے اقامت کہلوائی ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ اقامت دو ہوتی ہیں۔

(۲) سعید بن جبیرؓ کے طریق سے مروی ہے۔ اس میں ایک اذان اور ایک اقامت کا ذکر ہے۔ اور اذان کو دونوں نمازوں کے درمیان داخل کرنا محال ہوگا۔ لہٰذا دونوں نمازوں سے پہلے اذان ہوتی ہوگی۔

بہرحال حضرت ابن عمرؓ کی روایات میں کچھ نہ کچھ تعارض کی شکل ہے۔ اور حضرت جابرؓ سے متعارض روایات مروی نہیں ہیں۔ اس لئے حضرت جابرؓ کی روایت کو ترجیح حاصل ہوگی۔ حضرت امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ حضرت جابرؓ کی روایت کے مطابق ایک اذان اور دو اقامت کی شکل زیادہ بہتر اور راجح اور مسنون ہوگی۔

بَابُ وَقْتِ رَمْيِ جَمْرَةِ الْعَقَبَةِ لِلضُّعَفَاءِ الَّذِيْنَ يُرَخَّصُ لَهُمْ فِيْ تَرْكِ الْوُقُوْفِ بِمُزْدَلِفَةَ

اس باب کے تحت ایک اختلافی مسئلہ بیان کیا جا رہا ہے۔ مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ کمزور، ضعیف، معذور اور بچوں کے لئے طلوع فجر سے قبل وقوف مزدلفہ ترک کر کے منیٰ کے لئے روانہ ہوجانا جائز ہے۔ مگر

اختلاف اس بارے میں ہے کہ ان لوگوں کے لئے منیٰ پہونچکر طلوعِ فجر یا طلوعِ شمس سے قبل جمرۂ عقبہ کی رمی کرنا جائز ہے یا نہیں تو اس سلسلہ میں فتح الباری ص۴۱۵ ج۳ عمدۃ القاری ص۱۳ ج۱۰ المغنی لابن قدامۃ ص۴۴۹ ج۳ نیل الاوطار ص۷۱ ج۴ اعلاء السنن ص۱۶۶ ج۱۰ معارف السنن ص۲۲۹ ج۶ بدایۃ المجتہد ص۲۰۶ ج۱، نخب الافکار قلمی بوسیدہ ص۲۲۵ ج۶ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام شافعیؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، عامر شعبیؒ، طاؤس ابن کیسانؒ، سعید بن جبیرؒ، مجاہد بن جبرؒ وغیرہ کے نزدیک طلوعِ شمس سے قبل ضعفاء کے لئے جمرۂ عقبہ کی رمی کرنا بلاکراہت جائز اور درست ہے۔ اور ان کے نزدیک طلوعِ فجر سے قبل بھی ضعفاء کے لئے جمرۂ عقبہ کی رمی کرنا جائز ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذهب قوم الی ان للضعفة ان یرموا جمرة العقبة بعد طلوع الفجر الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ، امام احمد بن حنبلؒ امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، اسحٰق بن ابراہیمؒ وغیرہ کے نزدیک طلوعِ فجر سے قبل معذورین کے لئے بھی جمرۂ عقبہ کی رمی جائز نہیں ہے۔ اگر کریں گے تو اعادہ لازم ہوگا۔ اور طلوعِ فجر کے بعد کرنا مع الکراہت جائز ہے مگر اعادہ لازم نہ ہوگا۔ اور طلوعِ شمس کے بعد ہی جمرۂ عقبہ کی رمی کرنا معذورین کیلئے مسنون ہے۔ اس سے قبل مکروہ ہوگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفهم فی ذلك آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اوّل کے دلائل ان کی طرف سے تین دلیلیں پیش کی جائیں گی۔ اور ہر ایک کا جواب بھی ساتھ ساتھ دیا جائیگا۔

دلیل ۱ ان کی دلیل ۱ باب کے شروع میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے۔ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ سے رات

کے وقت کمزور، معذور بچوں اور عورتوں کو منیٰ روانہ فرمادیا۔ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میں بھی بچوں میں سے تھا، اور ہم نے طلوع فجر کے ساتھ رمی کی ہے۔

اور حضرت ابن عباسؓ کی دو روایتیں نقل کی گئی ہیں۔

(۱) شعبہ کے طریق سے اور اس میں طلوع فجر کے ساتھ رمی کا ذکر ہے۔

(۲) عطاء بن ابی رباحؒ کے طریق سے۔ اور اس میں اس کا ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عباسؓ کو عورتوں اور کمزوروں کو لے کر منیٰ روانہ ہونے اور فجر کی نماز منیٰ پہنچکر ادا کرنے کا حکم فرمایا۔ اور لوگوں کا ہجوم وہاں پہنچنے سے پہلے رمی کر کے فارغ ہوجائیں۔ اب ان دونوں روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ طلوعِ شمس سے پہلے معذورین کا جمرۂ عقبہ کی رمی کرنا جائز ہے۔

جواب ص۵۵ سطر۱۳ وقالوا لم یذکر ابن عباسؓ فی حدیث شعبۃ مولاہ انھم رموا الجمرۃ عند طلوع الفجر بامر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ

سے تقریباً تین سطروں میں مذکورہ دلیل کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ شعبہ کی روایت میں حضرت ابن عباسؓ نے اپنے آزاد کردہ غلام سے یہ بیان نہیں فرمایا کہ طلوعِ فجر کے وقت جو ان لوگوں نے رمی کی ہے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے کی تھی یا اپنی رائے سے کی تھی! اس میں احتمال موجود ہے۔ کہ ان لوگوں نے اس کو رمی کا وقت سمجھکر رمی کی تھی، حالانکہ وہ رمی کا وقت نہیں تھا۔

اور عطاء بن ابی رباحؒ کے طریق سے جو روایت مروی ہے اس میں رمی کے وقت کا کوئی تذکرہ نہیں۔ کہ جمرۃ العقبہ کی رمی کا وقت کیا ہے، طلوعِ شمس کے بعد ہے یا قبل، اس کی کوئی صراحت نہیں ہے۔ اور آگے خود حضرت ابن عباسؓ کی صریح روایت آرہی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے طلوعِ شمس سے قبل صراحت سے رمی کی ممانعت آرہی ہے۔ اس لئے فصل اوّل کی روایات جمرۂ عقبہ کی رمی کے وقت سے متعلق مستدل نہیں بن سکیں گی۔

دلیل ۲ ص ۱۱۴ واحتج اہل المقالۃ الاولیٰ لقولہم ایضاً بما حدثنا یونس الخ سے تقریباً تین سطروں میں فریق اوّل کی دوسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا عمل یہ رہا ہے کہ وہ مزدلفہ میں اپنے خاندان کے کمزور اور ضعیف لوگوں کو رات ہی میں مشعر حرام کے پاس مزدلفہ میں وقوف کراتے تھے۔ اور پھر رات ہی میں ان کو منیٰ روانہ کردیا کرتے تھے۔ اور ان میں بعض منیٰ آکر فجر کی نماز پڑھتے اور بعض اس کے بعد پہنچکر جمرۂ عقبہ کی رمی کیا کرتے تھے۔ اور حضرت ابن عمرؓ فرمایا کرتے تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کے لئے اس کی رخصت دی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان لوگوں کے لئے جمرۂ عقبہ کی رمی طلوعِ شمس سے قبل جائز ہے۔

جواب ص ۱۱۴ فکان من الحجۃ علیہم لاہل المقالۃ الأخریٰ الخ سے تقریباً دو سطروں میں مذکورہ دلیل کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ روایت میں اس کا صراحت سے ذکر نہیں ہے۔ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ضعفاء کو طلوعِ شمس سے قبل رمی کی رخصت دی تھی حالانکہ اس میں امکان یہ ہے کہ ضعفاء کو مزدلفہ سے صرف منیٰ کو روانہ ہونے کی اجازت دی ہو، اور رمی کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اسلئے استدلال تام نہ ہوگا۔

دلیل ۳ ص ۱۱۴ س ۱۳ واحتجوا ایضاً فی ذلک بما حدثنا ربیع المؤذن الخ سے تقریباً ساڑھے تین سطروں میں تیسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کے آزاد کردہ غلام عبداللہ نے حضرت اسماءؓ کی روایت نقل فرمائی ہے کہ لیلۃ المزدلفہ میں حضرت اسماء مزدلفہ میں نماز پڑھتی رہیں کافی دیر کے بعد اپنے خادم آزاد کردہ غلام سے پوچھا کہ چاند غروب ہوچکا ہے یا نہیں؟ تو ان کو جواب ملا کہ ابھی غروب نہیں ہوا۔ یہ سنکر نماز میں مشغول ہوگئیں، تھوڑی دیر کے بعد پھر معلوم کیا تو لوگوں نے کہا کہ چاند غروب ہوچکا ہے۔ تو انہوں نے کہا کہ اب منیٰ کیلئے چلو۔

چنانچہ حضرت عبداللہ فرماتے ہیں کہ ہم لوگوں نے اس وقت چل کر جمرۂ عقبہ کی رمی کرنے کے بعد فجر کی نماز ادا کی، اور حضرت اسماءؓ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اجازت دی ہے۔ اب اس سے واضح ہوا کہ معذورین کے لئے طلوعِ شمس سے قبل جمرۂ عقبہ کی رمی کرنا جائز ہے۔

حلِ عبارات ص۱۲۹ س۱۲ ای هنتاه اسکے معنی یا هذه کے ہیں اور هنتاه کی اصل هنۃ ہے۔ جو کہ اسماء ستہ مکبرہ میں سے هَنٌ کا مؤنث ہے۔ اور اشباہ کے لئے آخر میں الف اور ہ کا اضافہ کیا گیا ہے۔ ص۱۲۹ س۱۲ لقد غلستنا قالت کلا یا بُنَیَّ یعنی بیشک آپ ہم لوگوں کو غلس اور اندھیری میں مزدلفہ سے لے آئیں، حضرت اسماءؓ نے فرمایا کیوں نہیں اے میرے بیٹے۔

جواب ص۱۲۹ س۱۷ فقد یحتمل ان یکون اراد التغلیس فی الدفع الخ سے تقریباً ڈیڑھ سطر میں مذکورہ دلیل کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ تغلیس میں دو احتمال ہیں۔ (۱) مزدلفہ سے غلس میں روانہ ہونا مراد ہے (۲) جمرۂ عقبہ کی رمی غلس میں کرنا مراد ہے۔ اور حضرت اسماءؓ سے جب تغلیس سے متعلق سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب میں کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ضعفاء اور معذورین کے لئے اجازت دی ہے۔ مگر حضرت اسماءؓ کے اس جملہ سے واضح نہیں ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو غلس کی اجازت دی تھی کیا وہ مزدلفہ سے روانہ ہونے کے بارے میں تھی یا جمرۂ عقبہ کی رمی کے بارے میں؟ اس کی کوئی صراحت نہیں ہے۔ اس لئے اس سے بھی استدلال درست نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کے خلاف صریح روایت آرہی ہے۔

فریق ثانی کی دلیل ص۱۲۹ س۱۸ وکان من الحجۃ للذین ذھبوا الی ان وقت رمیھم بعد طلوع الشمس الخ سے باب کے اخیر تک تقریباً اکتیس سطروں میں فریق ثانی کی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت مصنفؒ نے فریق ثانی کی دلیل کی وضاحت

کے لئے کل نو روایات پیش فرمائی ہیں۔ ان میں سے سات روایات حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے مروی ہیں۔ اور دو روایتیں حضرت عمرؓ سے مروی ہیں۔ اور تفصیل اس طرح سے ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایات دو قسموں پر ہیں۔

(۱) وہ روایات جن میں اس کا ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں اور سامان کو اول فجر میں غلس اور اندھیری کی حالت میں منیٰ منتقل کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ اور فرمایا کہ جمرۂ عقبہ کی رمی اس وقت تک نہ کریں جب تک صبح نہ ہو جائے۔ اور حضرت ابن عباسؓ سے اس مضمون کی روایات دو سندوں سے مروی ہیں۔ مگر ان روایات میں صباح کی وضاحت نہیں ہے۔ کہ کیا اس سے طلوعِ شمس مراد ہے یا طلوعِ فجر؟

(۲) وہ روایات جن میں اس کی صراحت موجود ہے کہ طلوعِ شمس سے قبل جمرۂ عقبہ کی رمی ہرگز نہ کریں۔ اور اس مضمون کی روایات حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے پانچ سندوں کے ساتھ مروی ہیں۔ اور ہر ایک میں اس کی صراحت ہے کہ معذورین جو منیٰ پہلے پہونچ رہے ہیں وہ جمرۂ عقبہ کی رمی طلوعِ شمس سے قبل نہ کریں۔ اب دوسری قسم کی روایات سے پہلی قسم کی روایات کی وضاحت ہوگئی کہ پہلی قسم کی روایات میں صباح سے مراد طلوعِ شمس ہے۔ طلوعِ فجر مراد نہیں ہے۔ نیز ان روایات سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ فصل اول میں امام شعبہؒ اور عطاء کے طریق سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی جو روایات گذر چکی ہیں ان میں طلوعِ شمس سے قبل رمی کا ذکر ہے۔ اور یہاں فصل ثانی کی روایات میں طلوعِ شمس کے بعد ہی رمی کرنے کا حکم ہے۔ اور فصلِ ثانی کی روایات تواتر سند سے مروی ہیں۔ اور فصل اول کی روایات کو تواترِ سند کی قوت حاصل نہیں ہے۔ اس لئے فصل ثانی کی روایات کو ترجیح حاصل ہوگی۔ نیز قیاس بھی فصلِ ثانی کی روایات کا مؤید ہے۔ اور قیاس کی شکل یہ ہے کہ معذورین کو مزدلفہ سے منیٰ کے لئے پہلے روانہ کرنے کا مقصد یہی ہے

کہ غیر معذور لوگوں کی بھیڑ اور ازدحام سے معذورین محفوظ رہیں۔ کیونکہ غیر معذور لوگ مزدلفہ سے سورج طلوع ہونے کے بالکل قریب جاکر روانہ ہوتے ہیں۔ اور مزدلفہ سے جمرۂ عقبہ تک گھنٹہ پون گھنٹہ کی مسافت سے کم نہیں ہے۔ تو اگر معذورین سورج طلوع ہونے کے بعد فوراً رمی کریں گے تو بسہولت غیر معذور لوگوں کے پہونچنے سے بہت پہلے فارغ ہوسکتے ہیں۔ اس لئے طلوعِ شمس سے قبل رمی کی کوئی ضرورت بھی نہیں ہے۔ اس لئے طلوعِ شمس سے قبل جمرۂ عقبہ کی رمی کرنا معذورین کے لئے بھی بلاکراہت جائز نہ ہوگا۔ حضرت عمرؓ کی دونوں روایتوں کا حاصل بھی قیاس ہی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ اہل جاہلیت سورج طلوع ہونے سے قبل مزدلفہ سے روانہ نہیں ہوتے تھے۔ اور جدھر سے سورج طلوع ہوتا ہے اس طرف ایک اونچا پہاڑ ہے۔ اس کا نام جبل ثبیر ہے۔ اور اہل جاہلیت اس پہاڑ کی طرف متوجہ ہوکر کہتے تھے اشرق ثبیر کیما نغیر یعنی اے جبلِ ثبیر سورج کی کرن دکھادے تاکہ ہم یہاں سے جاسکیں۔ اور نغیر بمعنی نذہب ہے۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انکی مخالفت فرمائی اور سورج طلوع ہونے سے کچھ پہلے ہی مزدلفہ سے روانہ ہوگئے۔ اب ظاہر بات ہے کہ جب غیر معذورین سورج طلوع ہونے کے قریب مزدلفہ سے روانہ ہوں گے تو ان لوگوں کے جمرۂ عقبہ تک پہونچنے سے کافی پہلے معذورین رمی سے فراغت حاصل کرسکتے ہیں۔ لہٰذا بلاضرورت طلوعِ شمس سے قبل رمی کی اجازت نہ ہوگی۔ اگر کریں گے تو کراہت سے خالی نہ ہوگا۔ یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا مسلک ہے اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

بَابُ رَمْیِ جَمْرَةِ الْعَقَبَةِ لَيْلَةَ النَّحْرِ قَبْلَ طُلُوْعِ الْفَجْرِ

باب سابق میں مسئلہ یہ تھا کہ طلوعِ شمس سے قبل جمرۂ عقبہ کی رمی معذورین کے لئے بلاکراہت جائز ہے یا نہیں۔ اور اب اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیرِ غور

ہے کہ طلوع صبح صادق سے قبل معذورین کے لئے جمرۂ عقبہ کی رمی جائز ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں فتح الباری ص۱۵ج۳، معارف السنن ص۲۳۲ج۶، بدایۃ المجتہد ص۲ج۲، اعلاء السنن ص۱۱ج۱۰، المغنی لابن قدامۃ ص۲۹ج۳، نیل الاوطار ص۲۹ج۴، عمدۃ القاری ص۱۸ج۱۰، نخب الافکار قلمی ص۲ج۷ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام شافعیؒ، امام عامر شعبیؒ، مجاہد بن جبرؒ، طاؤس بن کیسانؒ، عطاء بن ابی رباحؒ وغیرہ کے نزدیک معذورین کے لئے طلوع فجر سے قبل رات ہی میں جمرۂ عقبہ کی رمی کرنا جائز ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قومٌ الی ان رمی جمرۃ العقبۃ قبل طلوع الفجر الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام سفیان ثوریؒ، امام ابوثور وغیرہ کے نزدیک طلوع فجر سے قبل جمرۂ عقبہ کی رمی معذورین کے لئے بھی جائز نہیں ہے۔ اگر کریں گے تو اعادۂ رمی لازم ہوگا۔ اور اگر سورج طلوع ہونے کے بعد رمی کا اعادہ نہیں کریں گے تو دم واجب ہو جائے گا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے۔ جس کو ہشام بن عروہ عن عروہ کے طریق سے حماد بن سلمہؒ نے نقل کیا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ یوم النحر میں ازواج مطہرات میں سے حضرت ام سلمہؓ کی باری تھی اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حکم فرمایا کہ رات ہی میں مزدلفہ سے منیٰ کے لئے روانہ ہو جائیں اور جمرۂ عقبہ کی رمی کرکے فجر کی نماز مکۃ المکرمہ پہنچکر ادا کریں۔ اب اس روایت پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ جمرۂ عقبہ کی رمی رات ہی میں کی گئی ہے۔ اس لئے کہ اگر طلوع فجر کے بعد رمی کرکے مکہ کے لئے روانہ ہوجاتے تو

مکۃ المکرمہ پہنچکر فجر کی نماز وقت کے اندر ادا کرنا ممکن نہیں۔ کیونکہ منٰی اور مکۃ المکرمہ کے درمیان تقریباً چھ میل کا فاصلہ ہے اس لئے یہی تسلیم کرنا پڑے گا کہ طلوعِ فجر سے قبل ہی رمی کرلی ہوگی۔

فریق ثانی کے دلائل ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کریں گے۔ اور اُن میں سے پہلی دلیل فریق اوّل کی دلیل کے مقابلہ میں جوابی دلیل ہے۔ اور دوسری دلیل نظر کے تحت پیش کرکے باب ختم کرتا ہے۔

دلیل ۱ (ص ۲۴۲ س ۳۱) وکان من الحجۃ لھم فی ذلک ان ھذا الحدیث قد اختلف فیہ عن ھشام بن عروۃ فروی عنہ علی ما ذکرنا وروی عنہ علی خلاف ذلک الخ سے تقریباً تین سطروں میں فریق ثانی کی طرف سے جوابی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ام سلمہؓ کی روایت جو فصل اول میں پیش کی گئی ہے اس کا مدار الاسناد ہشام بن عروہ ہیں۔ اور ہشام بن عروہ سے اس روایت کو ان کے دو شاگردوں نے نقل کیا ہے۔

(۱) حماد بن سلمہؒ ہے۔ ان کی روایت فصل اوّل میں پیش کی گئی ہے جس میں حضرت ام سلمہ کا مکۃ المکرمہ پہنچکر فجر کی نماز پڑھنے کا ذکر ہے۔

(۲) محمد بن حازم ہے۔ ان کی روایت فصل ثانی میں ذکر کی جارہی ہے۔ اور ان کی روایت میں اس کا ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام سلمہؓ کو یوم النحر میں اپنے ساتھ صبح کی نماز مکۃ المکرمہ پہنچکر ادا کرنے کا حکم فرمایا تھا۔ تو معلوم ہوا کہ خود ہشام بن عروہ کی دونوں روایتوں میں بظاہر تعارض ہے۔ لہٰذا اب ہشام بن عروہ کی روایت پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ ان کی روایت کا مطلب کیا ہے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مزدلفہ سے سورج طلوع ہونے کے قریب روانہ ہونا اور سورج بلند ہونے کے بعد جمرۂ عقبہ کے پاس پہونچنا اور خوب دھوپ ہونے کے بعد زوال سے قبل رمی کرنا

متعین ہے۔ اور ہشام بن عروہ کے شاگرد محمد بن حازم کی روایت میں اس کا ذکر ہے۔ کہ حضرت ام سلمہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ یوم النحر کی صبح کی نماز مکۃ المکرمہ پہنچکر ادا فرمائی ہے۔ تو یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے؟ جبکہ یوم النحر کی صبح کی نماز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مزدلفہ میں پڑھنا متعین ہے۔

لہٰذا روایات کی تطبیق کی شکل صرف یہ ہو سکتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام سلمہؓ کو یہ حکم فرمایا تھا: ان تصلی صلوٰۃ الصبح معنا بعد یوم النحر بمکۃ یعنی یوم النحر کے بعد والے دن صبح کی نماز مکۃ المکرمہ پہنچکر ہمارے ساتھ ادا کرنا ہے۔ تو ایسی صورت میں تعارض باقی نہیں رہے گا۔ اور حضرت ام سلمہؓ کی روایت سے فریق اوّل کا مدعیٰ ثابت نہیں ہوگا۔ کیونکہ جب دوسرے روز فجر کی نماز مکۃ المکرمہ پہنچکر ادا کرنا ثابت ہوا تو طلوعِ فجر سے قبل یوم النحر میں جمرۂ عقبہ کی رمی کا ثبوت کہاں سے ہو سکتا ہے؟ اب اس تفصیل سے بات واضح ہو چکی ہے مگر حلِ کتاب بھی ضروری ہے۔

چنانچہ حضرت امام طحاویؒ نے ہشام بن عروہ کی روایت کے خلاف ستہ روایات نقل فرمائی ہیں۔ جو حسبِ ذیل ہیں۔

(۱) حضرت عائشہؓ کی روایت ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سودہ بنت زمعہؓ کو منیٰ میں فجر کی نماز پڑھنے کا حکم فرمایا تھا اور معذورین اور ضعفاء جن کو مزدلفہ سے رات میں روانہ کیا گیا تھا ان میں حضرت سودہؓ کا ہونا متعین ہے۔ اور حضرت ام سلمہؓ کو انہیں لوگوں کے ساتھ مزدلفہ سے روانہ کیا گیا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ یوم النحر کی صبح کی نماز حضرت ام سلمہؓ نے منیٰ میں ادا فرمائی ہے۔

(۲) حضرت ام حبیبہؓ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ حج میں ہم لوگوں کو مزدلفہ سے غلس میں منیٰ کے لئے روانہ کر دیا گیا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ طلوعِ فجر کے بعد مزدلفہ سے روانہ ہوئے ہیں۔ تو طلوعِ فجر سے جمرۂ عقبہ

کی رمی کرنا کیسے ممکن ہوسکتا ہے ۔؟ (۴) حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کی روایت میں اس کا ذکر ہے کہ غلس ہی میں مزدلفہ سے اپنے خدام کو لیکر روانہ ہوتی ہیں۔ اور کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے لئے اس کی اجازت دے رکھی ہے۔ اس سے بھی طلوع فجر کے بعد مزدلفہ سے روانہ ہونا واضح ہوگیا۔ تو طلوع فجر سے قبل منیٰ پہنچکر رمی کرنا کیسے ممکن ہوسکتا ہے۔ لہٰذا ہشام بن عروہ کی روایت کے ظاہر پر عمل محال ہوگا۔ اس لئے کہ حضرت ام سلمہؓ کو مکۃ المکرمہ پہنچکر فجر کی نماز پڑھنے کا حکم اس لئے فرمایا تھا کہ وہ ان کی باری کا دن تھا، تاکہ طواف زیارت سے فراغت کے بعد ہمبستری ہوسکے۔ اور یوم النحر کو زوال سے قبل ہمبستری ممکن ہی نہیں تھی، اس لئے کہ زوال سے قبل حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے طوافِ زیارت ثابت نہیں ہے۔ بلکہ طوافِ زیارت زوال سے رات تک کے درمیان ثابت ہے۔ اور زوال سے قبل ثابت نہ ہونا متعین ہے۔ لہٰذا ہشام بن عروہ کی روایت کے متن میں اضطراب ہونے کی وجہ سے قابلِ استدلال نہ ہوگی۔ (۵) حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے۔ اس میں اس کا ذکر ہے کہ آپ نے طواف زیارت کو رات تک مؤخر فرمایا ہے۔ اور طواف زیارت سے قبل جماع جائز نہیں ہے تو یوم النحر کی صبح کو جماع کیسے ممکن ہوسکتا ہے۔ لہٰذا یہی مراد ہوسکتا ہے کہ یوم النحر کے بعد والے دن صبح کی نماز مکۃ المکرمہ پہنچکر پڑھنے کا حکم فرمایا تھا۔ (۶) حضرت جابرؓ کی روایت ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم النحر میں جمرۂ عقبہ کی رمی زوال کے قریب دھوپ خوب تیز ہونے پر فرمائی تھی، اور حضرت جابرؓ کی یہ روایت تین سندوں کے ساتھ مروی ہے۔ تو اسی دن مکہ پہنچکر طواف سے فراغت کے بعد صبح کے وقت جماع کیسے ممکن ہوسکتا ہے۔ (۷) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے معذورین کو روانہ کرتے وقت یہ ہدایت فرمائی تھی کہ طلوعِ شمس سے قبل رمی نہ کریں۔ تو طلوعِ فجر سے قبل کس طرح رمی کرسکتے تھے۔ لہٰذا طلوعِ فجر

سے قبل رمی کرنا جائز نہ ہوگا۔

فریق ثانی کی دلیل ۲ نظر طحاوی

ص ۱۱۸ واما من طریق النظر فانا قد رأینا هم اجمعوا ان من رمی جمرة العقبة للیوم الثانی بعد یوم النحر الخ سے باب کے اخیر تک نظر کے تحت عقلی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ سب کا اتفاق اس پر ہے کہ یوم ثانی میں جمرۂ عقبہ کی رمی طلوع فجر سے قبل کسی کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اور جس طرح طلوع فجر سے قبل یوم ثانی کی رمی جائز نہیں ہے تو اسی طرح یوم اول یعنی یوم النحر کی رمی بھی طلوع فجر سے قبل جائز نہیں ہوگی۔ اور یہ بات الگ ہے کہ طلوع فجر ہو چکنے کے بعد دن کے بعض حصہ میں رمی کرنا دوسرے حصوں کے مقابلہ میں افضل ہوتا ہے۔ مثلاً یوم اول میں طلوع شمس کے بعد زوال سے قبل افضل ہے۔ اور یوم ثانی اور یوم ثالث میں زوال کے بعد افضل ہے۔ یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا مسلک ہے۔ اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

نوٹ اب اخیر میں ہشام بن عروہ کی ایک تیسری روایت پیش کرکے اس پر رد فرماتے ہیں کہ ابو معاویہ کے طریق سے ہشام کی یہ تیسری روایت بھی ماقبل میں ذکر کردہ محمد بن حازم عن ہشام کی روایت کی طرح ہے۔ اور اس میں عروہ اور حضرت ام سلمہؓ کے درمیان زینبؓ کا واسطہ بھی ہے۔ حضرت امام ابو عبد اللہ احمد بن حنبلؒ سے اس کے متعلق سوال کیا گیا تو جواب دیا کہ یہ حدیث خطا پر محمول ہے۔ کیونکہ یوم النحر میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ام سلمہؓ کے ساتھ کیا کر سکتے تھے۔ ابو بکر اثرم کہتے ہیں کہ میں نے یحییٰ بن سعیدؒ سے معلوم کیا تو جواب دیا کہ اس روایت میں بہت فرق ہے۔ اس لیے کہ یوم النحر میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر کی نماز ابطح یعنی مزدلفہ میں ادا فرمائی ہے۔ پھر امام احمد بن حنبلؒ نے امام یحییٰ بن سعیدؒ کی بہت زیادہ

تحسین اور تعریف فرمائی ہے۔

باب الرجل یدع جمرة العقبة یوم النحر ثم یرمیها بعد ذلك

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ یوم النحر میں جمرۃ العقبہ کی رمی زوال سے قبل کرنا افضل اور مستحب ہے۔ اور کسی وجہ سے زوال کے بعد کی جائے تب بھی بلا کراہت جائز ہے۔ اور جمرۂ عقبہ کی رمی کے اوقات تین ہیں۔

(۱) وقت مستحب۔ طلوع شمس کے بعد سے زوال تک (۲) وقت مباح۔ یعنی زوال کے بعد سے غروب تک (۳) وقت مکروہ۔ یعنی غروب شمس کے بعد سے وقت مکروہ شروع ہوجاتا ہے۔ اور یہ احکام متفق علیہ ہیں۔ کمافی معارف السنن ص۳۳۲ ج۶۔ مگر اختلاف اس بارے میں ہے کہ سورج غروب ہوجانے کے بعد رمی کی جائے تو کیا حکم ہے۔ تو اس سلسلہ میں بدایۃ المجتہد ص۲۶۶ ج۱، حاشیہ بذل المجہود مصری ص۲۹ ج۹ نخب الافکار قلمی ص۱۶۶ ج۶ عمدۃ القاری ص۸۶ ج۱۰ اوجز المسالک ص۵۸۶ ج۳ بدائع الصنائع ص۱۳۷ ج۲ میں کچھ فرق کے ساتھ تین مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام مالکؒ، امام سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک اگر یوم النحر میں دن۔ دن کے اندر جمرۂ عقبہ کی رمی نہیں کی ہے یہاں تک کہ سورج غروب ہوگیا اس کے بعد رمی کرتا ہے تو تاخیر کی وجہ سے کراہت کے ساتھ ساتھ ایک دم بھی واجب ہوجائیگا۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سورج غروب ہوجانے کے بعد مکروہ تو ہے لیکن اگر یوم ثانی کی صبح صادق سے پہلے پہلے رمی کرلیتا ہے تو دم واجب نہیں۔ اور اگر صبح صادق ہوجانے کے بعد رمی کرتا

ہے تو تاخیر کی وجہ سے کراہت کے ساتھ ساتھ دم بھی واجب ہوگا۔ اور یہ سلسلہ یوم ثالث کے غروب تک رہے گا۔ اس کے بعد رمی جائز نہ ہوگی۔ بلکہ صرف دم لازم رہے گا۔ اسی کی طرف صاحب کتاب نے فذھب ابوحنیفۃ الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

مذہب ۳ حضرت امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام شافعیؒ امام احمد بن حنبلؒ، امام اسحٰق بن ابراہیمؒ، امام طحاویؒ وغیرہ کے نزدیک یوم ثانی کی صبح صادق کے بعد رمی کرنے سے کراہت تو ہے مگر کوئی دم یا جرمانہ واجب نہیں ہے۔ اور عدم وجوب دم کا سلسلہ یوم ثالث کے غروب تک رہیگا۔ اور یوم ثالث کے غروب کے بعد رمی جائز نہ ہوگی۔ اور فوت رمی اور فوت واجب کی وجہ سے ایک دم واجب ہو جائے گا۔ اور اسی کی طرف امام طحاویؒ نے وخالفہ فی ذلک ابو یوسفؒ و محمدؒ الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

دلائل

اب ہم دلائل قائم کرنے میں مذہب ۱ اور ۲ کو فریق اوّل قرار دیں گے، اسلئے کہ یہ دونوں فی الجملہ ایام تشریق کے اندر اندر وجوب دم کے قائل ہیں۔ اور مذہب ۳ کو فریق ثانی قرار دیں گے۔ اس لئے کہ یہ ایام رمی میں وجوب دم کے قائل نہیں ہیں۔

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت ہے، کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جانور چرانے والے دن میں چراگاہ چلے جائیں اور رات میں آکر رمی کریں۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ دن اور رات مل کر رمی کے لئے وقت واحد ہے۔ مگر اس کے اجزاء میں تفاوت ہے۔ چنانچہ دن ورات کے تین حصے ہوں گے (۱) وقت مستحب یعنی طلوع شمس سے زوال تک۔

(۲) وقت مباح۔ یعنی زوال کے بعد سے غروب تک۔ (۳) وقت مکروہ۔ یعنی غروب کے بعد سے صبح صادق تک اور صبح صادق کے بعد سے وقت قضاء شروع ہو جاتا ہے۔ لہذا صبح صادق کے بعد سے رمی کے ساتھ دم بھی واجب ہو جائیگا۔ اس لئے کہ رمی اپنے اصل وقت سے نکل چکی ہے۔ اور یہ دلیل امام مالکؒ پر تردید کے لئے بھی کافی ہے۔ اور یہ دلیل صرف امام ابوحنیفہ کی طرف سے قائم کی گئی ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جائیں گی۔

دلیل ۱: واحتج محمد بن الحسن فی ذلک علی ابی حنیفۃ بما حدثنا ابن مرزوق قال حدثنا ابو عاصم عن ابن جریج الخ سے

تقریبا پانچ سطروں میں ان کی طرف سے دلیل ۱ پیش کی جا رہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عاصم بن عدیؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چرواہوں کے لئے اس کی اجازت دی تھی کہ وہ لوگ یوم النحر کی صبح کو رمی کرکے چراگاہ چلے جائیں اور یوم ثانی میں رمی کے لئے نہ آئیں۔ بلکہ یوم ثالث میں آکر یوم ثانی اور یوم ثالث دونوں کی رمی یکبارگی کریں۔ اب اس حدیث شریف پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ چرواہوں نے یوم ثانی کی رمی یوم ثالث میں کی ہے۔ اور یہ موجب دم نہیں ہے لہذا اسی طرح یوم ثانی کی رمی یوم ثالث میں کرنے سے دم واجب نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح یوم النحر کی رمی بھی یوم ثانی یا یوم ثالث میں کرنے سے دم واجب نہ ہوگا۔ تو معلوم ہوا کہ ایام رمی میں سے ایک دن کی رمی دوسرے دن کرنے میں کراہت تو ہے مگر موجب دم نہیں ہے۔ اور رمی جمرات واجب ہے۔ اور ترک واجب کی وجہ سے دم واجب ہوتا ہے۔ اور ایام رمی کے اندر اندر ترک واجب لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ فی الجملہ رمی کے اوقات باقی ہیں۔ اور اس میں

یہ عبارت پیچیدہ ہے۔ ولم یکن ذلك بموجب علیهم دما ولا بموجب ان حکم الیوم الثالث فی الرمی للیوم الثانی خلاف حکم الیوم الرابع۔ یعنی یہ ان پر موجب دم نہیں ہے۔ اور نہ ہی یوم ثانی کی رمی یوم ثالث میں کرنے کی وجہ سے یوم رابع کی مخالفت لازم آتی ہے۔ یعنی یوم ثالث میں ڈبل رمی ہوگئی۔ اور یوم رابع میں منفرد رمی ہوئی۔ تو اس کی وجہ سے کوئی مخالفت نہیں ہے۔ اس لئے کہ یوم ثالث میں ڈبل رمی جو کی گئی ہے درحقیقت اس میں سے یوم ثانی کی رمی یوم ثانی ہی میں کرنے کے حکم میں ہے۔

دلیل ۲ نظر طحاوی ص ۴۲۹ ثم النظر فی ذلك یشهد لهذا القول ایضاً الخ سے تقریباً سات سطروں میں دوسری دلیل نظر کے تحت پیش کی جارہی ہے۔ اور ہم اس دلیل کو واضح کرنے کے لئے اولاً دو مقدمے قائم کرتے ہیں۔

مقدمہ ۱ کسی شئی کا وقت اس کو کہتے ہیں کہ شئی کو اگر اس میں انجام دیدیا جائے تو ذمہ سے ساقط ہوجاتی ہو۔ اور وقت میں دو حیثیتیں ہوتی ہیں۔ (۱) وقت ادار (۲) وقت قضار۔ اور وقت ادار میں انجام دینے سے شئی مستحب اور مسنون طریقہ سے ذمہ سے ساقط ہوجاتی ہے۔ اور وقت قضار میں انجام دینے سے بھی ذمہ سے ساقط ہوجاتی ہے۔ اور کوئی جرمانہ بھی لازم نہیں ہوتا۔ مگر مسنون طریقہ کے خلاف ہونے کی وجہ سے کراہت آجاتی ہے۔ اور اگر وقت قضار بھی فوت ہوجائے تو اس کی انجام دہی کے لئے علاوہ تاوان اور جرمانہ کے اور کوئی شکل نہیں ہوتی۔

مقدمہ ۲ مناسک حج میں سے فرائض کے علاوہ جو امور واجب ہیں وہ دو قسموں پر ہیں۔ (۱) وہ امور جن کی انجام دہی کیلئے ایسے وقت کی تحدید نہیں ہے کہ اس کے فوت ہوجانے کی وجہ سے انجام دہی کی گنجائش باقی نہیں رہتی ہو۔ بلکہ وہ امور کسی بھی وقت انجام دیئے جاسکتے ہیں۔

چاہے وقت ادا میں ہو یا وقت قضاء میں، بہرحال انجام دیئے جا سکتے ہیں۔ جیسے کہ سعی بین الصفاء والمروہ اور طواف وداع ہیں کہ یہ امور کبھی فوت نہیں ہوتے۔ اور یہ امور مسنون وقت سے مؤخر ہو جائیں تو کوئی جرمانہ لازم نہیں ہوتا ہے لہٰذا ان کو کسی بھی وقت انجام دیا جا سکتا ہے۔ مثلاً طواف عمرہ کے بعد فوراً سعی کرنا مسنون ہے لیکن اگر تاخیر کی جائے تو کوئی دم بھی لازم نہیں ہوتا۔ اور اسی طرح عمرہ کے لئے جا کر وہاں سال بھر قیام کر لیا۔ اور اس کے بعد واپسی کے وقت طواف وداع کرتا ہے تو عمرہ کے اعتبار سے تاخیر ہو گی۔ مگر کوئی جرمانہ لازم نہیں۔

(۲) وہ امور جن کی انجام دہی کے لئے وقت کی تحدید ہے۔ کہ ان امور کو اسی وقت میں انجام دینا لازم ہے۔ چاہے وقت ادا میں ہو یا وقت قضاء میں۔ بہرحال وقت کے اندر اندر انجام دینا لازم ہے۔ لہٰذا اگر وقت فوت ہو جاتا ہے تو دم اور جرمانہ کے علاوہ انجام دہی کی کوئی اور شکل نہیں۔ جیسا کہ وقوف مزدلفہ کا وقت متعین ہے فوت ہو جائیگا تو دم واجب ہوگا۔ اور اسی طرح جمرات کی رمی کا وقت (ایام تشریق) متعین ہے۔ اور ایام تشریق کے اندر اندر رمی جمرات کے وقت ادا اور وقت قضاء دونوں داخل ہیں۔ اب ان دونوں مقدموں کے پیش نظر اگر جمرۂ عقبہ کی رمی یوم النحر میں نہ کی جائے بلکہ یوم ثانی یا یوم ثالث میں کی جائے تو وقت ادا میں تو رمی نہیں ہوئی مگر وقت قضاء میں رمی کا ثبوت ہو جائے گا۔
اور ماقبل میں بیان کیا جا چکا ہے کہ کوئی بھی امر اپنے وقت قضاء میں انجام پذیر ہو جائے تو ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ اور کوئی جرمانہ بھی لازم نہیں ہوتا، اس لئے جمرۂ عقبہ کی رمی یوم ثانی یا یوم ثالث میں کرنے سے دم واجب نہ ہو گا۔

اشکال ص ۱۸۵ س ۱۲ فان قال قائل انما اوجبنا علیہ الدم بترکہ رمیھا

یوم النحر وفی اللیلۃ التی بعدہٗ للاساءۃ التی کانت منہ فی ذلک۔ اس عبارت سے فریق اوّل کی طرف سے یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ ہم نے جو دم واجب قرار دیا ہے وہ اس لئے نہیں ہے کہ وقت نکل جانے کی وجہ سے واجب ہوگیا تھا، بلکہ اس کے جمرۂ عقبہ کی رمی کو یوم النحر اور اس کے بعد کی رات میں ترک کردینے کی وجہ سے جو کراہت لازم آتی ہے اس کی وجہ سے واجب قرار دیا ہے۔

جواب ص۴۱۵ س۱۸ قیل لہٗ فقد رأینا تارک طواف الصدر حتی یرجع الی اھلہ الخ سے باب کے اخیر تک مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص سعی بین الصفا والمروہ ترک کرکے یا طوافِ صدر جو آفاقی پر واجب ہے اس کو ترک کرکے وطن واپس چلا جائے اور بعد میں پھر کبھی مکۃ المکرمہ لوٹ آکر سعی اور طواف کی ذمہ داری انجام دیدیتا ہے۔ تو اس نے بھی تاخیر کی وجہ سے اسائت اور امرِ مکروہ کا ارتکاب کیا ہے۔ مگر اس کے اس ارتکابِ کراہت کی وجہ سے اس پر کوئی جرمانہ یا دم واجب نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس نے وقت کے اندر اندر انجام دیا ہے۔ تو جس طرح مسئلہ سعی اور مسئلہ طواف وداع میں تاخیر اور امرِ کراہت کی وجہ سے دم واجب نہیں ہے اسی طرح جمرۂ عقبہ کی رمی کو یوم ثانی یا یوم ثالث تک مؤخر کرنے کی وجہ سے بھی دم واجب نہ ہوگا۔ اور یہی قیاس کا تقاضا ہے۔ اور یہی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا مسلک ہے۔

بَابُ التلبیۃِ متیٰ یقطعھا الحاج

اس باب کے تحت محرم کے تلبیہ کا سلسلہ منقطع کرنے کے بارے میں دو مسئلے زیرِ غور ہیں۔ (۱) محرم بالعمرہ کب تلبیہ ختم کرے گا (۲) محرم بالحج کب تلبیہ ختم کرے گا۔؟

مسئلہ محرم بالعمرۃ تلبیہ کب ختم کرے گا؟

محرم بالعمرہ کے تلبیہ ختم کرنے کے وقت سے متعلق عمدۃ القاری ص ج ۱۰، المغنی ص ج ۳ معارف السنن ص ۲۹۵ ج ۶ میں مختلف اقوال نقل کئے گئے ہیں۔ ہم ان میں سے دو قول نقل کردیتے ہیں۔ باقی اقوال ان کے تحت آجائیں گے۔

قول ۱ حضرات حنابلہؒ اور حنفیہؒ کے نزدیک احرام چاہے میقات سے باندھا ہو یا مقام جعرانہ یا مقام تنعیم سے ہر حال میں طواف شروع کرتے وقت جب حجرِ اسود کا استلام کریگا اس وقت تلبیہ کا سلسلہ ختم کردے گا۔ اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک طواف کی ابتداء کرتے وقت ختم کردے گا۔ معلوم ہوا کہ حنفیہؒ اور شافعیہؒ میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔ اور یہی عطاء بن ابی رباحؒ، طاؤسؒ، ابراہیم نخعیؒ، سفیان ثوریؒ، اسحٰق بن ابراہیمؒ وغیرہ کا قول ہے۔ المغنی ص ۲۰۱ ج ۳۔

قول ۲ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک اگر میقات سے احرام باندھا ہے تو حدودِ حرم میں داخل ہوتے وقت تلبیہ کا سلسلہ ختم کردیگا۔ یہی حضرت امام حسن بصریؒ، عروہ بن زبیرؓ کا مسلک ہے۔ (المغنی ص ۲۰۱ ج ۳)

اور اگر مقام جعرانہ یا مقام تنعیم سے احرام باندھتا ہے تو مکۃ المکرمہ کی آبادی میں داخل ہوتے وقت ختم کرے گا۔ مگر ان کے مسلک پر اس زمانہ میں اشکال ہے کہ مکۃ المکرمہ کی آبادی اس وقت مقام تنعیم سے کافی دور تک تجاوز کرچکی ہے۔ اب مسلکِ مالکیؒ کے علماء کو اس مسئلہ میں نظر ثانی کرنے کی ضرورت ہے۔ اور المغنی لابن قدامہ ص ۲۰۱ ج ۳ میں نقل کیا گیا ہے کہ جب بیت اللہ کو دیکھ لیں تب تلبیہ ختم کردیں۔ یہ قول مسلک مالکی کے لئے آسان معلوم ہوتا ہے۔ اور حضرت امام لیث بن سعدؒ کے نزدیک جب کعبۃ اللہ تک پہنچ جائیگا یعنی جب کعبۃ اللہ کو دیکھ لے گا تو تلبیہ ختم کردے گا۔

مسئلہ ۲ محرم بالحج تلبیہ کب ختم کرے گا؟

محرم بالحج تلبیہ کا سلسلہ کب ختم کریگا۔ تو اس سلسلہ میں عمدۃ القاری ۲۱/۱۰۲
معارف السنن ۲۹۵/۶ المغنی لابن قدامہ معری ۲۲۲/۳ اوجز المسالک ۲۰۶/۳
بذل المجہود ہندی ۱۱۰/۳ نخب الافکار قلمی ۳۰/۷ اعلاء السنن ۱۱۱/۱۰
فتح الباری مصری ۴۲۱/۳ میں کچھ فرق کے ساتھ تین مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام مالکؒ، سعید بن مسیبؒ، حسن بصریؒ وغیرہ کے نزدیک جب عرفات کے لئے منیٰ سے روانہ ہوگا اس وقت تلبیہ کا سلسلہ ختم کردے گا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فقال قوم حین یتوجہ الی عرفات الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام اوزاعیؒ، لیث بن سعدؒ، ابن شہاب زھریؒ، سائب بن یزیدؒ، سلیمان بن لیسارؒ وغیرہ کے نزدیک عرفات میں زوال کے بعد وقوف کے وقت تلبیہ کا سلسلہ ختم کردے گا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وقال قوم حین یقف بعرفات الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۳ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام عطاء بن ابی رباحؒ، طاؤس بن کیسانؒ، سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ، سعید بن مسیبؒ، حسن بن حیؒ، اسحٰق بن ابراہیمؒ، ابو ثورؒ، داؤد بن علیؒ، ابوعبید، عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰؒ وغیرہ کے نزدیک محرم بالحج جمرۂ عقبہ کی رمی تک تلبیہ کا سلسلہ باقی رکھے گا۔ اور جمرۂ عقبہ کی رمی کے ساتھ تلبیہ کا سلسلہ ختم کردے گا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

دلائل

مذہب ۱ اور مذہب ۲ دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ عرفات میں تلبیہ کا

سلسلہ ختم کردیا جائے۔ اور چند روایتیں ایسی مروی ہیں جو منیٰ سے عرفات کے لئے روانہ ہوتے وقت تلبیہ منقطع کرنے پر دلالت کرتی ہیں۔ اور انہیں روایات میں عرفات تک تلبیہ پڑھنے کا بھی ذکر ہے۔ اس لئے ان دونوں مذاہب کو فریق اوّل قرار دیکر دونوں کی دلیل ایک ساتھ پیش کریں گے۔ اور مذہب ۲ کو فریق ثانی قرار دیں گے۔

فریق اوّل کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع کی روایات ہیں جن میں اس کا ذکر ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حجاج کا قافلہ عرفات کے لئے منیٰ سے روانہ ہوا تو قافلہ میں دو قسم کے لوگ تھے۔ (۱) وہ لوگ جو تہلیل پڑھتے تھے۔ (۲) وہ لوگ جو تکبیر پڑھتے تھے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے۔ اور ہم تکبیر پڑھتے تھے۔ اور حضرت اسامہ بن زیدؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر پڑھتے تھے اور لوگوں کے ازدحام میں جب کوئی کشادگی پاتے تو تیز چلتے تھے۔ اور حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ قافلہ میں کچھ لوگ تہلیل پڑھتے تھے اور کچھ لوگ تکبیر پڑھتے تھے۔ اور حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ ہم عرفات پہونچنے سے قبل تہلیل پڑھتے تھے اور یوم عرفہ میں تکبیر پڑھتے تھے۔ اب تمام روایات کا مرکزِ مضمون یہی ہے کہ منیٰ سے روانہ ہوتے وقت تلبیہ ختم کردینا چاہئے۔ اور اس مضمون کی روایات کو صاحبِ کتاب نے چار صحابۂ کرام سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت اسامہ بن زیدؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان کی روایت میں یہ الفاظ قابلِ حل ہیں وکان اذا وجد فجوۃ نص فجوۃ بمعنی فرجۃ ہے یعنی کشادگی۔ نص بمعنی اسرع ہے یعنی جب کوئی کشادگی پاتے تو تیز چلتے تھے۔

صحابی ۱۲ حضرت انسؓ سے دو سندوں کے ساتھ اور ان کی روایت نحن غادیان، غادی کا تثنیہ ہے۔ بمعنی صبح کو چلنا۔ ولست اثبت مافعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ذلک یعنی میں اس سلسلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو حتمی طور پر ضبط نہیں کر پایا۔

صحابی ۱۳ حضرت جابرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

اور ان تمام روایات کا حاصل یہی ہے کہ منیٰ سے عرفات کے لئے روانہ ہونے کے بعد تلبیہ مشروع نہیں ہے۔

جواب ص۴۱۶ س۱۸ وقالوا الاحجۃ لکم فی ھٰذہ الاٰثار التی احتججتم بھا علینا الخ سے تقریباً تین سطروں میں فریق اول کی دلیل کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ روایات میں تمہارے دعوے کے ثبوت کے لئے کوئی دلیل اور حجت نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان میں اس کا ذکر ہے کہ کچھ لوگ تہلیل پڑھتے تھے اور کچھ لوگ تکبیر پڑھتے تھے۔ اور ان میں سے کسی کو اس کے عمل سے روکا نہیں گیا۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ حاجی ہونے کے اعتبار سے اصل حکم تلبیہ کا ہے۔ مگر حاجی کے لئے تکبیر و تہلیل بھی ممنوع نہیں ہے۔ لہٰذا عرفات سے قبل تکبیر و تہلیل کا حاجی کے لئے مشروع ہونا تلبیہ کو مانع نہیں ہوگا۔ اور اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یوم عرفہ میں تکبیر و تہلیل پڑھنا تلبیہ کو مانع نہیں ہوگا۔ اس لئے بہت سی روایات عرفات کے بعد تلبیہ کے ثبوت میں مروی ہیں۔ جن کا ذکر آگے آرہا ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جائیں گی۔ اور درمیان میں ایک اشکال و جواب بھی پیش کریں گے۔

دلیل ۱ ص۴۱۶ س۲۱ وقد جاءت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

اثار متواترة بتلبية بعد عرفة الى رمی جمرة العقبة الخ سے تقریبا ساڑھے تینتیس سطروں میں فریق ثانی کی دلیل ۱ پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عرفات سے واپسی کے بعد جمرۃ العقبہ کی رمی کرنے تک تلبیہ پڑھا ہے۔ اور اس مضمون کی صریح روایات تواتر اسانید سے مروی ہیں چنانچہ صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایات کو چار صحابۂ کرام سے تیرہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے چھ سندوں کے ساتھ۔

ان میں چار سندیں عبد اللہ بن عباس عن فضل بن عباسؓ کے طریق سے۔

اور دو سندیں براہ راست حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہیں۔

صحابی ۲ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے چھ سندوں کے ساتھ۔

ان کی روایات کا حاصل یہ ہے کہ میدان عرفات میں زوال کے بعد لوگوں کو تلبیہ پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا گیا تو حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ بیشک میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جمرۂ عقبہ کی رمی کرنے تک تلبیہ پڑھتے دیکھا ہے۔ ہاں البتہ حضورؐ درمیان درمیان تکبیر و تہلیل بھی پڑھتے تھے۔

صحابی ۳ حضرت اسامہ بن زیدؓ۔

صحابی ۴ حضرت فضل بن عباسؓ۔

ان دونوں کی روایت ایک سند کے ساتھ مروی ہے۔ ان میں اس کا ذکر ہے کہ عرفات سے مزدلفہ تک حضرت اسامہ بن زیدؓ حضورؐ کے ردیف تھے۔ اور مزدلفہ سے منیٰ تک حضرت فضل بن عباسؓ ردیف تھے۔

اب ان تمام روایات پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ فصل ثانی کی روایات اور فصل اول کی روایات میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ کیونکہ تلبیہ کا مسنون ہونا تکبیر و تہلیل کو مانع نہیں ہے۔ اور فصل اول کی روایات میں صرف تکبیر و تہلیل کا ذکر ہے۔ مگر تلبیہ کے بارے میں کوئی ذکر نہیں ہے کہ مسنون ہے

یا مکروہ۔ اور عدمِ ذکر عدم جواز و عدم سنت کو مستلزم نہیں ہے۔ اور فصل ثانی کی روایات میں صاف طور پر ذکر ہے کہ حضرت فضل بن عباسؓ عرفات سے واپسی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ردیف تھے۔ اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو عرفات میں اور عرفات کے بعد جمرۂ عقبہ کی رمی کرنے تک تلبیہ پڑھتے ہوئے دیکھا ہے۔ اور حضرت اسامۂؓ فرماتے ہیں کہ میں نے عرفات میں تکبیر اور تہلیل پڑھتے ہوئے دیکھا ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تکبیر و تہلیل بھی پڑھتے تھے۔ اور حضرت اسامۂؓ نے صرف تکبیر و تہلیل سنی ہو اور تلبیہ نہ سُنا ہو۔ اور ان کا نہ سننا نہ پڑھنے کو لازم نہیں۔ اور عرفات میں جو تکبیر و تہلیل پڑھی گئی ہے وہ تلبیہ کی جگہ نہیں ہے۔ بلکہ وہ بھی اپنی جگہ مسنون تھا۔ اور یہ بات حضرت ابن مسعودؓ کی روایت سے واضح ہو جاتی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جمرۂ عقبہ تک تلبیہ پڑھتے رہے ہیں البتہ درمیان درمیان تکبیر و تہلیل بھی پڑھتے تھے۔ اور درمیان میں تکبیر و تہلیل پڑھنا اس پر دلیل نہیں ہے کہ اُس وقت تلبیہ ممنوع ہو چکا تھا۔

اشکال ص۱۷۱ س۲۵ فان قال قائل فقد روی عن اصحاب رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم خلاف ماصححتم علیہ ھٰذہ الآثار الخ سے تقریباً چار سطروں میں فریق اوّل کی طرف سے اشکال پیش کیا جا رہا ہے اشکال کا حاصل یہ ہے کہ تمہاری پیش کردہ روایات کے خلاف بعض صحابہ کا عمل موجود ہے۔ مثلاً حضرت عمرؓ یوم عرفہ میں مستقل تہلیل پڑھا کرتے تھے یہاں تک کہ عرفات سے روانہ ہو جاتے تھے۔ اور اسی طرح حضرت عائشہؓ میدان عرفات میں جب موقف پر پہونچتی تھیں تو تلبیہ ترک کر دیتی تھیں۔

جواب ص۱۷۱ س۲۹ فمن الحجۃ علیھم لاھل المقالۃ الأخریٰ الخ سے تقریباً چار سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب دیا جا رہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت حضرت قاسم بن محمدؒ

نے نقل کی ہے۔ اور قاسم بن محمدؒ نے صرف حضرت عائشہؓ کا عمل نقل کیا ہے۔ ان کا فتویٰ نقل نہیں کیا ہے۔ اور عمل اس لئے حجت نہیں ہے کہ تلبیہ کے علاوہ تکبیر و تہلیل اور دیگر اذکار بھی عرفات میں جائز ہیں۔ تو تلبیہ کے علاوہ دیگر اذکار پر عمل کرنا تلبیہ کی مسنونیت کا وقت ختم ہونے پر دلیل نہیں ہے۔ اور حضرت عبد اللہ بن زبیرؓ نے جو حضرت عمرؓ کا عمل نقل فرمایا ہے اس کا مطلب بھی وہی ہے جو حضرت عائشہؓ کے عمل کا ہے اس لئے اشکال درست نہ ہوگا۔

فریق ثانی کی دلیل ۲

ص۴۱۸ س۴ وقد حدثنا علی بن شیبۃ قال حدثنا یزید بن ہارون قال انا محمد بن اسحٰق الخ

سے باب کے اخیر تک فریق ثانی کی دلیل ۲ پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن زبیرؓ میدان عرفات میں خطبہ دے رہے تھے اور دورانِ خطبہ تلبیہ نہیں پڑھا تو حضرت اسود بن یزیدؒ نے کھڑے ہوکر فرمایا کہ آپ کو تلبیہ پڑھنے سے کس نے روکا؟ تو حضرت ابن الزبیرؓ نے فرمایا کہ کیا اسوقت تلبیہ پڑھا جائیگا۔ تو حضرت اسود بن یزیدؒ نے فرمایا کہ جی ہاں میں نے حضرت عمرؓ کو اس مقام میں تلبیہ پڑھتے ہوئے دیکھا ہے۔ اور آگے دوسری روایت میں اس کا ذکر ہے کہ حضرت عبد اللہ بن زبیرؓ خطبہ دے رہے تھے اور دورانِ خطبہ تلبیہ نہیں پڑھ رہے تھے تو حضرت اسودؒ نے حضرت ابن الزبیرؓ کے پاس جاکر ان کے کان میں کچھ بات کہی، اس کے بعد حضرت ابن الزبیرؓ خطبہ کے دوران تلبیہ پڑھتے رہے۔ اور حضرت عبد الرحمٰن بن یزید کے طریق سے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا عمل موجود ہے۔ کہ حضرت ابن مسعودؓ جمرۂ عقبہ تک مستقل تلبیہ پڑھتے رہے ہیں تو کسی نے معلوم کیا کہ کون تلبیہ پڑھ رہا ہے تو حضرت ابن مسعودؓ نے الفاظ پڑھا کر فرمایا لبیک عدد التراب، حضرت عبد الرحمٰن بن یزیدؒ

فرماتے ہیں کہ لبیک عدد التراب کے الفاظ ہم نے حضرت ابن مسعودؓ کے علاوہ باقی کسی سے نہیں سنے۔ اب ان تمام روایات پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔
کہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کا عمل پہلے یہی رہا ہے کہ وہ عرفات میں تلبیہ نہیں پڑھتے تھے۔ مگر حضرت اسود بن یزیدؒ کے متنبہ کرنے پر اپنے عمل سے رجوع کرکے تلبیہ کا عمل شروع کردیا۔ حالانکہ حضرت عمرؓ کے ساتھ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے بھی حج فرمایا ہے، اور انہوں نے حضرت عمرؓ کو تلبیہ پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا تھا جیساکہ اس کا ذکر ماقبل میں اشکال کے تحت گذرچکا ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے اپنے فہم سے یہ سمجھا تھا کہ شاید حضرت عمرؓ نے تلبیہ کا وقت ختم ہونے کی وجہ سے نہیں پڑھا ہے، یہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کا وہم تھا، حالانکہ واقعہ ایسا نہیں ہے۔ اس لئے کہ حضرت اسود بن یزیدؒ نے حضرت عمرؓ کو تلبیہ پڑھتے ہوئے دیکھا ہے۔ اور انہوں نے اپنی یاد پر بھروسہ ہونیکی وجہ سے حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کو ٹوکا تھا۔ اس لئے حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے حضرت اسودؒ کی بات پر یقین کرکے اپنے سابقہ عمل سے رجوع فرمالیا تھا۔ اور جب حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے اپنے عمل سے رجوع فرمالیا ہے تو ان کی وہ روایت مسترد ہوجائے گی جس میں انہوں نے حضرت عمرؓ کا عمل نقل فرمایا تھا۔
نیز جب حضرت اسود بن یزیدؒ نے حضرت عبداللہ بن زبیرؓ پر نکیر فرمائی تھی اسوقت دنیا بھر کے لوگ وہاں موجود تھے ان میں صحابہ اور کبار تابعین بھی تھے اور کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا ہے۔ تو یہ اہم ترین حجت اور اجماع امت کی دلیل ہے۔ نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی صریح روایت بھی اس کی مؤید ہے۔ اس لئے یہی بات تسلیم کرنی ہوگی کہ جمرۂ عقبہ کی رمی تک تلبیہ مسنون ہے۔ یہی ہمارے علماء ثلاثہؒ کا مسلک اور اسی پر حنفیہؒ کا فتویٰ ہے۔

بَابُ اللِّبَاسِ وَالطِّيْبِ مَتٰى يَحِلَّانِ لِلْمُحْرِمِ

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ محرم کے لئے سِلے ہوئے کپڑے اور خوشبو کس وقت جائز ہوتی ہے؟ اور طوافِ زیارت سے فراغت کے بعد بالاتفاق ہر وہ چیز جائز ہوجاتی ہے جو حالتِ احرام میں ناجائز ہوتی ہے۔ اور یہ مسئلہ بھی اجماعی ہے کہ طوافِ زیارت سے قبل جماع حلال نہیں ہے۔ مگر اختلاف اس بارے میں ہے کہ جمرۂ عقبہ کی رمی کے بعد سِلے ہوئے کپڑے اور خوشبو جائز ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں عمدۃ القاری ص۹۳ ج۱۰، نخب الافکار ص۴۹ ج۷، اعلاء السنن ص۱۶ ج۱۰، اوجز المسالک ص۲۶۹ ج۳، معارف السنن ص۲۹۱ ج۶، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ص۲۶۴ ج۳، بدایۃ المجتہد ص۲۱۸ ج۱ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت عروہ بن زبیرؓ کے نزدیک طوافِ زیارت سے قبل جمرۂ عقبہ کی رمی اور حلق کے بعد ثوبِ مخیط اور خوشبو دونوں جائز نہیں ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام مالکؒ، امام حسن بصریؒ کے نزدیک ثوبِ مخیط تو جائز ہے مگر خوشبو جائز نہیں۔ بلکہ خوشبو طوافِ زیارت کے بعد ہی جائز ہوتی ہے۔ اور یہ کہتے ہیں کہ حکمِ طیب حکمِ جماع کی طرح ہے۔ اسلئے کہ خوشبو دواعی جماع سے ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذهب الى هذا قومٌ الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۳ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، ابوثورؒ، ابوبکر بن عبدالرحمٰنؒ، اسحٰق بن ابراہیمؒ، علقمہ بن مرثدؒ، سالم بن عبداللہؒ، ابراہیم نخعیؒ، طاؤس بن کیسانؒ، عبیداللہ بن الحسنؒ، قاسم بن محمدؒ، خارجہ بن زیدؒ، عمر بن عبدالعزیزؒ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک جمرۂ عقبہ کی رمی اور حلق کے بعد جماع کے

علاوہ باقی تمام امور حلال ہیں جو حالتِ احرام میں حلال نہیں تھے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

اور ہم اوّلاً فریق اوّل کی دلیل پھر فریق ثالث کی تین دلیلیں پھر ایک اشکال وجواب پھر فریق ثانی کی دلیل پھر فریق ثالث کی دلیل نظر پر باب ختم کریں گے۔

فریق اوّل کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع کی روایت ہے۔ اور روایت کی وضاحت اس طرح ہے کہ صحابہ میں عکاشہ نامی دو آدمی تھے۔ (۱) حضرت عکاشہ بن محصنؓ۔ یہ وہ مشہور صحابی ہیں جن کے بارے میں یہ واقعہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ارشاد فرمایا کہ میری امت میں سے ستر ہزار بلا حساب وکتاب جنت میں جائیں گے اور ان کے چہرے لیلۃ البدر کی چاندنی کی طرح چمکتے ہوں گے۔ تو فی الفور حضرت عکاشہؓ نے کھڑے ہو کر فرمایا کہ یا رسول اللہ میرے لئے دعا کیجئے کہ میں بھی انہیں میں سے ہو جاؤں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم ان میں سے ہو۔ اس کے بعد دوسروں نے جب دعا کے لئے کہا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عکاشہ سبقت لے گئے۔ (مسلم شریف ص $\frac{116}{1}$)

(۲) حضرت عکاشہ بن وہبؓ۔ یہ بھی صحابہ میں سے تھے۔ اور ان کی حقیقی بہن حضرت جدامہ بنت وہبؓ تھیں۔ اور یہ دونوں حضرت عکاشہ بن محصن کی ماں شریک بھائی بہن تھے۔ اور حضرت ام قیس بنت محصنؓ حضرت عکاشہ بن محصنؓ کی حقیقی بہن تھیں۔

اب یہاں ایک مضمون کی دو روایتیں ہمارے سامنے ہیں (۱) حضرت جدامہ بنت وہبؓ کی ہے۔ ان کی روایت کا حاصل یہ ہے کہ ان کے بھائی حضرت عکاشہ بن وہبؓ نے اپنے دوسرے بھائی کے ساتھ یوم النحر میں جمرۂ عقبہ کی رمی کے بعد احرام کھول دیا اور سلے ہوئے کپڑے پہن لئے۔ اور

یہ لوگ اسی دن طوافِ زیارت نہ کر سکے تھے۔ مگر جب شام کے وقت حضرت جُدامہؓ کے خیمہ میں تشریف لے آئے تو اپنے اپنے کرتے ہاتھ میں لئے ہوئے تھے۔ اور بغیر سلے ہوئے کپڑے پہنے ہوئے تھے۔ جب حضرت جُدامہؓ نے معلوم کیا کہ کیا بات ہے، آپ لوگوں نے کُرتے کیوں اُتار دیئے۔ تو جواب دیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ جمرۂ عقبہ کی رمی کے بعد جماع کے علاوہ ہر چیز حلال ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر شام تک طوافِ زیارت نہ کر سکو تو محرماتِ احرام سب لوٹ آتی ہیں۔ اور چونکہ ہم طوافِ زیارت نہیں کر سکے اسلئے کُرتے اُتار دیئے اور احرام کے کپڑے پہن لیئے ہیں۔

(۲) حضرت ام قیس بنتِ محصنؓ کی روایت ہے۔ ان کی روایت کا حاصل بھی پہلی روایت کی طرح ہے۔ مگر اس میں حضرت عکاشہ بن محصنؓ کا اپنے دوسرے بھائی کے ساتھ حضرت ام قیس بنتِ محصنؓ کے پاس آنے کا ذکر ہے۔ اب دونوں روایتوں میں تطبیق اس طرح ہو جائے گی کہ حضرت جُدامہ بنتِ وہبؓ اور حضرت ام قیس بنت محصنؓ دونوں ایک خیمہ میں تھیں، اور دونوں کے حقیقی بھائی کا نام عکاشہ ہے اور عکاشہ نامی دونوں آدمی ایک ساتھ خیمہ میں داخل ہوئے ہیں۔ اور ان دونوں کا واقعہ حضرت جُدامہ اور حضرت ام قیس دونوں نے الگ الگ بیان کیا ہے۔ اب دونوں روایتوں کا مرکزِ مضمون ایک ہونا ثابت ہوا کہ طوافِ زیارت سے قبل درحقیقت ثوبِ مخیط اور خوشبو ممنوع ہے۔

فریقِ ثالث کے دلائل

ان کی طرف سے چار دلیلیں اور درمیان میں فریق ثانی کی دلیل اور ایک اشکال وجواب بھی پیش کریں گے۔

دلیل ۱ ص۴۱۹ س۱۱ واحتجوا فی ذالک بما حدثنا علی بن معبدؒ الخ سے

تقریباً انیس۱۹ سطروں میں فریقِ ثالث کی دلیل ۱ پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ سے قولی مرفوع روایات تواترِ سند کے ساتھ مروی ہیں جن میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد موجود ہے کہ جب جمرۂ عقبہ کی رمی سے فراغت حاصل ہوجائے تو بیوی سے جماع کے علاوہ لباس، خوشبو اور ہروہ امور جائز اور حلال ہوجاتے ہیں جو بحالتِ احرام جائز نہیں تھے۔ اور اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے حضرت عائشہؓ سے دس۱۰ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ لہٰذا ان روایات سے واضح ہوگیا کہ طوافِ زیارت سے قبل لباس اور خوشبو وغیرہ سب جائز اور حلال ہیں۔

دلیل ۲ ص۴۲۲ ثم قد روی ایضاً عن ابن عباسؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مثل ذلک غیر انہ زاد علیہ معنی اٰخر الخ سے

تقریباً ساڑھے چودہ سطروں میں دلیل ۲ پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا فتویٰ یہ تھا کہ جب جمرۂ عقبہ کی رمی سے فراغت ہوجائے گی تو عورت سے جماع کے علاوہ ہرشئی حلال ہوجاتی ہے۔ تو اس پر کسی نے سوال کیا کہ کیا خوشبو بھی حلال ہوجاتی ہے؟ تو جواب دیا کہ میں نے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سرِ مبارک پر مشک لگاتے ہوئے دیکھا ہے۔ افطیبٌ ھو؟ تو کیا آپ کے خیال میں وہ خوشبو نہیں ہے؟ یہ استفہامِ انکاری ہے۔ مطلب یہ ہے کہ وہ خوشبو ہے۔ اور حضرت ابن عباسؓ کے قول سے بظاہر یہ بھی معلوم ہورہا ہے کہ رمی کے بعد حلق، لباس، طیب سب یکساں طور پر حلال ہیں۔ اب حضرت ابن عباسؓ کے مذکورہ فتوے کو دو۲ مقدموں سے سمجھنے کی ضرورت ہے۔

مقدمہ ۱ حضرت ابن عباسؓ کے قول میں دو۲ احتمال ہیں۔
(۱) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سرِ مبارک پر حلق کے بعد مشک لگائی گئی تھی۔ (۲) حلق سے قبل جمرۂ عقبہ کے بعد فوراً مشک

لگائی گئی تھی۔ چونکہ حضرت ابن عباسؓ نے اپنے کلام میں کوئی صراحت نہیں فرمائی ہے اس لئے دونوں احتمال ان کے کلام میں موجود ہیں۔ لیکن چونکہ روایات میں تطبیق زیادہ اولیٰ ہوتی ہے، اور ماقبل میں حضرت عائشہؓ کی مرفوع روایات صراحت کے ساتھ گذر چکی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ رمی اور حلق دونوں کے بعد ہی ہر شئی حلال ہوجاتی ہے۔ لہٰذا یہاں پر حضرت ابن عباسؓ کے قول کے دونوں احتمالوں میں سے پہلا احتمال ہی مراد ہوگا۔ یعنی رمی اور حلق دونوں کے بعد حضورؐ کے سر مبارک پر مشک لگائی گئی ہے۔

مقدمہ ۲ جمرۂ عقبہ کی رمی کے بعد حلق، لباس، طیب سب امور یکساں طور پر حلال ہونا محل نظر ہے۔ اس لئے کہ اس میں دو احتمال ہیں۔

(۱) جب احرام کی وجہ سے حلق، لباس، طیب حرام ہوجاتے ہیں تو رمی کے بعد حلق حلال ہے تو لباس وطیب بھی حلال ہوں گے۔ (۲) حلق سے قبل لباس و طیب حلال نہیں ہیں۔ لہٰذا قیاس سے کام لینے کی ضرورت ہے۔ اور قیاس کی شکل یہ ہے کہ حج کے احرام کی حرمت اور عمرہ کے احرام کی حرمت دونوں یکساں ہیں۔ لہٰذا دونوں سے حلال ہونے کے اسباب بھی یکساں ہوں گے۔ اور محرم بالعمرہ جب طوافِ عمرہ اور سعی سے فارغ ہوجاتا ہے تو اس کے لئے حلق راس تو حلال ہوجاتا ہے مگر حلق راس سے قبل لباس وطیب وغیرہ حلال نہیں ہوتے ہیں۔ تو جس طرح محرم بالعمرہ کے لئے سعی کے بعد حلق سے قبل لباس وطیب حلال نہیں ہیں۔ اسی طرح محرم بالحج کے لئے بھی رمی کے بعد حلق سے قبل لباس وطیب وغیرہ حلال نہیں ہوں گے۔

اب ان دونوں مقدموں سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے فتویٰ کی وضاحت ہوگئی کہ رمی وحلق دونوں کے بعد طوافِ زیارت سے قبل لباس وطیب سب حلال ہوجاتے ہیں، البتہ صرف جماع کی حرمت باقی رہ جائے گی۔

دلیل ۲ نظر طحاوی

صفحہ ۲۲۸ ثم رجعنا الی النظر بین ھذین الفریقین جمیعا وبین اھل المقالۃ الاولیٰ الذین ذھبوا الی حدیث عائشۃ الخ سے تقریبًا گیارہ سطروں میں نظر کے تحت فریق ثالث کی دلیل ۲ پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ فریق اوّل یعنی رمی کے بعد طواف زیارت سے قبل طیب ولباس کے عدم جواز کے قائلین کے درمیان اور فریق ثانی یعنی لباس کے جواز اور طیب کے عدم جواز کے قائلین اور طیب ولباس سب کے جواز کے قائلین کے درمیان دلائل پر غور کرنے کے لئے قیاس سے کام لینے کی ضرورت ہے۔ اور قیاس اس طرح ہے کہ احرام سے قبل صید، لباس، حلق، طیب، جماع سب امور جائز ہوتے ہیں۔ مگر احرام کے سبب سے یہ سب امور حرام ہوجاتے ہیں۔ اب دو احتمال ہیں۔ (۱) احرام سبب واحد ہے، اور جمرۂ عقبہ کی رمی بھی سبب واحد ہے۔ لہٰذا جس طرح سببِ احرام کی وجہ سے یہ سب امور حرام ہوجاتے ہیں اسی طرح سببِ رمی کی وجہ سے بھی یہ سب امور حلال ہوجانے چاہئیں۔ (۲) ان سب امور کی حرمت تو سببِ واحد سے ہوتی ہے مگر سب کی حلت سببِ واحد سے ثابت نہیں ہوتی۔ بلکہ اسبابِ مختلفہ متفاوتہ سے ثابت ہوتی ہے، کہ کچھ امور بعض سبب سے اور کچھ امور بعض دوسرے سبب سے حلال ہوتے ہیں۔

تو سب کا اتفاق اس پر ہے کہ رمی سے حلق رأس حلال ہوجاتا ہے۔ اور سب کا اتفاق اس پر بھی ہے کہ رمی کی وجہ سے جماع حلال نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ سببِ واحد سے ثبوتِ حرمت اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ ثبوتِ حلت بھی سببِ واحد سے ہوجائے، بلکہ ثبوتِ حلت اسبابِ مختلفہ سے ہوتا ہے۔ لہٰذا پہلا احتمال باطل ہوگا۔ اور جب حلق رأس کے بعد بدن کے دیگر مقامات کے بال، ناخن وغیرہ کاٹنا جائز ہے تو

ہم نے اس پر قیاس کر کے دیکھا کہ لباس کی مشابہت جماع کے ساتھ ہے یا حلقِ شعر اور قصِ اظفار وغیرہ کے ساتھ۔ تو ہم نے دیکھا کہ وقوفِ عرفہ سے قبل جماع کی وجہ سے حج فاسد ہو جاتا ہے، مگر حلقِ شعر اور قصِ اظفار سے فاسد نہیں ہوتا بلکہ صرف جرمانہ واجب ہوتا ہے۔ اور اسی طرح لُبسِ ثوبِ مخیط اور طیب کی وجہ سے بھی حج فاسد نہیں ہوتا، بلکہ صرف جرمانہ لازم ہوتا ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ لباس اور طیب کو جماع کے ساتھ مشابہت نہیں ہے۔ بلکہ حلقِ راس اور قصِ اظفار وغیرہ کے ساتھ ہی مشابہت ہے۔ لہٰذا جس طرح حلقِ راس کے بعد حلقِ شعر اور قصِ اظفار جائز ہے اسی طرح لباس وطیب بھی جائز ہوں گے۔

اشکال ص۲۲ س۱۹ فان قال قائل فقد رأینا القبلۃ الخ سے تقریباً ڈیڑھ سطر میں یہ اشکال پیش کیا جا رہا ہے کہ وقوفِ عرفہ سے قبل جس طرح لباس کی وجہ سے حج فاسد نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف جرمانہ لازم ہوتا ہے اسی طرح وقوف سے قبل قبلہ سے بھی حج فاسد نہیں ہوتا۔ صرف جرمانہ واجب ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ دونوں کا حکم وقوف سے قبل یکساں ہے۔ لہٰذا وقوف کے بعد بھی دونوں کا حکم یکساں ہونا چاہیے۔ کہ جس طرح رمی جمرہ کے بعد قبلہ جائز نہیں ہے اسی طرح لباس بھی جائز نہیں ہونا چاہیے۔

جواب ص۲۲ س۱۹ قیل لہ ان اللباس بالحلق اشبہ منہ بالقبلۃ ان القبلۃ بعض اسباب الجماع الخ سے تقریباً تین سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب دیا جا رہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ لباس کی مشابہت حلق کے ساتھ قبلہ کے مقابلہ میں زیادہ ہے۔ اور قبلہ کی مشابہت لباس کے مقابلہ میں جماع کے ساتھ زیادہ ہے۔ اس لئے کہ قبلہ اسبابِ جماع میں سے ہے۔ لہٰذا جہاں جماع حرام ہوگا وہاں قبلہ بھی حرام ہوگا۔ اور جہاں جماع حلال ہوگا وہاں قبلہ بھی حلال ہوگا۔ اور لباس وحلق اسبابِ جماع میں سے نہیں ہیں بلکہ اصلاحِ بدن کے اسباب میں سے ہیں۔ لہٰذا

لباس کو حلق کے ساتھ مشابہت ہے قبلہ کے ساتھ نہیں۔ اور قبلہ کو لباس کے ساتھ مشابہت نہیں ہے۔ بلکہ جماع کے ساتھ مشابہت ہے۔ لہٰذا رمی کے بعد لباس حلال ہوگا قبلہ حلال نہ ہوگا۔

فریق ثانی کی دلیل ص۴۲۲ س۲۳ وقد قال ذلك اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من بعده الخ سے تقریباً چھ سطروں میں فریق ثانی کی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا فتویٰ یہ تھا کہ جمرۂ عقبہ کی رمی اور حلق کے بعد طواف زیارت سے قبل جماع اور طیب کے علاوہ ہر امر جائز ہے۔ تو اس سے واضح ہوگیا کہ جماع کی طرح طیب اور خوشبو بھی طواف زیارت سے قبل جائز نہیں ہے۔ اور اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے حضرت عمرؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت میں جماع وطیب کو مستثنیٰ کئے بغیر ان امور کی طرف اشارہ فرمایا ہے جو رمی وحلق کے بعد بالاتفاق حلال ہوجاتے ہیں۔

جواب ص۴۲۲ س۲۹ وقد خالفته عائشةؓ وابن عباسؓ وابن الزبيرؓ فی الطیب خاصةً الخ سے تقریباً آٹھ سطروں میں فریق ثانی کی دلیل کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ حضرت عمرؓ کا اپنا فتویٰ ہے، روایت نہیں ہے۔ اور دوسرے متعدد صحابہؓ سے حضرت عمرؓ کے فتوے کے خلاف مرفوع روایات اور آثار مروی ہیں۔ مثلاً ماقبل میں حضرت عائشہؓ سے دس سندوں کے ساتھ مرفوع روایات گذرچکی ہیں ان میں یہ بات واضح طور پر ثابت ہے کہ صرف جماع کو مستثنیٰ کرکے باقی تمام امور کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حلال قرار دیا ہے۔ اور حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کا فتویٰ بھی فریق ثالث کی دلیل ۲ کے تحت تفصیل سے گذرچکا ہے۔ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کا فتویٰ یہاں پر ذکر کیا جارہا ہے۔

کہ جمرۃ الکبریٰ کی رمی کے بعد عورت کے علاوہ ہر شیئ حلال ہو جاتی ہے۔ نیز حضرت عبد اللہ بن عمرؓ نے اپنے والد حضرت عمرؓ سے جماع وطیب کو مستثنیٰ کر کے دیگر امور کا ذکر فرمایا ہے۔ مگر پھر بھی حضرت عبد اللہ بن عمرؓ حضرت عائشہؓ کی روایت نقل فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جمرۂ عقبہ کی رمی کے بعد خوشبو لگائی ہے۔ لہٰذا سنت رسولؐ سنت عمرؓ سے زیادہ اولیٰ ہوگی۔ نیز طیب کو لباس کے ساتھ جتنی مشابہت ہے اتنی جماع کے ساتھ مشابہت حاصل نہیں ہے۔ اس لئے طیب کو جماع کے مشابہ قرار دیکر طواف زیارت سے قبل ناجائز قرار دینا درست نہ ہوگا۔ یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا مسلک ہے۔

فریق ثالث کی دلیل نقلی

ص۴۵۴ وقد روی ذلک ایضا عن جماعۃ من التابعین الخ سے باب کے اخیر تک

فریق ثالث کے مدعیٰ کے ثبوت میں تابعین اور ائمہ مجتہدین کا فتویٰ پیش کیا جارہا ہے۔ سلیمان بن عبد الملک اپنے دور امارت میں جب حج کو گئے تو انہوں نے جمرۂ عقبہ کی رمی کے بعد حضرت عمر بن عبد العزیزؒ، قاسم بن محمدؒ، سالم بن عبد اللہؒ، عبد اللہ بن عبد اللہ، خارجہ بن زیدؒ، ابن شہاب زہریؒ وغیرہ ان اجلّہ تابعین سے مسئلہ معلوم کیا کہ کیا رمی کے بعد خوشبو جائز ہے؟ تو ان میں سے صرف عبد اللہ بن عبد اللہ کے علاوہ باقی سب نے متفق ہو کر جائز قرار دیا ہے۔ اور اسی طرح جب ولید بن عبد الملک کا دورِ امارت آیا تو انہوں نے بھی حضرت سالم بن عبد اللہؒ، خارجہ بن زیدؒ سے یہ مسئلہ دریافت کیا تو حضرت سالم بن عبد اللہ نے ممانعت کی اور حضرت خارجہ بن زیدؒ نے اجازت دی، بہرحال سالم بن عبد اللہ کا فتویٰ معارض ہے، اور خارجہ کا فتویٰ معارض نہیں ہے۔ اس لئے اسی کو ترجیح دی جائے گی کہ طیب بھی لباس کی طرح جائز اور حلال ہے۔ اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

باب المرأة تحيض بعد ما طافت للزيارة قبل ان تطوف للصدر

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ عورت کو اگر طواف زیارت سے فراغت کے بعد حیض آجائے اور وطن واپس ہونے کے لئے قافلہ یا جہاز یا گاڑی تیار ہے اور مدت حیض گذرنے تک قیام میں دشواری ہے تو ایسی صورت میں طواف صدر یعنی طواف وداع چھوڑنے میں کوئی جرمانہ لازم ہے یا نہیں؟

تو اس سلسلہ میں اعلاء السنن ص ۲۰ ج ۱۰ المغنی مع الشرح الکبیر ص ۴۸۹ ج ۳ بذل المجہود مصری ص ۲۲۵ ج ۹ نیل الاوطار ص ۳۱۸ ج ۴ فتح الباری ص ۴۶۲ ج ۳ نخب الافکار ص ۶۶ ج ۷، نووی ص ۴۲۸ ج ۱ معارف السنن ص ۲۵۶ ج ۶ اوجز المسالک ص ۶۸ ج ۳ میں کچھ فرق کے ساتھ نقل فرمایا ہے کہ حضرات صحابہ میں سے حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت زید بن ثابت انصاریؓ فرماتے تھے کہ کسی بھی آفاقی حاجی یا معتمر کیلئے طواف وداع کو ترک کر دینا جائز نہیں چاہے عذر کی وجہ سے کیوں نہ ہو۔ یہاں تک کہ حائضہ عورت کا حیض کا عذر بھی اس میں معاف نہیں ہے۔ اور حائضہ اور مریض وغیرہ پر لازم ہے کہ عارضہ دور ہوجانے تک مکۃ المکرمہ میں قیام کریں۔ اس کے بعد طواف صدر کرکے وطن واپس ہوسکتے ہیں۔ لہٰذا ترک کرکے واپس ہوجائیں گے تو ترک واجب کی وجہ سے ایک دم لازم ہوجائے گا۔ جس کو حدود حرم میں ذبح کرنا ضروری ہے۔

اور جمہور صحابہ کے نزدیک حیض و نفاس کا عذر معتبر ہے۔ اس عذر کی وجہ سے طواف وداع معاف ہوجاتا ہے، اور ترک کر دینے کی وجہ سے کوئی جرمانہ بھی واجب نہیں ہے۔ مگر بعد میں حضرت عمرؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ نے اپنے اس فتویٰ سے رجوع کرلیا ہے۔ لہٰذا صحابہ کا اختلاف اس سلسلہ میں باقی نہیں رہا۔ مگر دور صحابہ کے بعد تابعین اور ائمہ مجتہدین میں

اس مسئلہ میں اختلاف ہوگیا۔ چنانچہ اس میں علماء کے دو مذہب ہوگئے۔

مذہب ۱ حضرت سالم بن عبداللہ، عبداللہ بن شبرمہ کے نزدیک حیض ونفاس کے عارضہ کی وجہ سے بھی طواف وداع کو ترک کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر ترک کردیں گے تو ترکِ واجب کا جرمانہ لازم ہوجائیگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الی ھذا الحدیث الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرات ائمہ اربعہؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، طاؤس بن کیسانؒ، ابراہیم نخعیؒ، سفیان ثوریؒ، اسحاق بن ابراہیمؒ اور جمہور فقہاء ومحدثین کے نزدیک حیض ونفاس کا عارضہ ایسا عذر ہے جس کی وجہ سے طواف صدر کا وجوب ساقط ہوجاتا ہے۔ لہٰذا یہ لوگ اپنے عذر کی وجہ سے طوافِ وداع کو ترک کردیں تو ان پر کوئی جرمانہ لازم نہیں ہوگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع کی روایات ہیں۔ اور ان روایات کا حاصل یہ ہے کہ حضرت حارث بن عبداللہ بن اوسؓ نے حضرت عمرؓ سے ایسی عورت کے بارے میں سوال کیا جس کو طوافِ صدر سے قبل حیض آگیا ہے، اس پر حضرت عمرؓ نے جواب دیا کہ مکۃ المکرمہ سے واپسی کے وقت آخری کام طواف ہوتا ہے۔ اسی طرح میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہے۔ اور جس شئی کے بارے میں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کرچکا ہوں تم نے بھی مجھ سے اسی شئی سے متعلق سوال کیا ہے تو میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت اس میں کس طرح کرسکتا ہوں۔ اب اس روایت سے صاف واضح ہوچکا ہے کہ حائضہ عورت کا حیض بھی ایسا عذر نہیں ہے جس سے طوافِ وداع معاف ہوجائے۔ اور حضرت مصنف نے اس مضمون کی روایات کو حضرت عمرؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور سند ۲ کے متن میں ارأیت تکریرک لحدیث کی عبارت

مطبع آصفیہ کے نسخہ میں موجود ہے۔ حضرت علامہ محمود بن احمد عینی کے نسخہ میں یہ عبارت نہیں ہے۔ اس کا معنی یہ ہے کہ آپ کا کیا خیال ہے اس حدیث کو مکرر لانے میں۔؟

فریق ثانی کی دلیل ص ۱۲۱ س ۱۵ واحتجوا فی ذلک بما حدثنا یونس قال ثنا سفیان الخ سے باب کے اخیر تک تقریباً چالیس سطروں میں فریق ثانی کی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ اور ان کی دلیل کے لئے صاحب کتاب نے چار صحابہؓ کی روایات کو نبیس سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کو چار سندوں کے ساتھ۔ ان میں سے دو سندوں میں حضرت ابن عباسؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ کے مناظرہ کا بھی ذکر ہے۔ کہ جب حضرت ابن عباسؓ نے حائضہ عورت کیلئے رخصت کا فتویٰ دیا تو حضرت زید بن ثابتؓ نے ان سے کہا کہ آپ اس طرح فتویٰ دے رہے ہیں کہ حیض والی عورت بغیر طواف وداع کے وطن لوٹ جائے حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ وطن لوٹتے وقت آخری امر طواف ہونا چاہئے۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا جی ہاں! تو حضرت زید بن ثابتؓ نے فرمایا کہ آپ اب ایسا فتویٰ نہ دیجئے۔ تو حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ حضرت ام سلیم انصاریہؓ سے معلوم کرو۔ حضورؐ نے ان کو حالتِ حیض میں طوافِ وداع ترک کرنے کی رخصت دی تھی یا نہیں؟ تو حضرت ام سلیمؓ نے فرمایا کہ طوافِ زیارت کے بعد مجھے اور حضرت صفیہؓ کو حیض کا عارضہ پیش آیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم لوگوں کو طوافِ وداع ترک کردینے کی رخصت دیدی تھی، تو اس پر حضرت زید بن ثابتؓ نے حضرت ابن عباسؓ کی تائید فرمائی اور اپنے عدم جواز کے فتویٰ سے رجوع کرلیا۔

اور حضرت ابن عباسؓ اس طرح فتویٰ دیتے تھے کہ آفاقی پر وطن واپس ہوتے وقت آخری حکم طوافِ صدر ہے۔ ہاں البتہ حائضہ عورت پر تخفیف کردی گئی ہے۔

صحابی ۲ حضرت انسؓ سے ایک سند کے ساتھ۔ ان کی روایت میں ان کی والدہ حضرت ام سلیمؓ کا مذکورہ واقعہ کا اجمالی ذکر ہے۔

صحابی ۱۲ حضرت عائشہؓ کی روایت دس سندوں کے ساتھ۔

ان کی روایت میں حضرت صفیہ رضی اللہ عنہا کا پورا واقعہ مذکور ہے کہ طواف زیارت کے بعد مدینۃ المنورہ واپسی کے وقت حضرت صفیہؓ کو حیض کا عارضہ پیش آیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب طواف افاضہ یعنی طواف زیارت کرلیا ہے تو طواف وداع چھوڑ کر واپس ہوسکتی ہیں۔ ان کی روایت میں چند الفاظ قابل حل ہیں۔ انك لحابستنا یعنی بے شک تم نے ہم کو روک لیا ہے۔ رأی صفیۃ علیٰ باب خبائها کئیبۃ حزینۃ۔ خباء بمعنی خیمہ۔ کئیبۃ بمعنی کبیدہ خاطر ہونا حزینۃ بمعنی غمگین ہونا۔

صحابی ۱۳ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت چار سندوں کے ساتھ۔

ان کی روایت کا حاصل یہ ہے کہ وہ یہ فتویٰ دیا کرتے تھے کہ حائضہ عورت طواف وداع کی وجہ سے حیض کا عارضہ ختم ہونے تک مکۃ المکرمہ میں مقیم رہے اور حیض ختم ہوجانے کے بعد طواف وداع کرکے وطن واپس ہوجائے مگر دیگر صحابہ اور صحابیات کی متواتر روایات معلوم ہوجانے کی وجہ سے اپنی وفات سے ایک سال یا دو سال قبل اپنے فتویٰ سے رجوع کرلیا اور اس کے بعد حائضہ عورت کے لئے رخصت کا فتویٰ دیتے تھے۔

اب دو وجہوں سے رخصت کے قائلین کی دلیل کو قوت حاصل ہوئی ہے۔

(۱) رخصت کی روایات تواتر اسانید سے مروی ہیں۔

(۲) عدم رخصت پر جن صحابہ نے فتویٰ دے دیا ہے انہوں نے اپنے فتویٰ سے رجوع کرلیا ہے۔ اور ان کا رجوع کرلینا ان کی سابقہ روایات کے منسوخ ہوجانے پر دال ہے۔ لہٰذا فصل اوّل کی روایات منسوخ ہیں۔ اور ان تمام روایات سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ طواف وداع کی

رخصت حیض ونفاس کے عارضہ کی وجہ سے ثابت ہوگی، باقی کسی اور عذر کی وجہ سے رخصت نہ ہوگی۔
یہی ائمہ اربعہ کا مسلک ہے اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

بَابُ مَنْ قَدَّمَ مِنْ حَجِّهٖ نسكًا قبل نسكٍ

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیرِ غور ہے کہ مناسکِ حج کے واجبات کے درمیان یا واجبات وفرائض کے درمیان ترتیب لازم ہے یا نہیں؟
اس سلسلہ میں تین باتیں عرض کرنی ہیں (۱) یوم النحر کے اعمال (۲) یوم النحر کے اعمال میں ترتیب (۳) قارن کے ترکِ ترتیب سے وجوبِ دم کا حکم۔

(۱) یوم النحر کے اعمال

حجاج یوم النحر میں جو امور انجام دیتے ہیں وہ کل چار ہیں۔ (۱) جمرۂ عقبہ کی رمی (۲) قربانی (۳) حلق (۴) طوافِ زیارت۔ ان امور میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی ترتیب ثابت ہے۔ اور ان میں اول الذکر تینوں امور واجبات میں سے ہیں۔ اور چوتھا امر یعنی طوافِ زیارت فرائض میں سے ہے۔ اور طواف زیارت پر رمی، ذبح، حلق کو مقدم کرنا سب کے نزدیک مسنون یا مندوب ہے، واجب نہیں ہے۔ لہٰذا امورِ ثلاثہ پر طوافِ زیارت کو مقدم کرنا خلافِ سنت ہونے کی وجہ سے مکروہ تو ہے مگر موجبِ دم کسی کے نزدیک نہیں ہے۔ اور طوافِ زیارت کی تاخیر یعنی ایام نحر سے مؤخر کردینا موجبِ دم ہے۔ اور طوافِ زیارت کو مستثنیٰ کرکے بقیہ تینوں امور کے درمیان ترتیب حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے۔ اور جمہور کے نزدیک مسنون ہے۔ کما فی معارف السنن ص۲۱۱ ج۶۔
تفصیل دلائل کے ساتھ آگے آرہی ہے۔

(۲) یوم النحر کے اعمال میں ترتیب

طوافِ زیارت کو مستثنیٰ کرکے یوم النحر کے اعمال کی ترتیب کے بارے میں عمدۃ القاری، نخب الافکار، معارف السنن، نووی، اوجز المسالک میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔ کہ ان اعمال میں ترتیب واجب ہے یا سنت۔؟

مذہب ۱: حضرت امام شافعیؒ کے قول راجح کے مطابق حضرت امام احمد بن حنبلؒ، اسحاق بن ابراہیمؒ، سعید بن جبیرؒ، مجاہد بن جبیرؒ، قتادہ بن دعامہ، عطاء بن ابی رباحؒ، طاؤس بن کیسانؒ، ابو ثورؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، ابن جریر طبریؒ، داؤد ظاہریؒ اور جمہور کے نزدیک ان امور ثلاثہ میں ترتیب واجب نہیں ہے بلکہ مسنون ہے۔ لہٰذا ترتیب پلٹنے میں خلافِ سنت ہونے کی وجہ سے مکروہ تو ہے مگر موجبِ جرمانہ نہیں ہے۔ اور حضرت امام طحاویؒ اس باب کے تحت بحث کرتے ہوئے چلے گئے مگر مذہبِ ائمہ کی طرف اشارہ نہیں فرمایا۔

مذہب ۲: حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام زفر بن ہذیلؒ، جابر بن زیدؒ، ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک نیز حضرت امام مالکؒ کے ایک قول کے مطابق مذکورہ امور ثلاثہ یعنی رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے۔ لہٰذا اگر ترتیب بدل دیگا تو ترکِ واجب کی وجہ سے ایک دم واجب ہوگا۔ اور اس مسئلہ میں حضرت امام مالکؒ کے اقوال مختلف ہیں۔ بعض میں وجوب دم کا ذکر ہے اور بعض میں وجوبِ فدیہ کا۔ اور بعض میں عدمِ وجوب کا ذکر ہے۔

فریق اوّل کی دلیل: ان کی دلیل باب کے شروع کی روایات ہیں جن میں اس کا ذکر ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر ایک شخص

نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی غلطی کا اظہار کیا کہ انہوں نے حلق سے قبل طواف زیارت کرلیا تھا تو حضور ﷺ نے فرمایا احلق ولاحرج، حلق کرلو اس میں کوئی حرج نہیں۔ دوسرے نے کہا کہ میں نے جمرۂ عقبہ کی رمی سے قبل قربانی کرلی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اِرْمِ وَلاحَرَج رمی کرلو اس میں کوئی مضائقہ نہیں تیسرے نے کہا کہ میں نے قربانی سے قبل حلق کرلیا، آپ نے کہا کوئی مضائقہ نہیں۔ اور اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنف ؒ نے چار صحابۂ کرام ؓ سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت علیؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۲ 〃 عبداللہ بن عباسؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۳ 〃 جابرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۴ 〃 اسامہ بن شریکؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

جواب ص۴۲۲ س۱۸ فهذا ایضًا مثل ماقبله، وقد یحتمل ایضًا ان یکون قوله لاحرج هو علی الاثم ای لاحرج علیکم فیما فعلتموه من هذا لانکم فعلتموه علی الجهل منکم به لا علی التعمد بخلاف السنة فلا جناح علیکم فی ذلک الخ سے تقریبًا اٹھائیس ۲۸ سطروں میں فریق اول کی دلیل کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ فصل اول کی روایات کو گہری نظر سے دیکھنے سے معلوم ہوگا کہ ان میں سے ہر ایک روایت میں دو ۲ احتمال ہیں۔ (۱) لاحرج سے مراد یہ ہے کہ گناہ بھی نہیں اور جرمانہ بھی نہیں۔ (۲) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اپنے اپنے واقعہ پیش کرنے والوں میں سے ہر ایک کا عمل عدم واقفیت اور نسیان پر موقوف ہے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب میں لاحرج کے معنی لا اثم کے ہیں کہ ناواقفیت اور نسیان میں ایسا کرنے سے کوئی گناہ نہیں ہے۔ لیکن انتفاء اثم انتفاء کفارہ کو مستلزم نہیں ہے، جیسا کہ اگر بحالت احرام سر میں جوں پڑ جائے

تو سر منڈانے کی اجازت ہے۔ مگر ساتھ ساتھ کفارہ بھی واجب ہوجاتا ہے۔ اسی طرح مسئلہ قتل میں قتل خطاء میں گناہ تو نہیں ہوتا مگر کفارہ اپنی جگہ واجب ہوتا ہے۔ تو اسی طرح یہاں بھی ناواقفیت کی وجہ سے ترتیب بدلنے سے گناہ تو نہ ہوگا مگر کفارہ بھی معاف نہ ہوگا، بلکہ کفارہ اپنی جگہ لازم رہے گا۔ اور ثبوت نسیان اور ثبوت ناواقفیت کے لئے حضرت مصنفؒ نے پانچ صحابہ کی روایات کو چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت علیؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت جابرؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۴ حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۵ حضرت اسامہ بن شریکؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔

ان تمام روایات میں صاف الفاظ میں سائل نے اپنے نسیان اور ناواقفیت کا اظہار کیا ہے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں لاحرج کے ساتھ ساتھ الا من اقترض من اخیہ شیئاً مظلوماً کے الفاظ بھی ذکر فرمائے ہیں۔ اس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سائل سے گناہ کی نفی فرمائی ہے۔ اور غبن اور خیانت کے ارادہ سے قرض لینے والے پر گناہ کا ثبوت فرمایا ہے۔ اور سائلین میں اکثر اعرابی اور دیہاتی تھے جو مناسک حج سے ناواقف تھے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو احکام سیکھنے کی ترغیب بھی دی ہے۔ اب ان تمام وجوہ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حضورؐ نے صرف گناہ اور اثم کی نفی فرمائی ہے۔ کفارہ کی نفی نہیں فرمائی۔ اور دوسرے نصوص سے کفارہ کا ثبوت ہے۔ اس لئے ان روایات سے کفارہ کی نفی ثابت نہ ہوگی۔

فریق ثانی کی دلیل ص ۴۲۴ س ۲۲ ثم قد جاء عن ابن عباسؓ ما یدل

علی ھذا المعنی ایضا الخ سے تقریبًا سات سطروں میں فریق ثانی کی دلیل کو پیش کیا جارہا ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی صریح روایت ہے کہ جو شخص امورِ حج میں تقدیم وتاخیر کرے وہ اس کی تلافی میں ایک قربانی کردے۔ اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنف رحمہ اللہ نے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور دونوں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہیں۔ حالانکہ خود حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فصل اوّل کی روایات کے راوی ہیں۔ اب دونوں قسم کی روایات میں تطبیق کی یہی شکل ہو سکتی ہے کہ فصلِ اوّل کی روایات صرف انتفاءِ اثم پر محمول ہیں۔ کفارہ سے خاموش ہیں۔ اور فصلِ ثانی کی روایات ثبوت کفارہ میں ناطق ہیں۔ لہٰذا فصلِ اوّل کی روایات مسئلہ کفارہ سے متعلق نہیں ہیں۔ اور فصلِ ثانی کی روایت مسئلہ کفارہ سے متعلق ہیں۔ اس لئے روایات میں تعارض باقی نہیں اور کفارہ اپنی جگہ لازم ہوگا۔

وامرھم فی المستأنف ان یتعلموا مناسکھم یعنی ان کو آپ نے مناسک حج سیکھنے میں لگ جانے کا حکم فرمایا ہے۔

(۳) قارن کا ذبح پر حلق کو مقدّم کرنا

ماقبل میں عمومی اور کلی حکم بیان کیا گیا تھا اور یہاں پر صرف اس جزئیہ پر بحث کی جارہی ہے کہ قارن نے اگر قربانی پر حلق کو مقدم کردیا ہے تو کیا حکم ہے؟ اس کی تفصیل یوں ہے کہ اگر مفرد بالحج نے ذبح پر حلق کو مقدم کردیا ہے کہ حلق کے بعد ذبح کیا ہے تو کسی کے نزدیک جرمانہ واجب نہیں ہے۔ اس لئے کہ مفرد بالحج پر قربانی واجب نہیں ہوتی۔ لہٰذا وہ جو قربانی کررہا ہے وہ صرف مستحب اور مندوب ہے۔ تو اس کو حلق پر مقدم کرنا بھی صرف مستحب اور افضل ہی ہو سکتا ہے۔ اور ترکِ ندب موجبِ دم نہیں ہوتا۔

اور اگر متمتع ہے تو اس پر قربانی واجب ہوتی ہے۔ لہٰذا اس پر قربانی کو حلق پر مقدم کرنا بھی واجب ہے۔ اور اگر قربانی پر حلق کو مقدم کردے گا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام زفرؒ، جابر بن زیدؒ، ابراہیم نخعیؒ وغیرہ کے نزدیک جرمانہ میں ایک دم واجب ہوگا۔ لہٰذا کل دو دم واجب ہوں گے۔ (۱) دم متمتع۔ (۲) دم جرمانہ۔

اور حضرات ائمہ ثلاثہ، صاحبین اور جمہور کے نزدیک کوئی جرمانہ واجب نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک ترتیب واجب نہیں۔ اور اگر قارن ہے تو اس پر دم قران واجب ہوتا ہے۔ اور قربانی پر حلق کو مقدم کرنا بھی واجب ہے۔ لہٰذا اگر قارن قربانی پر حلق کو مقدم کردیتا ہے تو کیا حکم ہے؟ تو اس سلسلہ میں حضرت امام طحاویؒ نے تین مذاہب نقل کئے ہیں۔ اور علامہ بدرالدین عینیؒ نے نخب الافکار ج۹ ص۲۳ میں تینوں مذاہب کی وضاحت بھی فرمائی ہے۔

مذہب ۱ حضرات ائمہ ثلاثہ امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ اور جمہور کے نزدیک اگر قارن نے حلق کو ذبح پر مقدم کردیا ہے تو کوئی جرمانہ لازم نہیں ہے۔ انہیں کی طرف امام طحاویؒ نے وقال ابویوسف ومحمد لاشیء علیه الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

مذہب ۲ حضرت امام زفرؒ کے نزدیک قارن پر دو جرمانے واجب ہونگے۔ لہٰذا کل تین دم لازم ہوں گے۔ ایک دم قران اور دو دم جرمانہ۔ حضرت مصنفؒ نے وقال زفر علیه دمان الخ سے اس طرف اشارہ فرمایا ہے۔

مذہب ۳ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قارن پر ایک دم جرمانہ لازم ہوگا۔ لہٰذا کل دو دم واجب ہوں گے۔ (۱) دم قران (۲) دم جرمانہ۔ اور حضرت مصنفؒ نے فقال ابوحنیفةؒ علیه دم الخ سے اس طرف اشارہ فرمایا ہے۔

دلائل اب ہم تینوں فریق کے لئے دلائل اس طرح قائم کریں گے کہ

اولاً مذہب ۱ اور آخری دونوں مذاہب کے درمیان وجوبِ دم اور عدمِ وجوبِ دم کے متعلق دلائل فراہم کرنے کے لئے مذہب ۱ کو فریق اوّل اور مذہب ۲ اور ۳ کو فریق ثانی قرار دیں گے۔ اور ان پر تبصرہ کرنے کے بعد پھر مذہب ۲ اور ۳ یعنی حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام زفرؒ کے درمیان دلائل قائم کرنے کے لئے الگ سے بحث کریں گے۔

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل ماقبل میں فصلِ اوّل کے تحت حضرت علیؓ حضرت جابرؓ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت اسامہ بن شریکؓ کی روایات ہیں۔ اور ماقبل میں ان پر تردید بھی ہوگئی تھی۔ اسی کی طرف حضرت مصنفؒ نے واحتجا فی ذلك بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم للذين سألوه عن ذلك على ماقد روينا فى الآثار المتقدمة وبجوابه لهم ان لاحرج عليهم فى ذلك کی عبارت سے اشارہ فرمایا ہے۔

فریق ثانی کی طرف سے جواب

ص۴۲۵ س۱ وكان من الحجة عليهما فى ذلك لابى حنيفةؒ وزفرؒ ما ذكرنا من شرح معانى هذه الآثار الخ اس عبارت سے مصنفؒ نے اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ ماقبل میں تفصیلی جواب اور پھر حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت سے وجوبِ دم ثابت کیا گیا ہے وہ ان کی دلیل کے جواب کے لئے کافی ہے۔ لہٰذا یہاں مزید تفصیل کی ضرورت نہیں۔

فریق ثانی کی دلیل ص۴۲۵ س۷ وحجة اخرى وهى ان السائل لرسول الله صلى الله عليه وسلم لم يعلم هل كان قارنا او مفردا او متمتعا الخ سے تقریباً ساڑھے دس سطروں میں فریق ثانی کی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ماقبل کی روایات جن میں سائل نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ دریافت کیا ہے۔ انکے

بارے میں یہ واضح نہیں ہے کہ وہ قارن تھے یا مفرد بالحج یا متمتع ؟ لیکن اگر مفرد بالحج ہیں تو حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام زفرؒ بھی اس کے قائل ہیں کہ تقدیم حلق کی وجہ سے کوئی جرمانہ لازم نہیں ہے۔ اس لئے کہ مفرد بالحج پر کوئی دم لازم نہیں ہوتا ہے، وہ جو قربانی کرے گا وہ نفلی ہوگی۔ اس لئے اس پر قربانی کو مقدم کرنا صرف مستحب اور افضل ہے۔ لہٰذا اگر قربانی پر حلق کو مقدم کرے گا تو اس پر کوئی جرمانہ واجب نہ ہوگا۔ اور اگر حلق کو مقدم کرنے والا سائل قارن یا متمتع تھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جواب میں لاحرج فرمانا صرف انتفاءِ اثم پر محمول ہوگا۔ اور جرمانہ لازم ہے یا نہیں ؟ اس کا ذکر فصلِ اوّل کی روایات میں نہیں ہے۔ اور اس کا ذکر فصلِ ثانی میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت میں موجود ہے۔ کہ جو تقدیم و تاخیر کرے گا وہ ایک قربانی ادا کرے۔ اس لئے کہ قارن اور متمتع پر قربانی واجب ہوتی ہے۔ لہٰذا ان کی قربانی اور حلق میں ترتیب بھی واجب ہوگی۔ اور ترکِ واجب کی وجہ سے دم واجب ہوا کرتا ہے۔

فاردنا ان ننظر فی الاشیاء الخ سے نظر قائم کرکے دیکھتے ہیں کہ وہ تمام امور جن کے ذریعہ سے حاجی اپنا احرام کھول کر حلال ہوجاتا ہے ان کا ہم نے جائزہ لیکر دیکھا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ، الآیہ یعنی محصر بالحج ہدی کے جانور حدودِ حرم پہونچکر ذبح ہونے سے قبل حلق نہیں کرے گا۔ اور اگر حدودِ حرم اور مقامِ ذبح میں پہونچنے سے قبل حلق کرے گا تو ایک دم جرمانہ میں ادا کرنا واجب ہوگا۔ اور یہ مسئلہ اجماعی ہے۔ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ تو اسی طرح قارن کا بھی حکم ہوگا۔ کہ وہ بھی اگر حلق کو ذبح پر مقدم کرے گا تو اس پر دم جرمانہ واجب ہوگا۔ اس لئے کہ حلق اسبابِ احلال میں سے ہے۔ اور قربانی حلال ہونے سے پہلے کرنا لازم ہوتا ہے۔ تو جس طرح محصر بالحج کا قربانی سے

قبل حلق کرنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح قارن ومتمتع کے لئے بھی قربانی سے قبل حلق کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور جس طرح محصر کے حلق کو مقدم کرنے پر دم جرمانہ لازم ہوتا ہے اسی طرح قارن ومتمتع کے حلق کو مقدم کرنے پر بھی دم جرمانہ واجب ہوجائیگا لہٰذا امام ابوحنیفہؒ اور امام زفرؒ کا دعویٰ ثابت ہوگا۔ اور صاحبین اور جمہور کا دعویٰ باطل ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام زفرؒ کے قول کے درمیان تقابلی نظر

بیانِ مذاہب کے تحت یہ بات ثابت کی گئی تھی کہ اگر قارن نے قربانی پر حلق کو مقدم کردیا ہے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جرمانہ میں ایک دم واجب ہے۔ اور حضرت امام زفرؒ کے نزدیک جرمانہ میں دو دم واجب ہیں تو آخر کون سا قول راجح اور معتبر ہے۔؟ اس کے ثبوت کے لئے حضرت مصنفؒ نظر قائم فرمارہے ہیں۔ اور تقابلی انداز سے الگ الگ دو نظر قائم کرکے حضرت امام ابوحنیفہؒ کے قول کو ترجیح دے رہے ہیں۔

نظر امام زفرؒ ص۴۲۵ فنظرنا فی ذلک فاذا ھٰذا القارن قد حلق رأسه فی وقت الحلق علیه حرام الخ سے تقریباً چھ سطروں میں امام زفرؒ کی نظر قائم فرمارہے ہیں۔ نظر کا حاصل یہ ہے کہ جب قارن ایسے وقت میں حلق کرے گا جس میں حلق اس پر حرام ہوتا ہے تو ارتکاب حرمت کی وجہ سے اس پر جرمانہ لازم ہوتا ہے۔ لیکن جب وہ حرام کا ارتکاب کررہا تھا اسوقت وہ دو حرمت کے دائرہ میں داخل تھا (۱) حرمتِ حج (۲) حرمتِ عمرہ۔ لہٰذا تنہا حج کرنے والے یا تنہا عمرہ کرنے والے پر جس جرم کی وجہ سے ایک دم واجب ہوتا ہے اس میں قارن پر دو حرمتوں کی وجہ سے دو دم واجب ہوں گے۔ اب غور طلب امر یہ ہے کہ قبل الوقت حلق کرنے سے دو دم لازم ہوں گے یا ایک دم۔؟

اس میں غور کرکے دیکھا گیا تو حرمت حج اور حرمت عمرہ دونوں کی وجہ سے دو دم واجب ہوں گے۔ حضرت امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ ہر وہ امر جس کی وجہ سے مفرد بالحج یا معتمر پر ایک دم واجب ہوتا ہے۔ جیسا کہ جماع اور اس جیسے امور کہ اس کے ارتکاب کی وجہ سے قارن پر دو دم لازم ہوں گے۔ کیونکہ مفرد بالحج اور معتمر نے ایک حرمت کی مخالفت کی ہے۔ اور قارن نے ایک ساتھ دو حرمتوں کی مخالفت کی ہے۔ اور قارن کا قبل الذبح حلق کر لینا نہ صرف حرمت عمرہ کی وجہ سے حرام ہے۔ اور نہ ہی صرف حرمت حج کی وجہ سے بلکہ حج اور عمرہ دونوں کے سبب۔ اور دونوں کو ایک ساتھ جمع کرنے کی حرمت کی وجہ سے ہے۔ اس لئے دو دم لازم ہونے چاہئیں۔

نظر امام ابو حنیفہؒ "فاردنا ان ننظر فی حکم ما یجب بالجمع ھل ھو شیأن او شئ واحد الخ سے باب کے اخیر تک کی عبارت ہے۔ اب یہاں سے امام ابو حنیفہؒ کی نظر قائم فرماتے ہیں۔ کہ جمع بین العمرہ والحج شئ واحد ہے یا الگ الگ دو شئ ہیں۔ تو ہم نے غور کرکے دیکھا کہ اگر کوئی تنہا حج کا احرام یا تنہا عمرہ کا احرام باندھ لیتا ہے تو اس پر کوئی قربانی واجب نہیں ہوتی۔ اور اگر دونوں کو جمع کر لیتا ہے تو سبب جمع کی وجہ سے ایک قربانی واجب ہو جاتی ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ جمع بین العمرہ والحج سبب واحد ہے۔ اور اس سبب جمع کی وجہ سے ایک دم شکر قارن پر واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح قبل الذبح حلق کرنے میں بھی حرمت جمع کے سبب سے ایک ہی دم واجب ہوگا۔ اس لئے کہ حلق کو ذبح پر مقدم کرنے کی وجہ سے مفرد بالحج یا معتمر پر بالاتفاق کوئی جرمانہ واجب نہیں ہوتا۔ اور قارن پر دو جرمانے وہاں لازم ہوتے ہیں جہاں مفرد یا معتمر پر ایک جرمانہ لازم ہوتا ہے۔ اور یہاں ان پر کوئی جرمانہ نہیں ہے۔ تو قارن پر دو جرمانے کہاں سے لازم ہوں گے۔ اس لئے حرمت

جمع کے سبب سے صرف ایک ہی جرمانہ لازم ہوگا۔ اور حضرت مصنفؒ نے فیکون اصل مایجب علی القارن الخ سے چار سطروں کی عبارت میں یہ اصول بیان فرمایا ہے کہ ہر وہ حرمت جس کی مخالفت کی وجہ سے مفرد یا معتمر پر ایک دم واجب ہوتا ہے اس کو خراب کرنے اور اس کی مخالفت کی وجہ سے قارن پر دو مختلف حرمتوں کی وجہ سے دو کفارے واجب ہوں گے۔ اور ہر وہ حرمت جس کو تنہا حج یا تنہا عمرہ حرام نہیں کرتا ہے۔ اور اس کی مخالفت کی وجہ سے مفرد یا معتمر پر کوئی جرمانہ لازم نہیں ہوتا ہے۔ مگر جمع بین الحج و العمرہ اس کو حرام کر رہی ہے۔ تو اس کی مخالفت کی وجہ سے جمع بین الحج والعمرہ کرنے والے قارن پر صرف ایک جرمانہ اور ایک دم لازم ہوتا ہے۔ اسلئے کہ سبب جمع سبب واحد ہے۔ اس لئے جرمانہ بھی واحد ہی ہونا چاہئے۔ اور حلق کو ذبح پر مقدم کرنے میں مفرد بالحج پر کوئی جرمانہ عائد نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا اس میں قارن پر صرف ایک جرمانہ لازم ہو سکتا ہے۔
اسی کو حضرت امام طحاویؒ نے راجح اور مفتیٰ بہ قرار دیا ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم
شبیر احمد عفا اللہ عنہ
دار الافتاء
جامعہ قاسمیہ شاہی مسجد مراد آباد۔
(یو۔ پی)
۶ صفر ۱۴۱۵ھ

بَابُ الْمَكِّيِّ يُرِيدُ الْعُمْرَةَ مِنْ أَيْنَ يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يُحْرِمَ بِهَا

اس باب کے تحت ایک مختصر سا مسئلہ بیان کیا جارہا ہے۔ کہ اہل مکہ اور وہ لوگ جو اہل مکہ کے حکم میں ہیں۔ ان پر عمرہ کے احرام کے لئے حل میں جانا بالاتفاق واجب ہے۔ لیکن اختلاف اس بارے میں ہے کہ حل میں سے مقام تنعیم میں جاکر احرام باندھنا لازم ہے، یا حل کے کسی بھی مقام سے احرام باندھنا جائز ہے۔؟ تو اس سلسلہ میں نخب الافکار قلمی ص۹۹/۲ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ امام عمرو بن دینارؒ اور فقہاء کی ایک مختصر جماعت کے نزدیک مکی پر عمرہ کا احرام مقام تنعیم میں جاکر باندھنا لازم ہے۔ حل کے کسی اور مقام میں جاکر احرام باندھنا مکروہ اور ممنوع ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذهب قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اسحاق بن ابراہیمؒ، اور جمہور فقہاء ومحدثین کے نزدیک مقام تنعیم کی کوئی خصوصیت نہیں ہے۔ بلکہ حدود حرم سے باہر حدود حل میں سے کہیں سے بھی اہل مکہ کے لئے عمرہ کا احرام باندھنا بلا کراہت جائز ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفهم فی ذلك آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت عبدالرحمٰن ابن ابی بکر صدیقؓ کی روایت ہے۔ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو یہ حکم فرمایا کہ حضرت عائشہؓ کو عمرہ کا احرام باندھنے کے لئے مقام تنعیم لیجائیں۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ اہل مکہ کے لئے مقام تنعیم کے علاوہ اور کوئی میقات نہیں ہے۔ لہٰذا وہاں سے تجاوز کرنا اس طرح ناجائز ہوگا جس طرح آفاقی کے لئے بلا احرام اپنے میقات سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے۔

اور حضرت مصنفؒ نے حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ کی روایت کو دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور دوسری سند کے متن میں اذا هبطت بها من الاکمة کے الفاظ آئے ہیں۔ یہ اِکام اور کمۃ کی جمع ہے۔ اس کے معنی ٹیلہ کے ہیں یعنی مقامِ تنعیم میں جاکر جب ٹیلوں اور پہاڑیوں سے نیچے اُتار دو تو ان کو احرام باندھنے کے لئے کہہ دینا۔ عمرۃ متقبلۃ بمعنی مقبول عمرہ۔

فریق ثانی کی دلیل

ص۴۲۶ س۱۱ وکان من الحجۃ لھم فی ذلک الخ سے باب کے اخیر تک فریق ثانی کی دلیل پیش کی جارہی ہے۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ فصلِ اوّل کی روایت میں دو احتمال ہیں (۱) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کو مقامِ تنعیم لیجانے کا اس لئے حکم فرمایا تھا کہ وہ حدودِ حل میں سے مکۃ المکرمہ سے زیادہ قریب ہے اس لئے نہیں ہے کہ حدودِ حل میں سے دوسرے مقامات اس کی طرح ہیں۔ (۲) مقامِ تنعیم کا اس لئے حکم فرمایا تھا کہ اہلِ مکہ کے لئے صرف وہی میقات ہے۔ اس کے علاوہ کسی اور مقام سے عمرہ کا احرام اہلِ مکہ کے لئے جائز نہیں ہے۔

لہٰذا ان دونوں احتمالوں میں سے ایک کو ترجیح دینے کے لئے دوسری دلیل شرعی کی ضرورت ہے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن ابی ملیکہؓ کے طریق سے حضرت عائشہؓ کی روایت مروی ہے۔ وہ فرماتی ہیں کہ جب ہم لوگ مدینۃ المنورہ سے حجۃ الوداع کے لئے روانہ ہوگئے اور مکۃ المکرمہ سے قریب بمقام سرف پہونچ گئے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے اور مجھے روتے ہوئے دیکھا۔ آپ نے معلوم کیا کہ کیا بات ہے؟ میں نے کہا کہ مجھے حیض کا عارضہ پیش آگیا تو آپؐ نے فرمایا۔ حاجیوں کی طرح ارکانِ حج ادا کرلینا۔ اور جب منیٰ، عرفہ، مزدلفہ کے امور مکمل کرکے دوبارہ منیٰ آکر ایامِ منیٰ میں جمرات کی رمی کے بعد مکۃ المکرمہ کے لئے روانہ ہوگئے تو وادیٔ محصب میں میری وجہ سے قیام فرمایا اور حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ کو

حکم کیا کہ وہ مجھ کو حدودِ حرم سے باہر لیجائیں، تا کہ میں وہاں سے عمرہ کا احرام باندھ لوں۔ اور خدا کی قسم اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ مقامِ جعرانہ کا نام لیا اور نہ ہی مقامِ تنعیم کا۔ اور مقامِ تنعیم چونکہ ہماری قیام گاہ سے قریب ہے اس لئے عبدالرحمٰنؓ مجھ کو وہاں لے گئے تھے۔ اب حضرت عائشہؓ کی اس روایت پر غور کیا جائے تو واضح ہو جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف حدودِ حل کا ارادہ فرمایا تھا، کسی مخصوص اور متعین مقام کا ارادہ نہیں فرمایا تھا۔ تو معلوم ہوا کہ اہلِ مکہ کے لئے احرام عمرہ کا میقات حدودِ حل ہے۔ اس میں مقامِ تنعیم اور اس کے علاوہ دیگر مقامات سب برابر ہیں یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا مسلک ہے۔ اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

بَابُ الْهَدْيِ يُصَدُّ عَنِ الْحَرَمِ هَلْ يَنْبَغِيْ اَنْ يُّذْبَحَ فِيْ غَيْرِ الْحَرَمِ اَمْ لَا؟

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیرِ غور ہے کہ اگر راستہ میں رکاوٹ پیش آجائے جس کی وجہ سے حرم شریف تک رسائی نہ ہو سکے اور وہاں سے واپس ہونا پڑے تو ھدی کا جانور جو ساتھ لایا جا رہا ہے اس کو کہاں ذبح کیا جائے۔ مقامِ احصار میں ذبح کر دینا جائز ہے یا حدودِ حرم میں لیجا کر ذبح کرنا لازم ہے۔ تو ہم نے تمام قربانیوں کا جائزہ لیکر دیکھا تو دم کل پانچ قسم کے ہوتے ہیں (۱) وہ دم جو کسی مقام اور زمان کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ جیسے دمِ نذر، حضرات طرفین کے نزدیک یہ کسی مکان و زمان کے ساتھ خاص نہیں اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مکان کے ساتھ خاص ہے۔

(۲) وہ دم جو مکان کے ساتھ تو خاص نہیں مگر زمان کے ساتھ خاص ہے۔ جیسے دمِ اضحیہ (۳) وہ دم جو مکان و زمان دونوں کے ساتھ خاص ہے۔

جیسے دمِ تمتع، دمِ قران، دمِ تطوع (۴) وہ دم جو مکان کے ساتھ خاص ہے، زمان کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ جیسے دمِ جنایات۔ (حاشیہ شرح نقایہ ص ۲۱۲/۱) لہٰذا عند الامام الاعظم (۵) وہ دم جس میں اختلاف ہے جیسے دمِ احصار، اسی کی وضاحت کے لئے حضرت مصنفؒ نے یہ باب باندھا ہے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں نخب الافکار ص ۱/۵۳۸ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ، ابن شہاب زہریؒ، مجاہد بن جبرؒ وغیرہ کے نزدیک حُدودِ حرم میں لاکر ذبح کرنا لازم نہیں ہے۔ بلکہ حُدودِ حرم سے باہر ذبح کردینا جائز ہے۔ اور ان میں یہ فرق ہے کہ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک اگر حرم تک رسائی آسانی سے ہوسکے تو حرم پہنچانا لازم ہے۔ اور آسانی سے حُدودِ حرم میں لیجانا مشکل ہو تو کہیں بھی ذبح کرنا جائز ہے۔ مقامِ احصار میں لازم نہیں ہے۔ اور دیگر حضرات کے نزدیک حُدودِ حرم تک پہنچانا لازم نہیں ہے۔ اور نہ ہی جہاں کہیں چاہے ذبح کرسکتا ہے۔ بلکہ مقامِ احصار میں ذبح کرنا لازم ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قومٌ الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ، عطاء ابن ابی رباحؒ، حسن بصریؒ، ابراہیم نخعیؒ، محمد بن اسحاق وغیرہ کے نزدیک حدودِ حرم سے باہر ذبح کرنا جائز نہیں ہے۔ بلکہ حُدودِ حرم میں لیجاکر ذبح کرنا واجب ہوگا۔ یہ ایسا ہے جیسے صوم کفّارہ کیلئے درپے مسلسل روزے رکھنے کا حکم ہے۔ اس میں عذر کی وجہ سے تتابع ساقط نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہ بھی ضرورت کی وجہ سے حُدودِ حرم سے باہر جائز نہ ہوگا۔

نیز حضرات صاحبین کے نزدیک محصر بالحج کی قربانی میں زمان و مکان دونوں شرط ہیں۔ یعنی حُدودِ حرم میں یوم النحر یا اس کے بعد ذبح کرنا لازم ہے۔ یوم النحر سے قبل جائز نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذلک آخرون الخ

کے مصداق ہیں۔

فریق اوّل کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت ام کرز کعبیہ خزاعیہ کی روایت ہے۔ وہ فرماتی ہیں کہ حدیبیہ میں جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ھدی کے جانوروں کو ذبح فرمایا تو ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے گوشت کی درخواست کی تھی۔ اس روایت سے واضح ہوا کہ محصر ھدی کے جانور کو مقامِ احصار میں ذبح کر سکتا ہے۔ حدودِ حرم میں بھیجنے کی ضرورت نہیں ہے۔

فریق ثانی کی دلیل

ص ۴۲۲ س ۱۷ وکان من حجتہم فی ذلک قول اللہ عز وجل ھدیًا بالغ الکعبۃ الخ سے چار سطروں میں فریق ثانی کی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآنِ کریم میں ھدی اس کو قرار دیا ہے جو کعبۃ اللہ کے علاقہ یعنی حدودِ حرم میں پہنچ گیا ہے۔ لہٰذا حدودِ حرم سے باہر ذبح کرنا جائز نہ ہوگا۔ یہ ایسا ہے کہ جیسے کفارۂ ظہار اور کفارۂ قتل میں پے درپے دو ماہ کے روزے رکھنے کا حکم ہے۔ اور بغیر تسلسل روزہ جائز اور مشروع نہیں ہے۔ اگرچہ کفارہ ایسے شخص پر واجب ہو جو تتابع کی طاقت نہیں رکھتا ہو۔ اور عذر و ضرورت کی وجہ سے متفرق روزے رکھنا مباح نہیں ہے۔ تو ایسا ہی ھدی کا مسئلہ ہے کہ احصار اور رُکاوٹ کی ضرورت اور عذر کی وجہ سے حدودِ حرم سے باہر ذبح کرنا جائز نہ ہوگا۔ بلکہ حدودِ حرم ہی میں بھیجنا لازم ہوگا۔

فریق اوّل کی دلیل کا جواب

ص ۴۲۲ س ۲۱ وکان من الحجۃ لہم علیٰ اھل المقالۃ الاُولیٰ فی نحر النبی صلی اللہ علیہ وسلم لذلک الھدی الخ سے تقریبًا چودہ سطروں میں فریق اوّل کی دلیل کا جواب دیا جارہا ہے۔ اور جواب دو طرح سے دیا جارہا ہے۔

(۱) ان قوماً قد زعموا الخ سے جواب کا پہلا طریقہ پیش کیا جا رہا ہے۔ کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ میں ھدی کے جانوروں کو ذبح کرکے قدید کے لوگوں میں صدقہ کر دیا تھا یہ مسلّم نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کے خلاف حضرت ناجیہ بن جندب اسلمی کی روایت موجود ہے۔ کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی تھی کہ تمام جانور ان کے حوالہ کر دیئے جائیں تاکہ وہ حُدودِ حرم میں لیجاکر ذبح کر دیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ تم کیسے لیجاؤ گے۔ تو انہوں نے کہا کہ فلاں وادی سے لیجاؤنگا۔ جہاں دشمن قابو یافتہ نہیں ہو سکتے۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جانوروں کو انہیں کے حوالہ کر دیا۔ اور انہوں نے حُدودِ حرم میں لیجاکر ذبح کر دیا۔
لہٰذا تمہارا یہ کہنا درست نہ ہو گا کہ حُدیبیہ کے موقع پر حُدودِ حرم سے باہر ھدی کے جانوروں کو ذبح کیا گیا تھا۔

(۲) وقال اٰخرون کان النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم بالحدیبیۃ وھو یقدر علی دخول الحرم الخ سے جواب کا دوسرا طریقہ پیش کیا جا رہا ہے۔ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قیام حُدیبیہ میں حُدودِ حرم سے دُور نہ تھا۔ بلکہ اتنا قریب تھا کہ رہائشی خیمہ تو حُدودِ حرم سے باہر تھا مگر نماز کیلئے جو جماعت خانہ بنایا گیا تھا وہ حُدودِ حرم میں تھا، جیساکہ حضرت عروہ ابن زبیرؓ کے طریق سے حضرت مسور بن مخرمہ کی روایت سے واضح ہوتا ہے، وہ فرماتے ہیں کان الحدیبیۃ خباءُہٗ فی الحل ومُصلّاہ فی الحرم۔ تو معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بیت اللہ سے تو روکا گیا تھا مگر حُدودِ حرم سے نہیں روکا گیا۔ اس لئے حدیثِ حُدیبیہ سے تمہارا استدلال درست نہ ہو گا۔

اب یہ جو شبہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر حُدودِ حرم سے دُور قیام نہیں رہا ہے تو حضرت ناجیہ بن جندب اسلمی کے ہاتھ حُدودِ حرم میں جانور بھیجنے کی کیا

ضرورت تھی. تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ دمِ احصار کا گوشت خود صاحبِ ہدی اور غنی کے لئے حلال نہیں ہے بلکہ صرف فقیروں کے لئے حلال ہے، تو حضرت ناجیہ بن جندبؓ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے قریب کی آبادی میں کچھ جانوروں کو لیجاکر ذبح کیا تھا تاکہ گوشت وہاں کے فقراء کے کام آجائے۔ اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر از خود حرم تک بآسانی رسائی کر سکتا ہے تو حدودِ حرم سے باہر کسی کے نزدیک ذبح کرنا جائز نہیں ہے۔ اور جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قیام حدودِ حرم سے متصل رہا ہے تو حدودِ حرم سے باہر ذبح کرنا محال ہوگا۔ اور زیرِ بحث مسئلہ ان لوگوں کے بارے میں ہے جن کو حدودِ حرم سے باہر ایسی جگہ احصار اور رکاوٹ پیش آئی ہے جہاں سے حدودِ حرم تک بآسانی رسائی نہیں ہو سکتی ہے۔ اس لئے حدیث حدیبیہ تمہارے دعوی کے ثبوت کے لئے کافی نہیں ہے۔ بلکہ اس سے فریق ثانی کے دعوی کا ثبوت ہوتا ہے۔ کہ غیر حرم میں ذبح جائز نہیں ہے۔ یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا مسلک ہے۔ اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

اشکال ص۲۷۴ س۱۶ وقد احتج قومٌ فی تجویز نحر الهدی فی غیر الحرم بما حدثنا علی بن شیبة قال ثنا ابو نعیم الخ سے تقریباً ساڑھے چار سطروں میں فریق اوّل کی طرف سے اشکال پیش کیا جا رہا ہے۔ اشکال کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابو اسماء فرماتے ہیں کہ وہ حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے ساتھ مدینۃ المنورہ سے مکۃ المکرمہ کے لئے روانہ ہوئے تو مدینہ سے دو منزل کے فاصلہ پر مقام سُقیا پہونچکر حضرت حسن بن علیؓ کو سرسام یعنی دوران سر اور غشی کا عارضہ پیش آیا اور انہوں نے اپنے سر کی طرف اشارہ فرمایا تو حضرت علیؓ نے ان کی طرف سے ایک اونٹ ذبح فرماکر ان کے سر کا حلق فرمایا۔

اور سنن بیہقی میں واقعہ اس طرح ہے کہ حضرت ابو اسماءؓ حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کے آزاد کردہ غلام ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں اور حضرت عبداللہ بن جعفرؓ حضرت عثمانؓ کے ساتھ حج کے سفر کے لئے روانہ ہوگئے۔ اور اس قافلہ میں حضرت حسینؓ بھی موجود تھے مقام عرج پہونچکر حضرت حسینؓ کو دوران سر اور غشی کا عارضہ پیش آیا۔ اور حضرت عثمانؓ کا قافلہ ان کو اٹھا کر مقام سُقیاء تک لایا مگر وہاں پہونچکر مرض میں شدت آگئی، تو حضرت عثمانؓ ان کو وہاں چھوڑ کر روانہ ہوگئے۔ اور حضرت عبداللہ بن جعفرؓ ان کے ساتھ رُک گئے۔ پھر حضرت عبداللہ بن جعفرؓ نے حضرت علیؓ اور اپنی والدہ حضرت اسماء بنت عمیسؓ کے پاس مدینہ اطلاع فرمائی وہ لوگ تشریف لے آئے حضرت علیؓ نے ایک اونٹ ذبح فرما کر حضرت حسینؓ کا سر منڈا دیا۔ بہر حال اس واقعہ سے واضح ہوتا ہے کہ غیر حرم میں ھدی کے جانور کو ذبح کرکے حلال ہوجانا جائز ہے۔

اور مقام سُقیاء کو سُقیا اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہاں پر پانی کے کنوئیں تالاب، چشمے بہت ہیں۔ مسافروں نے اس کو پیاؤ بنا لیا تھا۔

جواب

ص۴۱۱ فکان من الحجۃ علیھم فی ذلک انھم لا یبیحون لمن کان غیر ممنوع من الحرم ان یذبح فی غیر الحرم الخ سے باب کے اخیر تک مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ تم خود بھی اس بات کے قائل ہو کہ حدود حرم تک پہونچنا ممکن نہو تب حدود حرم سے باہر ذبح کیا جا سکتا ہے، اور اگر حدود حرم تک رسائی ممکن ہو تو تمہارے نزدیک بھی حدود حرم سے باہر ذبح جائز نہیں ہے۔

اور یہاں حُدودِ حرم تک رسائی میں کوئی رُکاوٹ نہیں ہے۔ لہٰذا اس سے استدلال کرنا " توجیہ القول بما لا یرضیٰ بہ القائل " کے مرادف ہوگا۔ کہ خود قائل جس سے مطمئن نہیں ہے اس سے قائل کا استدلال کیسے درست ہوگا۔؟

اور حضرت علیؓ نے جو جانور ذبح فرمایا ہے وہ غریبوں پر صدقہ کی نیت سے ذبح فرمایا تھا۔ اس لئے نہیں ہے کہ اس سے احرام کھولدیا جائے۔

اور سَر کا جو حلق فرمایا ہے وہ دردِ سَر اور غشی کے عارضہ کی وجہ سے ہے۔ اور یہ سب کے نزدیک جائز ہے۔ جیسا کہ سَر میں جوئں پڑجانے کی وجہ سے سر منڈانے کی اجازت ہوتی ہے، مگر اس کے ساتھ ایک دم دینا بھی لازم ہوتا ہے۔

اور حضرت علیؓ کے اونٹ ذبح کرنے کو اگر کوئی ھَدی پر محمول کریگا تو دوسرے کو بھی غیر ھَدی پر محمول کرنے کا حق ہوگا۔ اس لئے استدلال درست نہ ہوگا۔

باب المتمتع الذی لایجد هدیا ولا یصوم فی العشر

یہاں پر یہ مسئلہ ہے کہ متمتع اور قارن کے بارے میں نصِ قرآنی سے یہ حکم ثابت ہے کہ اگر ہدی میسر ہو تو یوم النحر میں رمی جمرۂ عقبہ کے بعد ایک شکرانہ قربانی ادا کریں اور اگر قربانی کا جانور میسر نہ ہو تو یوم النحر سے قبل عشرہ ذی الحجہ میں تین روزے رکھ لیں اور جب وطن لوٹ آئیں تو سات روزے اور رکھ لیں تو یہ کل دس ہو گئے۔ اسی کو اللہ تعالیٰ نے تلك عشرة كاملة سے ارشاد فرمایا ہے۔ یہاں تک تو مسئلہ متفق علیہ ہے مگر اختلاف اس بارے میں ہے کہ اگر کوئی شخص دمِ شکر کی وسعت نہیں رکھتا ہو یا جانور میسر نہ ہو اور عشرہ ذی الحجہ میں یوم النحر سے قبل تین روزے بھی نہیں رکھے تو کیا وہ ایام تشریق میں ان تینوں روزوں کی ادائیگی کر سکتا ہے یا دم ہی دینا لازم ہوگا؟ تو مسئلہ کے اس پہلو کی وضاحت کے لئے حضرت مصنف رحؒ نے یہ باب باندھا ہے۔ چنانچہ اس بارے میں ترمذی شریف مع العرف الشذی ص ۱۶۹ ج ۱، بدایۃ المجتہد ص ۳۶۹ ج ۱، المغنی لابن قدامہ معری ص ۲۲۱ ج ۳، نووی ص ۴۳۰ ج ۱، معارف السنن ج ۶، عمدۃ القاری ص ۲۰۷ ج ۹، اوجز المسالک ص ۵۲۷ ج ۳ وص ۲۲۲ ج ۳۔ نخب الافکار قلمی جلی ص ۱۱۴ ج ۷ تا ص ۱۱۶ ج ۷ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ، اسحٰق بن راہویہؒ، ابن شہاب زہریؒ۔ عبید بن عمیرؒ کے نزدیک نیز امام شافعیؒ کے قول قدیم اور امام احمدؒ کے قول راجح کے مطابق متمتع، قارن، محصر نے اگر عشرہ

ذی الحجہ میں یوم النحر سے قبل تین روزے نہیں رکھے تو ایام تشریق میں رکھ لینا جائز ہے۔ اور حضرت امام مالکؒ کے نزدیک اگر ایام منیٰ میں بھی یہ روزے نہیں رکھے ہیں تو اگر تنگ دست ہے تو اس کے بعد بھی رکھ سکتا ہے۔ اور اگر صاحب حیثیت ہے تو اس کے بعد روزے رکھنا جائز نہ ہوگا بلکہ دم دینا لازم ہوگا۔ اسلئے کہ ... ایام تشریق سے قبل جو تین روزے رکھے جاتے ہیں وہ درحقیقت دم شکر کا عوض ہیں۔ کمافی معارف السنن ص۶/۲۷۷ اور یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، عطا بن ابی رباحؒ، سعید بن جبیرؒ، مجاہد بن جبرؒ، طاؤس بن کیسانؒ، حسن بصریؒ، وغیرہ کے نزدیک اگر عشرہ ذی الحجہ میں متمتع اور قارن نے تین روزے نہیں رکھے ہیں تو ایام تشریق میں ان کے لئے روزہ رکھنا جائز نہیں ہے اور نہ ہی ان ایام میں صوم کفارہ اور صوم نفل رکھنا جائز ہوسکتا ہے بلکہ ایام تشریق سے قبل اگر تین روزے نہیں رکھے ہیں تو حلق سے قبل قربانی کرنا واجب ہے اور اگر حلق سے قبل قربانی بھی نہیں کی ہے تو اس پر دو دم واجب ہوں گے۔ (۱) دم شکر۔ (۲) دم جبرانہ یعنی شکرانہ قربانی یا صوم سے قبل حلق کرنے اور حلال ہونے کی وجہ سے ایک دم جبرانہ لازم ہوگا۔ اور یہی حضرت امام شافعیؒ کا قول جدید اور قول مشہور اور امام احمد بن حنبلؒ کی ایک روایت ہے۔ کمافی الاوجز ص۲۴۴/۳۔ اور یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلك آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اول کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع کی روایات ہیں جن میں صاف لفظوں میں متمتع اور قارن کو ایام تشریق میں صوم تمتع اور صوم قران رکھنے کی اجازت دی گئی ہے اور اجازت کی روایات کو حضرت مصنف رحؒ نے دو صحابہ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ع ۱: حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے تین سندوں سے مروی ہے۔ اور ان میں سے پہلی روایت میں حضرت ابن عمرؓ تنہا ہیں۔

صحابی ع ۲: حضرت عائشہؓ ہیں جو آخری دونوں سندوں میں حضرت ابن عمرؓ کے ساتھ شریک ہیں ــ پہلی روایت یحیٰی بن سلام اور ابن ابی لیلیٰ کے طریق سے مرفوع متصل ہے اور دوسری روایت امام طحاوی کے استاذ یزید ابن سنان کے طریق سے مروی ہے۔ حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے متمتع اور محصر کے علاوہ باقی کسی کے لئے ایام تشریق میں روزہ رکھنے کی اجازت نہیں دی ہے اور تیسری روایت حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ پر موقوف ہے اور اس کا مضمون بھی دوسری کی طرح ہے۔ بہرحال ان روایات سے متمتع قارن محصر کے لئے ایام تشریق میں روزہ کی رخصت ثابت ہے لہذا ان کے لئے ایام تشریق میں روزہ رکھنا جائز ہوگا۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے تین دلیلیں پیش کریں گے اور پہلی

دلیل کے بعد ایک اشکال اور اس کے جواب کے تحت فریق اول کی دلیل کا جواب بھی پیش کریں گے۔

دلیل ۱ واحتجوا فی ذلک من الآثار المرویۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ

سے تقریبًا انچاس سطروں میں فریق ثانی کی دلیل ۱ پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایام منیٰ میں متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم کے ذریعہ سے یہ اعلان کرایا ہے کہ ان ایام کو اللہ تعالیٰ نے کھانے پینے جماع کرنے کے لئے متعین فرمایا ہے۔ ان میں کوئی شخص کسی قسم کا روزہ نہ رکھے اور اعلان کرنے والوں میں حضرت علی بن ابی طالب، حضرت سعد بن ابی وقاص رض، حضرت عبداللہ بن حذافہ رض، حضرت معمر بن عبداللہ رض، اور حضرت بشر ابن شحیم رض شامل تھے۔ اور جن لوگوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اعلان کرایا ہے ان میں قارن، متمتع بھی موجود تھے اگر ان کے لئے روزہ کی گنجائش ہوتی تو اعلان کے ساتھ ساتھ ان کو مستثنیٰ فرمادیتے۔ اور اعلان میں کسی کو مستثنیٰ نہیں کیا گیا۔ لہذا ممانعت میں قارن، متمتع، محصر سب داخل ہوں گے۔ اس لئے ان کے لئے بھی ان ایام میں روزہ رکھنا جائز نہ ہوگا اور حضرت مصنف رح نے اس مضمون کی روایات کو تیرہ صحابہ کرام رض سے بائیس سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱: حضرت علی رض سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۲: حضرت عائشہ رض سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۳: حضرت سعد بن ابی وقاص رض سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۴ : عمرو بن العاص رضؓ سے دو سندوں کے ساتھ ان کی روایت میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا روزہ توڑدینے کا بھی ذکر ہے۔
صحابی ۵ : حضرت عبداللہ بن حذافہ رضؓ سے ایک سند کے ساتھ
صحابی ۶ : حضرت ابوہریرہ رضؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۷ : حضرت نبیشہ ہذلی رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۸ : حضرت بشر بن سحیم رضؓ سے تین سندونکے ساتھ۔
صحابی ۹ : حضرت انس رضؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۱۰ : حضرت معمر بن عبداللہ رضؓ سے ایک سند کے ساتھ
صحابی ۱۱ : حضرت ام الفضل بنت الحارث رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۱۲ : حضرت ام عمرو خلدۃ الانصاری رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۱۳ : حضرت مسعود بن الحکم رضؓ الزرقی عن ابیہ رضؓ سے چار سندوں کے ساتھ۔

ان متواتر روایات سے ایام تشریق میں ہر قسم کے حجاج کے لئے روزہ کی ممانعت موجود ہے اس لئے اگر ایام تشریق سے قبل تین روزے رکھ لئے تو ٹھیک۔ ورنہ قربانی کرنا لازم ہوگا۔ اور اگر قربانی بھی نہیں کی ہے اور اسی حال میں حلال ہوگیا ہے۔ تو دو دم لازم ہوں گے ایک دمِ شکر جو کہ لازم تھا دوسرا بغیر قربانی اور بغیر صوم کے حلال ہونے کے جرم میں ایک دم جرمانہ۔

اشکال ص ۴۲۹ س ۲۹ فان قال قائل فلم صار ھذا اولی مما رویتم فی ھذا الباب الخ۔ اس عبارت سے

اس طرح اشکال کرنا چاہتے ہیں کہ فصل اول کی روایات پر فصل ثانی کی ان روایات کو کس بناء پر ترجیح دی جارہی ہے ان میں اولویت کی وجہ کیا ہے ؟

جواب ص ۴۲۹ س ۲۹ قیل لہ من قبل صحۃ ما جاء فی ہذا و تواتر الآثار بہ و فساد ما جاء فی الفصل الاول الخ سے تقریباً آٹھ سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ فصل اول کی تینوں روایات میں سے پہلی روایت کا مدار یحیی بن سلام پر ہے اور وہ محدثین کے نزدیک بہت زیادہ ضعیف اور متکلم فیہ راوی ہے۔ محدثین نے ان کی روایت کو منکر اور متروک قرار دیا ہے اس لئے اس سے استدلال کرنا درست نہیں ہوگا۔

نیز اس میں محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلی آیا ہے۔ یہ بھی محدثین کے نزدیک متکلم فیہ اور ضعیف ہے اس لئے اس سے استدلال درست نہ ہوگا۔ اور دوسری روایت حضرت عائشہ رضؓ اور حضرت ابن عمر رضؓ کے اجتہاد اور رائے پر موقوف ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو قرآن کریم میں فصیام ثلثۃ ایام فی الحج الآیہ ارشاد فرمایا ہے تو اس میں فی الحج کے الفاظ سے ان حضرات نے یہ سمجھا ہے کہ ایام تشریق بھی چونکہ ایام حج میں داخل ہیں۔ اسلئے آیت کریمہ کے عموم میں ایام تشریق بھی شامل ہیں۔ حالانکہ فصیام ثلثۃ ایام فی الحج کے عموم سے خبر مشہور اور خبر متواتر کے ذریعہ سے ایام تشریق کو نکالدیا گیا ہے اور اخبار مشہورہ کے ذریعہ سے ایام تشریق کو نکالنے کی اطلاع ان حضرات کو نہیں ہوئی۔ نیز خود حضرت عائشہ رضؓ کی روایت بھی فریق ثانی کی موافقت میں گذر چکی ہے لہٰذا

ان کی روایت معارض ہونے کی وجہ سے مستدل نہیں بن سکے گی۔ اور فصل ثانی کی روایات سب اسانید صحیحہ اور تواتر سے ثابت ہیں۔ اور ان میں کسی قسم کا کلام بھی نہیں ہے اس لئے فصل ثانی کی روایات کو ترجیح حاصل ہے۔

فریق ثانی کی دلیل ۲ نظر طحاوی

صفحہ ۳۴۸ واما من طریق النظر

فانا قد رأینا ھم اجمعوا ان یوم النحر لا یصام فیہ شئ من ذلک الخ سے تقریباً بائیس سطروں میں نظر کے تحت فریق ثانی کی دلیل ۲ پیش کی جارہی ہے۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ تمام علماء کا اتفاق اس بات پر ہے کہ یوم النحر میں کسی قسم کا روزہ رکھنا جائز نہیں ہے۔ اور قرآن میں فصیام ثلثۃ ایام فی الحج الآیہ میں یوم النحر سے قبل عشرہ ذی الحجہ میں تین روزے رکھنے کا حکم فرمایا ہے۔ اور یوم النحر یوم عرفہ سے قبل کے ایام سے ایام تشریق کے مقابلہ میں زیادہ قریب ہے۔ اور جب یوم النحر عشرہ ذی الحجہ سے قریب ہونے کے باوجود اس میں متمتع، قارن اور محصر کے لئے روزہ رکھنا جائز نہیں ہے تو ایام تشریق جو ایام الحج یعنی عشرہ ذی الحج سے بعید ہیں ان میں متمتع، قارن محصر کے لئے روزہ رکھنا بطریق اولیٰ ناجائز اور ممنوع ہوگا۔ لہذا یوم النحر میں روزہ کی ممانعت ایام تشریق میں روزہ کی ممانعت کو مستلزم ہوگی۔ اس لئے جائز نہیں ہوگا۔ اور حضرت مصنف رحؒ نے یوم النحر اور عیدین میں روزہ کی ممانعت کی روایات کو سات صحابہ کرام رضؓ سے نو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱: حضرت عثمان رضؓ کی روایت حضرت ابو عبید مولی ابن ازہرؒ کے طریق سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۲: حضرت علی رضؓ کی روایت ماقبل کی سند کیساتھ
صحابی ۳: حضرت عمر رضؓ کی روایت دو سندوں کیساتھ
صحابی ۴: حضرت عائشہ رضؓ کی روایت ایک سند کیساتھ
صحابی ۵: حضرت ابو سعید خدری رضؓ کی روایت دو سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۶: حضرت ابو ہریرہ رضؓ کی روایت دو سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۷: حضرت انس رضؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ

ان تمام روایات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم النحر اور عیدین میں روزہ رکھنے سے مطلقاً ممانعت فرمائی ہے۔ اس ممانعت میں متمتع، قارن محصر بالحج وغیرہ سب داخل ہیں اور یوم النحر کو ان ایام حج سے خارج کیا گیا ہے جن میں متمتع اور قارن کو روزہ رکھنے کی اجازت دی گئی ہے اور جب یوم النحر کو ان ایام سے خارج کر دیا گیا ہے تو ایام تشریق بطریق اولی خارج ہوں گے۔ لہذا جس طرح یوم النحر میں روزہ رکھنا جائز نہیں ہے اسی طرح ایام تشریق میں بھی متمتع، قارن اور محصر کے لئے روزہ رکھنا جائز نہیں ہوگا۔ لہذا صوم کفارہ، صوم نذر، صوم تطوع وغیرہ کسی قسم کا روزہ جائز نہ ہوگا۔ لہذا ایسے متمتع اور قارن اور محصر پر دم واجب ہو جائے گا جس نے یوم النحر سے قبل تین روزے نہیں رکھے ہیں یہی ہمارے علماء ثلثہ کا مسلک ہے اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

دلیل ۳ ص ۲۲۴ س ۲ وقد روی عن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ ما یدل علی ذلک ایضا الخ سے باب کے آخر تک تیسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت معیقیب رضی اللہ عنہ جن کو حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانہ میں وزیر مالیات بنایا تھا انھوں نے یوم النحر میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مسئلہ معلوم کیا کہ انھوں نے حج تمتع کا احرام باندھا ہے، مگر عشرہ ذی الحجہ میں روزے نہ رکھ سکے تو اب کیا کرنا چاہئے۔ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اولاً یہ فرمایا کہ دوسرے صحابیٔ رسول سے مسئلہ دریافت کریں۔ اس کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو بلا کر فرمایا کہ ایک بکری قربانی کردو۔ اب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس فتویٰ پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ایام حج جن میں متمتع وقارن کو روزہ رکھنے کی اجازت دی گئی ہے وہ یوم النحر سے قبل ہیں۔ اور یوم النحر اور ایام تشریق ان میں شامل نہیں ہیں اسلئے حضرت عمر نے ان ایام میں روزہ رکھنے کی اجازت نہیں دی بلکہ اس کے عوض میں قربانی کا حکم فرمایا ہے لہذا ایام تشریق میں متمتع وغیرہ کے لئے روزہ رکھنا جائز نہ ہوگا۔ دم دینا لازم ہوگا۔

باب حکم المحصر بالحج

اس باب کے تحت ایسے شخص کے مسائل بیان کئے جارہے ہیں جو احرام باندھ کر مکۃ المکرمہ کے لئے روانہ ہوچکا ہو اور اثنائے سفر احصار اور رکاوٹ پیش آگئی ہو تو اس کے متعلق ہم یہاں پر پانچ مسائل الگ الگ بیان کریں گے (۱) محصر پر قضا لازم ہے یا نہیں؟ (۲) محصر بغیر قربانی حلال ہوسکتا ہے یا نہیں؟

(۳) اسباب احصار۔ (۴) محصر بالعمرہ کا حکم۔ (۵) محصر ذبح کے بعد حلق کرے گا یا نہیں؟۔

(۱) محصر پر قضاء لازم ہے یا نہیں؟

یہاں یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ محصر جب اسی احرام کے ساتھ دشمن وغیرہ کی رکاوٹ کی وجہ سے مکۃ المکرمہ نہ پہونچ سکے اور حلال ہونے کا جو طریقہ شریعت نے متعین کر دیا ہے اسی کے مطابق احرام کھول کر حلال ہو جائے تو اس پر اس حج یا عمرہ کی قضا لازم ہے یا نہیں؟ تو اس بارے میں، اوجز المسالک صـ۵۴ـ۳، نخب الافکار صـ۵ جـ۱ میں کچھ فرق کے ساتھ تین مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱: حضرت امام شافعیؒ، امام مالکؒ کے نزدیک نیز امام احمد کی ایک روایت کے مطابق اگر محصر بالحج احصار کی وجہ سے ایک دم دے کر حلال ہو جاتا ہے تو اس پر اس حج کی قضا لازم نہیں ہے جس کے لئے احرام باندھا تھا ہاں البتہ اگر اس پر حج فرض یا واجب ہو چکا تھا تو اس کی ادائگی لازم رہے گی۔

مذہب ۲: حضرت امام احمد بن حنبلؒ، عکرمہؒ، مجاہد ابن جبرؒ، عامر شعبیؒ وغیرہ کے نزدیک اس پر اس حج کی قضاء لازم ہے اور اس کے علاوہ باقی اور کوئی چیز لازم نہیں ہے۔

مذہب ۳: حضرت عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ، حضرت ابو حنیفہؒ، امام حسن بصریؒ، سالم بن عبد اللہؒ، ابراہیم نخعیؒ، عروہ بن زبیرؒ

علقمہؒ، محمد بن سیرینؒ وغیرہ کے نزدیک اس پر ایک حج اور ایک عمرہ کی قضاء واجب ہے۔ جب کہ وہ احصار کی وجہ سے دم دیکر حلال ہوچکا ہو اور اگر دم نہیں دیا تھا تو ایک دم بھی لازم ہوجائے گا۔

(۲) محصر بغیر دم دئے حلال ہوسکتا ہے یا نہیں؟

محصر بالحج یا محصر بالعمرہ دم دئے بغیر حلال ہوسکتا ہے یا نہیں؟ یہی مسئلہ یہاں پر زیر بحث ہے۔ تو اس سلسلہ میں۔۔ اوجز المسالک ص۵۵ ج۴، معارف السنن ص۴۹ ج۳، نخب الافکار قلمی ص۴۵ ج۱، عمدۃ القاری ص۱۴۱ ج۱۰ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں

مذہب ۱: حضرت امام ابو ثورؒ، داؤد بن علیؒ وغیرہ کے نزدیک محصر کے لئے دم دیئے بغیر حلال ہوجانا جائز ہے۔ اور اگر وہ محصر بالحج ہے تو ایک حج کی قضا اور اگر محصر بالعمرہ ہے تو ایک عمرہ کی قضا لازم ہوگی۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذهب قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲: حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام اسحٰق بن ابراہیمؒ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک بغیر دم دیئے حلال ہوجانا جائز نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفهم في ذلك آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریقِ اول کی دلیل: ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت حجاج بن عمرو انصاریؓ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص

کا پیر ٹوٹ جائے یا کوئی اور عضو ٹوٹ جائے وہ اسی وقت حلال ہو جائے اور اس پر بعد میں حج کی قضاء لازم ہو گی اور عکرمہ فرماتے ہیں کہ جب میں نے یہ حدیث شریف حضرت ابن عباس رضؓ اور حضرت ابوہریرہ رضؓ کے سامنے پیش کی تو ان دونوں نے اس کی تصدیق کی اور حضرت مصنف رحؒ نے اس مضمون کی روایت کو حضرت حجاج بن عمرو رضؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے اور ان کی روایت کی حضرت ابن عباس رضؓ اور حضرت ابوہریرہ رضؓ کا تصدیق فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ روایت ان حضرات سے بھی مروی ہے۔ لہذا اس سے صاف واضح ہے کہ محصر پر حلال ہونے کے لئے دم دینا واجب نہیں ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے تین دلیلیں پیش کریں گے۔

دلیل ۱

ص ۱۶۷ س ۳۱ واحتجوا فی ذلک بما حدثنا محمد ابن خزیمۃ الخ سے تقریباً گیارہ سطروں میں فریق ثانی کی دلیل ۱ پیش کی جا رہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرۃ الحدیبیہ کے موقع پر جب کفار کی طرف سے احصار پیش آیا تو حلق کر کے حلال ہونے سے پہلے دم دیا اور صحابہ کرام کو بھی اسی کی ہدایت فرمائی تھی۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے دو صحابہ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱: حضرت مسور بن مخرمہ رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۲: حضرت عبداللہ بن عمر رضؓ سے ایک سند کیساتھ۔

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم دشمن کی طرف سے احصار اور

رکاوٹ کی وجہ سے ہدی ذبح کئے بغیر حلال نہیں ہوئے ہیں تو تمام امت کے لئے بھی یہی حکم ہوگا کہ دم دیئے بغیر حلال ہونا جائز نہ ہوگا اور فصل اول میں حضرت حجاج بن عمروؓ کی روایت اور فصل ثانی کی روایت میں کوئی مخالفت اور تعارض لازم نہ ہوگا۔ اس لئے کہ فصل اول کی روایت میں یہ جو کہا گیا ہے من کسر او عرج فقد حل اس کا مطلب یہ ہے کہ جب راستے میں چوٹ، ایکسیڈنٹ وغیرہ کا حادثہ پیش آجائے تو اس کے لئے حلال ہے، کہ وہ حلال ہوجائے مگر اس میں حلال ہونے کے طریقے اور شرائط بیان نہیں کی گئی ہیں۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ رکاوٹ پیش آتے ہی اسی رکاوٹ کی وجہ سے احرام سے حلال ہوگیا ہو۔ یہ ایسا ہے کہ جب مطلقہ عورت عدت سے فارغ ہوجائے تو کہا جاتا ہے قد حلت فلانۃ للرجال، کہ فلاں عورت مردوں کے لئے حلال ہوگئی یعنی اب کوئی مرد نکاح کرکے اس سے وطی کرسکتا ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ تمام مردوں کے لئے عدت کے بعد اس سے وطی کرنا حلال ہوگیا ہو تو ایسا ہی یہاں بھی ہوا کہ شرائط کے ساتھ حلال ہونا جائز ہوگیا ہے اور شرائط میں سے ایک دم دینا ہے اس کے بعد حلق کرکے حلال ہوسکتا ہے۔

دلیل ۲ ص۴۳۱ س۷ وقد بین اللہ عز وجل ذلک فی کتابہ بقولہ عز وجل فان احصرتم فما استیسر من الھدی ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الھدی محلہ الآیہ اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے محصر کو یہ حکم فرمایا ہے کہ ہدی کے اپنے محل ذبح کو پہونچنے سے قبل حلق نہ کرے اس سے معلوم ہوا کہ محصر ایسے وقت میں حلال ہوسکتا ہے جس میں حلق رأس جائز ہوتا

ہے اور حلق راس ہدی دینے پر موقوف ہے لہذا ہدی دینے سے قبل حلال ہونا لازم نہ ہوگا۔ اور محصر پر وجوب دم کے بارے میں تین قسم کے نصوص سے تائید ہوتی ہے۔ (۱) مذکورہ آیت کریمہ۔ (۲) حدیث حدیبیہ جو حضرت مسور بن مخرمہؓ اور حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے مروی ہے۔ (۳) حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ نے حضرت حجاج بن عمرو الانصاریؓ کی روایت کی تصدیق فرمائی تھی اور ان کا تصدیق فرمانا ان کے خود روایت کرنے کے مرادف ہے۔ مگر حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ایک مستقل روایت حضرت علقمہ کے طریق سے کافی تفصیل کے ساتھ مروی ہے جس میں پانچ باتیں واضح ہوتی ہیں۔

(۱) فان احصرتم فما استیسر من الھدی الآیہ یعنی احصار کی وجہ سے ایک ہدی دینا واجب ہے۔

(۲) لا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الھدی محلہ الآیہ اس سے یہ معلوم ہوا کہ حرم میں ہدی بھیجنے سے قبل حلق جائز نہیں۔

(۳) مرض یا سر میں جوں وغیرہ کے عارضہ سے حلق کرنا جائز ہے مگر فدیہ لازم ہے۔

(۴) بعث ہدی سے قبل حلق کرے گا تو ایک فدیہ واجب ہے چاہے فدیہ تین روزوں سے ہو یا چھ مسکین پر صدقہ کے ذریعہ سے یا دم دینے کے ذریعہ سے۔

(۵) متمتع اگر محصر ہو جائے اور حالت احصار میں ایام حج گذر جائیں اور وہ احرام ہی کی حالت میں مقام حصر میں رکا رہا ہے اور احصار ختم ہونے کے بعد اسی احرام سے عمرہ کر لیتا ہے تو۔۔۔

[illegible] اس پر صرف ایک حج کی قضاء لازم ہوگی عمرہ لازم نہ ہوگا۔

اور اگر عمرہ نہیں کیا ہے تو آئندہ حج اور عمرہ دونوں کی قضاء لازم ہو جائے گی۔

اب حضرت ابن عباسؓ کی اس تفصیلی روایت سے فصل اول کی روایت کی وضاحت ہو گئی کہ فصل اول کی روایت میں بہت اجمال کے ساتھ حلال ہونے کی اجازت کا ذکر ہے۔ مگر حلال ہونے کے شرائط اور لوازم کا ذکر نہیں ہے۔ اور فصل ثانی کی روایات میں حلال ہونے کی اجازت کے ساتھ ساتھ شرائط و لوازمات کا بھی ذکر ہے۔ لہذا تمام روایات کا مرکزی مضمون یہی ہوگا کہ محصر پر حلال ہونے کے لئے دم دینا واجب ہے۔

دلیل ۳ ص۴۳۳ س۱۴ وقد روی ذلك ایضا عن غیر ابن عباس رضی اللہ عنہ من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایضا الخ سے تقریباً ساڑھے بارہ سطروں میں دلیل ۳ پیش کی جا رہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ قبیلہ نخع کا ایک قافلہ حج کو جا رہا تھا اس میں حضرت عمیر بن سعید نخعی بھی موجود تھے۔ اتفاق سے ان کو سانپ نے ڈس لیا اور ان کی تکلیف کی وجہ سے پورا قافلہ پریشان ہو گیا۔ اسی اثناء میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے قافلہ کا وہاں گذر ہوا، لوگوں نے ان کو حالات بتلائے، تو حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ قربانی کا جانور ان کی طرف سے قافلہ کے ساتھ حرم روانہ کر دو اور ایک دن متعین کر دو جس میں ذبح کرے گا۔ اور اسی دن یہ حلال ہو جائیں گے۔ اس روایت سے بھی واضح ہو گیا کہ محصر پر حلال ہونے کے لئے دم دینا لازم ہوتا ہے۔ اور حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی روایت کو حضرت ابن مسعودؓ کے دو شاگردوں سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

(۱) حضرت علقمہؒ سے ایک سند کے ساتھ ۔ ان کی روایت میں لُدِغ بمعنی سانپ کا ڈس لینا ۔ تنانین، تنین کی جمع ہے بمعنی اژدہا بڑا سانپ ۔

(۲) حضرت عبدالرحمٰن بن یزیدؒ سے تین اسندوں کے ساتھ ان کی روایت میں امارۃ بمعنی علامت، وقت متعین ۔ اور فدیہ کی روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی مروی ہے ۔ بہرحال ان تمام روایات سے محصر پر حلال ہونے کے لئے فدیہ کا وجوب ثابت ہے ۔

(۳) اسبابِ احصار یہاں یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ کس قسم کی رکاوٹ کی وجہ سے محصر کے لئے حلال ہونا جائز ہوسکتا ہے ؟ تو اس سلسلہ میں ... نخب الافکار صہ ۱۵۴ تا صہ ۱۵۶ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں

مذہب ۱ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام زفرؒ امام سفیان ثوریؒ، امام ابراہیم نخعیؒ، امام عطاء بن ابی رباحؒ وغیرہ کے نزدیک مرض، دشمن، سلطان، کسر، عرج، لدغ اور ذہاب نفقہ سب اسباب احصار میں داخل ہیں یہی لوگ کتاب کے اندر فقال قوم بکل حابس یحبسہ من مرض او غیرہ الخ کے مصداق ہیں ۔

مذہب ۲ حضرت امام شافعیؒ، امام مالکؒ امام احمد بن حنبلؒ، امام اسحاق بن ابراہیمؒ امام لیث بن سعدؒ وغیرہ کے نزدیک عدو اور دشمن کے علاوہ باقی کوئی چیز اسباب احصار میں سے نہیں ہے جس کی وجہ سے

حلال ہو جانا جائز ہوتا ہو۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وقال اٰخرون لا یکون الاحصار الذی حکمہ ما وصفنا الا بالعدو خاصۃ الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اول کی دلیل

ان کی دلیل ماقبل میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایات ہیں ان میں عدو اور دشمن کے علاوہ مرض، کسر، لدغ کو بھی اسباب احصار میں شمار کیا گیا ہے۔ اس لئے صرف عدو کے ساتھ خاص کرنا درست نہ ہوگا۔

فریق ثانی کی دلیل

ص۴۲۳ س۱ حدثنا محمد بن زکریا ابو شریح الخ سے تقریباً تین سطروں میں فریق ثانی کی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اثر یہ ہے کہ عدو اور دشمن کے علاوہ اسباب احصار میں کوئی چیز داخل نہیں ہے۔ اور جو شخص مرض وغیرہ کے عارضہ میں مبتلا ہو جائے اس کے لئے طواف وسعی کے بغیر حلال ہونا جائز نہیں ہے کہ عارضہ کے دور ہو جانے تک انتظار کرتا رہے گا اس کے بعد مناسک ادا کرنے کے بعد ہی حلال ہو سکتا ہے۔

فریق ثانی کی دلیل کے جوابات

فریق ثانی کی دلیل کے دو جواب دیئے جارہے ہیں۔

جواب ۱

ص۴۲۳ س۴ فلما وقع فی ھذا ھذا الاختلاف وقد روینا عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من حدیث حجاج بن عمرو وابن عباسؓ الخ سے

تقریباً تین سطروں میں فریق ثانی کی دلیل کا جواب ۱ پیش کیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت حجاج بن عمرو ؓ حضرت ابن عباس ؓ، حضرت ابو ہریرہ ؓ کی روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد موجود ہے کہ بدن کا کوئی عضو ٹوٹ جائے یا پیر ٹوٹ جائے تو اس کے لئے حلال ہو جانا جائز اور اس پر ایک حج بعد میں قضا کرنا واجب ہے تو اس سے واضح ہوا کہ جس طرح دشمن کی وجہ سے احصار کا ثبوت ہوتا ہے اسی طرح مرض وغیرہ کی وجہ سے بھی احصار کا ثبوت ہوتا ہے۔ اس لئے فریق ثانی کی دلیل معتبر نہ ہوگی۔

جواب ۲ نظر طحاوی

ص ۴۳۳ س ۷ واما وجهه من طریق النظر فانا قد رأینا هم اجمعوا ان احصار العدو یجب به للمحصر الاحلال الخ سے تقریباً ساڑھے بارہ سطروں میں دوسرا جواب نظر کے تحت پیش کیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ سب کا اتفاق اس پر ہے کہ دشمن کا احصار محصر کے لئے موجب احلال ہے۔ معلوم ہوا کہ عدو اور دشمن کی رکاوٹ کا محصر کے لئے اسباب احلال میں سے ہونا متفق علیہ ہے مگر مرض وغیرہ کے اسباب احلال میں سے ہونے میں اختلاف ہے ایک فریق کہتا ہے کہ مرض وغیرہ اسباب احلال میں سے نہیں ہے۔ اور دوسرا فریق کہتا ہے مرض بھی محصر کے لئے اسباب احلال میں سے ہے جب کہ مرض ایسا شدید ہو کہ بیت اللہ تک پہونچنے میں دشمن کی طرح مانع ہو تو ہم نے اصلیت معلوم کرنے کے لئے دو طریقے سے قیاس کیا ہے۔

طریقہ ۱ فاردنا ان ننظر ما ابیح بالضرورة من العدو الخ یہاں سے قیاس کا پہلا طریقہ اختیار کیا جا رہا ہے کہ کیا جو اشیاء دشمن کی وجہ سے مباح ہو جاتی ہیں وہ مرض کی وجہ سے بھی مباح ہو جاتی ہیں یا نہیں؟ تو ہم نے دیکھا کہ اگر کوئی شخص قیام پر قدرت رکھتا ہے تو اس پر نماز میں قیام فرض ہے لیکن اگر قیام کی وجہ سے دشمن کے دیکھ لینے کا خطرہ ہے یا دشمن اس کے سر پر کھڑا ہے اور اس کو قیام سے روک رہا ہے تو ایسی صورت میں سب کے نزدیک قیام کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے اور وہ بیٹھ کر نماز پڑھ سکتا ہے۔ اور سب کا اتفاق اس پر بھی ہے کہ۔۔ اگر اس کو سخت مرض لاحق ہو گیا ہے یا اپاہج اور معذور ہے تو اس سے بھی قیام کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے اور بیٹھ کر نماز ادا کر سکتا ہے اور اسی طرح اگر رکوع، سجدہ کی طاقت نہیں ہے تو اس کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے اور اشارہ سے رکوع سجدہ کر سکتا ہے تو معلوم ہوا کہ جو امور دشمن کی وجہ سے مباح ہو جاتے ہیں وہ مرض کی وجہ سے بھی مباح ہو جاتے ہیں۔ لہذا جس طرح دشمن کے احصار کی وجہ سے حلال ہو جانا جائز ہے اسی طرح مرض کے احصار کی وجہ سے بھی حلال ہو جانا جائز ہو گا۔

طریقہ ۲ ورأینا الرجل اذا حال العدو بینہ و بین الماء سقط عنہ فرض الوضوء الخ یہاں سے قیاس کا دوسرا طریقہ اختیار کیا جا رہا ہے کہ جب نمازی اور وضوء کے پانی کے درمیان دشمن حائل ہو جائے تو اس سے وضو کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے اور تیمم جائز ہو جاتا ہے

یا سخت مرض کی وجہ سے پانی کا استعمال نقصان دہ ہو جائے تو وضوء کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے اور تیمم جائز ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ ان تمام امور میں دشمن کی وجہ سے جس طرح معذور سمجھا جاتا ہے اسی طرح مرض کی وجہ سے بھی معذور سمجھا جاتا ہے اور تمام امور میں دشمن اور مرض کا حکم یکساں ہے۔ اور حاجی محصر بالعدو کو بالاتفاق معذور قرار دے کر حلال ہو جانا اس کے لئے جائز قرار دیا ہے۔ اور محصر بالمرض کے بارے میں اختلاف واقع ہوا ہے تو قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ محصر بالعدو اور محصر بالمرض دونوں کا حکم صلوٰۃ طہارت، وغیرہ تمام امور میں یکساں ہونے کی وجہ سے جس طرح محصر بالعدو کے لئے حلال ہو جانا جائز ہے۔ اسی طرح محصر بالمرض کو بھی معذور قرار دے کر اس کے لئے بھی حلال ہو جانا جائز ہوگا۔

(۴) محصر بالعمرہ کا حکم

ص ۴۳۳ س ۱۹ ثم اختلف الناس بعد ھذا فی المحرم بعمرۃ

یحصر بعدو او بمرض الخ۔ یہاں سے یہ مسئلہ زیر بحث ہے کہ جس طرح محصر بالحج کے لئے حلال ہو جانا جائز ہے اسی طرح محصر بالعمرہ کے لئے حلال ہونا جائز ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں نخب الافکار قلمی ص ۱۶/۲ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱

حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام زفرؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، عکرمہؒ، شعبیؒ، ابراہیم نخعیؒ، مجاہد بن جبرؒ وغیرہ کے نزدیک، نیز امام مالکؒ کی ایک روایت کے مطابق محصر بالعمرہ کا حکم بالکل محصر بالحج کی طرح ہے کہ جس طرح محصر بالحج کے لئے

دشمن یا مرض کے احصار کی وجہ سے حلال ہو جانا جائز ہے اسی طرح محصر بالعمرہ کے لئے بھی دشمن یا مرض وغیرہ کے احصار کی وجہ سے حلال ہو جانا جائز ہے جو احکام محصر بالحج پر لازم ہو جاتے ہیں وہی محصر بالعمرہ پر بھی لازم ہو جائیں گے۔ انھیں لوگوں کی طرف حضرت امام طحاوی نے فقال قوم یبعث بھدی ویواعدھم الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

مذہب ۲ حضرت امام محمد بن سیرینؒ، بعض اصحاب ظواہر کے نزدیک نیز حضرت امام مالکؒ کی ایک روایت کے مطابق دشمن یا مرض وغیرہ کے احصار کی وجہ سے محصر بالعمرہ کے لئے حلال ہو جانا جائز نہیں ہے بلکہ اس پر لازم ہے کہ احرام کی حالت میں رفع احصار تک باقی رہے اور جب احصار رکاوٹ دور ہو جائے تو بیت اللہ پہونچ کر ارکان عمرہ ادا کرنے کے بعد حلال ہو جائے۔

فریق ثانی کی دلیل ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ فرق اس لئے ہے کہ حج کے لئے وقت متعین اور محدود ہے اور عمرہ کے لئے کوئی وقت متعین نہیں ہے جب چاہے جا کر عمرہ کا فریضہ انجام دے سکتا ہے اور انھیں لوگوں کی طرف حضرت مصنفؒ نے وقال اٰخرون بل یقیم علی احرامہ ابداً الخ سے اشارہ کیا ہے۔

فریق اول کے دلائل ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جائیں گی۔

دلیل ۱ ص ۳۳۴ س ۲۱ وکان من الحجۃ للذین ذھبوا الی انہ یحل منہا بالھدی ماروینا عن رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم فی اول ھذا الباب الخ سے تقریبًا پانچ سطروں میں فریق اول کی دلیل نمبر۱ پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ماقبل میں باب کے شروع میں حضرت مسور بن مخرمہ رضؓ اور حضرت عبداللہ بن عمر رضؓ سے حدیث حدیبیہ کا ذکر گذر چکا ہے۔ کہ دشمن کے احصار کی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام ایک ایک دم دے کر عمرہ کا احرام کھول کر حلال ہوگئے تھے۔ رفع احصار کا انتظار نہیں فرمایا بلکہ دوسرے سال اس کی قضا فرمائی ہے اور اس میں اس کا خیال نہیں رکھا گیا کہ عمرہ کا وقت متعین نہیں اور حج کا وقت متعین ہے بلکہ محصر بالعمرہ کے عذر کو محصر بالحج کے عذر کی طرح قرار دیا گیا ہے لہذا دونوں میں کوئی فرق نہ ہوگا۔ بس حنفیہ کے نزدیک اتنا فرق ہے کہ عمرہ کے احصار میں صرف ایک عمرہ قضاء کرنا لازم ہے اور حج کے احصار میں ایک حج اور ایک عمرہ کی قضا لازم ہوتی ہے جو ماقبل میں قضا کے مسئلہ میں بیان کیا جا چکا ہے۔

دلیل نمبر۲ نظر طحاوی

ص۴۴۳ س۴ واما النظر فی ذلک فانا قد رأینا اشیاء قد فرضت علی العباد مما جعل لھا وقت خاص الخ سے تقریبًا سترہ سطروں میں نظر کے تحت دوسری دلیل پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے عبادات کا جائزہ لے کر دیکھا تو اس میں دو قسم کے امور ہیں۔ نمبر۱ وہ امور جن کے لئے وقت متعین اور مقرر ہے جیسا کہ صلوٰۃ خمسہ ان کے لئے ادائیگی کا وقت متعین ہے ان سے قبل طہارت ستر عورت وغیرہ اسباب کا مقدم ہونا شرط ہے نمبر۲ وہ امور جن کے لئے کوئی وقت متعین نہیں ہے جیسا کہ کفارہ

ظہار، کفارہ صوم، کفارہ قتل، کفارہ یمین کے روزے کہ ان امور کے روزے کسی بھی وقت رکھے جا سکتے ہیں۔ اب ان تمام امور میں غور کرنے سے معلوم ہوا کہ صلوٰۃ خمسہ کے لئے اوقات متعین ہیں اور ان میں عذر کی وجہ سے بعض فرائض ساقط ہو جاتے ہیں۔ مثلاً عذر کی وجہ سے وضو ساقط ہو جاتا ہے، عذر کی وجہ سے ستر عورت معاف ہو جاتا ہے، عذر کی وجہ سے قیام ساقط ہو جاتا ہے۔ عذر کی وجہ سے رکوع، سجدہ، ساقط ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ وقت میں اتنی گنجائش باقی ہو کہ اگر انتظار کیا جائے تو وقت کے اندر عذر زائل ہو سکتا ہے لیکن پھر بھی عذر مقبول ہے۔ اس لئے کہ عذر یقینی ہے اور وقت کے اندر زائل ہونا محض امکان ہے اور اصول ہے الیقین لایزول بالشك تو معلوم ہوا کہ بالفعل قدرت کا اعتبار ہے بالامکان قدرت کا اعتبار نہیں اسی طرح ظہار، قتل، یمین وغیرہ کے صوم پر اگر قدرت نہیں ہے تو ہر روزے کی طرف سے فدیہ دے کر بری ہو جانا جائز ہے اگرچہ اس میں یہ امکان موجود ہے کہ طاقت آجانے کے بعد روزہ رکھ سکتا ہے اور ان امور کی ادائیگی کے لئے عمرہ کی طرح کوئی وقت متعین نہیں ہے۔ اسی طرح مذکورہ کفارات میں فی الحال عتق رقبہ، اطعام طعام، کسوہ کی قدرت نہیں ہے اور بعد میں قدرت کا امکان ہے تو محض بعد میں امکان قدرت کی وجہ سے اس پر لازم نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اس کو معذور قرار دے کر اس کے عوض کی اجازت دی جاتی ہے۔

اب مذکورہ تفصیل سے واضح ہو گیا کہ مامور بہ کے لئے وقت متعین ہو یا متعین نہ ہو دونوں صورتوں میں اعذار کی وجہ سے

فرضیت ساقط ہو جاتی ہے اگرچہ فوت وقت کا خطرہ نہ ہو اور اس میں جن امور کے بارے میں فوت وقت کا خطرہ ہوتا ہے اور جن امور کے بارے میں فوت وقت کا خطرہ نہیں ہوتا ہے دونوں کو برابر قرار دیا گیا ہے تو اس پر نظر وقیاس کا تقاضا یہ ہے کہ عمرہ کے لئے اگرچہ کوئی وقت متعین نہیں ہے مگر اعذار اور احصار کی وجہ سے اس کی ادائیگی کی فرضیت ساقط ہو جائے گی معلوم ہوا کہ مسئلہ احصار میں حج اور عمرہ دونوں کا حکم یکساں ہے۔ یہی ہمارے علماء ثلثہ کا مسلک اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

(۵) محصر ذبح کے بعد حلق کریگا یا نہیں؟

ص۴۳ س۵ ثم قد تکلم الناس بعد ھذا فی المحصر اذا نحر ھدیہ ھل یحلق راسہ ام لا الخ اب یہاں سے باب کے آخیر تک یہ مسئلہ بیان فرماتے ہیں کہ جب محصر بالحج یا محصر بالعمرہ ہدی ذبح کرے گا تو حلق راس کریگا یا نہیں؟ تو اس بارے میں نخب الافکار قلمی ص۱۶۶ج۲ میں تین مذاہب نقل کیے گئے ہیں۔

مذہب ۱: حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک محصر بالحج اور محصر بالعمرہ جب حلال ہونے کے لئے ہدی ذبح کرے گا تو حلق راس اس پر لازم نہیں۔ اس لئے کہ دم دینے کے بعد مناسک اس سے مرتفع ہو چکے ہیں، اس کے بعد کسی امر کی ادائگی اس کی طرف سے معتبر نہ ہو گی۔ انھیں لوگوں کی طرف حضرت مصنفؒ نے وممن قال ذلک ابو حنیفۃ ومحمد الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

مذہب ۲: حضرت امام ابو یوسفؒ، عطاء بن ابی رباحؒ

ابو ثورؒ، امام ابو جعفر طحاویؒ وغیرہ کے نزدیک نیز حضرت امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق محصر کے لئے۔ ہدی ذبح کرنے کے بعد حلق راس مسنون ہے اور اگر حلق نہیں کرے گا تو کوئی جرمانہ بھی لازم نہیں ہے۔ انھیں لوگوں کی طرف حضرت مصنفؒ نے وقال آخرون بل یحلق فان لم یحلق حل ولاشئ علیہ ممن قال ذلک ابو یوسفؒ سے اشارہ فرمایا ہے۔

مذہب ۳

حضرت امام مالکؒ، امام احمد بن حنبل، امام اسحاق بن ابراہیمؒ کے نزدیک نیز حضرت امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق محصر پر ذبح کے بعد حلق کرنا ایسا واجب ہے جیساکہ حاجی اور معتمر پر واجب ہوتا ہے انھیں لوگوں کی طرف حضرت مصنفؒ نے وقال آخرون یحلق ویجب ذلک علیہ کما یجب علی الحاج والمعتمر الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

اب دلائل قائم کرنے میں یہ طریقہ اختیار کیا جارہا ہے، کہ مذہب ۱ حلق کا قائل نہیں ہے اور مذہب ۲ اور مذہب ۳ فی الجملہ حلق کے قائل ہیں اس لئے مذہب ۱ کو فریق اول قرار دیں گے اور مذہب ۲ اور مذہب ۳ کو فریق ثانی قرار دیں گے۔

فریق اول کی دلیل

ص ۴۳۴ س ۱۸ فکان من حجۃ ابی حنیفۃؒ ومحمدؒ فی ذلک الخ سے تقریباً چار سطروں میں فریق اول کی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جب احصار اور رکاوٹ کی وجہ سے اس سے حج یا عمرہ کے سارے مناسک ساقط ہو گئے مثلاً طواف، سعی بین الصفا والمروہ وغیرہ تو اس سے حلق بھی ساقط ہو جائے گا۔ جیساکہ جب حاجی یوم النحر میں طواف سے فارغ ہو جائے تو اس کے لئے حلق جائز ہے۔ یعنی رمی کے بعد اگرچہ حلق جائز ہے لیکن

طواف زیارت کے بعد تک تاخیر کر کے طواف کے بعد بھی حلق کر سکتا ہے اور عمرہ میں سعی کے بعد حلق جائز ہوتا ہے اور اس کے بعد اس کے لئے طیب، لباس، نساء سب کچھ حلال ہو جاتے ہیں۔ اور جب رمی جمرہ، طواف، سعی وغیرہ جن پر حلق کا مدار ہوتا ہے سب اس سے ساقط ہو گئے۔ تو حلق بطریق اولیٰ ساقط ہو جائے گا۔

جواب ص ۴۳۴ س ۲۱ وكان من حجة الآخرين عليهما في ذلك ان تلك الاشياء من الطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة ورمي الجمار الخ سے تقریباً پانچ سطروں میں فریق اول کی دلیل کا جواب دیا جا رہا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ محصر کو طواف، سعی، رمی جمار وغیرہ تمام امور کی ادائیگی سے روک لیا گیا ہے کہ محصر اور ان امور کے درمیان رکاوٹ حائل ہے اس لئے یہ امور ذمہ سے ساقط ہو گئے مگر حلق راس کرنے میں کسی قسم کی رکاوٹ حائل نہیں ہے بلکہ اس کے ادا کرنے پر وہ پوری طرح قادر ہے اس لئے ساقط نہ ہوگا۔ لہٰذا حالت احصار میں جن امور کی ادائیگی میں رکاوٹ ہے وہ ساقط ہو جائیں گے۔ اور جن کی ادائیگی میں رکاوٹ نہیں ہے وہ ساقط نہ ہوں گے۔ بلکہ ان کی ذمہ داری باقی رہے گی۔ اس لئے آپ کی دلیل معتبر نہ ہوگی۔

فریق ثانی کی دلیل ص ۴۳۴ س ۲۶ وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قد دل على ان حكم الحلق باق على المحصر الخ سے باب کے اخیر تک فریق ثانی کی دلیل پیش کی جا رہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حلق راس کا حکم محصر پر اس طرح باقی ہے جس طرح اگر بیت اللہ

تک رسائی ہوگی تو اس پر حلق کرنا لازم ہوتا۔ اسلئے کہ حدیبیہ کے موقع پر تمام صحابہ نے حلق کرا لیا تھا۔ صرف ایک آدمی انصار میں سے اور ایک آدمی مہاجرین میں سے کل دو آدمی نے حلق نہیں کیا تھا۔ اور ان دونوں نے قصر کرا لیا تھا۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم حلق کرنیوالوں کیلئے بار بار مغفرت اور رحمت کی دعا کرتے رہے اور محلقین کے لئے تین مرتبہ دعا فرمائی اور مقصرین کے لئے ایک مرتبہ دعا فرمائی تو حلق کو قصر پر فضیلت دینا اس بات کی دلیل ہے کہ حلق اور قصر کا حکم اسی طرح باقی ہے جس طرح بیت اللہ پہونچنے کے بعد ہوتا ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ احصار کی وجہ سے حلق کا حکم ساقط نہیں ہوجاتا ہے۔

قالوا فما بال المحلقين ظاهرت بالترحم قال انهم لم يشكوا۔ صحابہ نے سوال کیا کہ آپ نے محلقین کو کس بناء پر ترحم کے ساتھ فضیلت دی تو حضورؐ نے فرمایا کہ انھوں نے حلق میں شک نہیں کیا اور مقصرین نے شک کیا ہے۔ بات یہ پیش آئی تھی کہ قصر کرنے والے ہدی ساتھ نہیں لائے تھے تو بغیر ہدی کے حلق کرنے میں ان کو شک ہوا اس لئے حلق نہ کر کے قصر کیا تھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حلق کرنے والوں کے لئے بار بار دعاء کر کے شک کو دور فرمایا۔ اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے حضرت ابن عباسؓ سے دو سند اور حضرت ابو سعید خدریؓ سے دو سند کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

بَابُ حَجِّ الصَّغِيْرِ

اس باب کے تحت ایک مختصر سا مسئلہ زیر بحث ہے کہ اگر نابالغ

حج کرے گا تو اس کا حج بالاتفاق صحیح اور معتبر ہے مگر اختلاف اس بارے میں ہے کہ اس کا یہ حج اس کے حجۃ الاسلام کی طرف سے ادا ہو جائیگا یا نہیں؟ کہ بالغ ہونے کے بعد اس پر دوبارہ فریضۂ حج ادا کرنا لازم ہوگا یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں معارف السنن ص۲۱۲/۶، عمدۃ القاری ص۲۱۶/۱۰، نووی ص۴۳۱/۱، اوجز المسالک ص۵۹۴/۳۔ بذل المجہود ص۹۳/۳۔ نخب الافکار قلمی ص۱۷۸/۴، المغنی لابن قدامہ معری ص۲۰۳/۳ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱

حضرت امام داؤد ظاہری اور بعض محدثین کے نزدیک اس کا یہ حج اس کے حجۃ الاسلام کی طرف سے واقع ہو جائے گا۔ بالغ ہونے کے بعد دوبارہ حج کرنا لازم نہ ہوگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذہب قوم الی ان الصبی اذا حج قبل بلوغہ اجزأہ الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲

حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ، مجاہد بن جبرؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، حسن بصریؒ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک صبی کا حج صحیح اور معتبر تو ہے لیکن اس کے حجۃ الاسلام کی طرف سے واقع نہ ہوگا۔ بالغ ہونے کے بعد شرائط پائے جانے پر دوبارہ حج کا فریضہ ادا کرنا اس پر واجب ہوگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اول کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر ایک عورت نے حضور ﷺ

کے پاس ایک بچہ لاکر سوال کیا کہ کیا اس بچہ کا حج صحیح ہوگا؟ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کے لئے حج ہے اور تمہارے لئے اس کا اجر ہے۔

اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بچے کا حج معتبر اور صحیح ہے اور جب معتبر ہے تو حجۃ الاسلام کی طرف سے واقع ہونا بھی صحیح ہوگا۔

فریق اول کی دلیل کا جواب

صفحہ ۳۲۵ س ۱۹ وکان من الحجۃ

ثم عندنا علی اھل المقالۃ الاولیٰ ان ھذا الحدیث انما فیہ ان رسول اللہ صلی اللہ وسلم اخبر اللہ للصبی حجا الخ سے تقریباً بارہ سطروں میں فریق اول کی دلیل کا جواب دیا جا رہا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ صبی اور بچہ کی طرف سے حج کا صحیح ہونا تمام علماء کو تسلیم ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں کرتا جیسا کہ اس کی نماز صحیح ہوجاتی ہے لیکن وہ نماز اس پر فرض نہیں ہے ایسا ہی اس کا حج صحیح اور معتبر ہے اور اس پر اجر و ثواب بھی مرتب ہوگا۔ مگر وہ حج اس پر فرض نہیں ہے بلکہ نفل ہے۔ اور مذکورہ حدیث سے صرف صحت حج ثابت ہوتی ہے اور اس حج کا اس کی طرف سے بطور فرض واقع ہوجانا ۔ ۔ ۔ مذکورہ حدیث سے کسی طرح ثابت نہیں ہے ہاں البتہ یہ حدیث ان لوگوں کے خلاف حجت بن سکتی ہے جو صحت حج کا انکار کرتے ہیں لیکن جمہور کے خلاف حجت نہیں بن سکتی۔ اسلئے کہ جمہور صحت حج کے قائل ہیں لہذا اس حدیث شریف کا جو مطلب فریق اول نے

سمجھا ہے وہ صحیح نہیں ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ مذکورہ حدیث کے راوی ہیں اور خود فرماتے ہیں کہ حجۃ الاسلام کی طرف سے یہ حج واقع نہ ہوگا۔ بلکہ بالغ ہونے کے بعد دوبارہ حجۃ الاسلام کرنا لازم ہوگا اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے لوگوں کے مجمع کو مخاطب کرکے فرمایا کہ جو کچھ تم کہتے ہو وہ مجھ سے سن لو اور ایسا نہ کرنا کہ کچھ اور سمجھ کر لوگوں کو وہی بیان کرنے لگو۔ پھر فرمایا جو بھی بچہ اپنے اہل کے ساتھ حج کرتا ہے اور پھر مرجاتا ہے تو اس کا حج ادا ہوگیا اور بالغ ہو جائے تو دوبارہ حج کرنا اس پر لازم ہے اور جو بھی غلام اپنے آقا کے ساتھ حج کرتا ہے پھر مرجاتا ہے اس کا حج ادا ہوگیا اور اگر آزاد ہو جائے تو دوبارہ حج کرنا اس پر لازم ہے۔ اور تم خود یہ کہتے ہو کہ جو شخص کسی حدیث کو روایت کرتا ہے وہی اس حدیث کا مطلب زیادہ جانتا ہے۔ اور فصل اول کی حدیث کے راوی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ ہیں اور وہ خود اس کا مطلب یہ بیان فرمارہے ہیں کہ اس حج سے بچہ کی طرف سے حجۃ الاسلام ادا نہ ہوگا لہذا تمہارا مدعیٰ ثابت نہ ہوگا۔

معلل دو اشکال

اشکال ۱ صفحہ ۴۳۶ س ۲ فان قال قائل فما الذی دلک علی ان ذلک الحج لا یجزیہ من حجۃ الاسلام الخ

اس عبارت سے یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ آپ کو یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ بچہ کا حج حجۃ الاسلام کی طرف سے واقع نہیں ہوگا؟

جواب: صفحہ ۴۳۶ س ۳ قلت قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

رفع القلم عن ثلثة عن الصغیر حتی یکبر الحدیث الخ سے تقریبًا چار سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب دیا جا رہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ تین قسم کے لوگوں سے احکام شرعیہ اور فرائض اسلام کا قلم اٹھا لیا گیا ہے یعنی ان کو غیر مکلف قرار دے کر ان پر فرائض اسلام کا حکم نافذ نہیں کیا گیا ہے۔ وہ اگر کوئی حکم ادا کرے گا تو وہ اس کی طرف سے نفل ہی ہوگا (۱) صبی۔ (۲) مجنون۔ (۳) نائم۔ بخاری ص۹۹۲ ج۲۔ لہذا جب بچہ فرائض کا مکلف نہیں ہے تو حج بھی اس پر فرض نہ ہوگا۔ اس لئے جب وہ حج کرے گا تو وہ اس کی طرف سے نفل ہی ہوگا۔ جس طرح بچہ اگر فرض نماز ادا کر لیتا ہے اس کے بعد وقت کے اندر بالغ ہو جاتا ہے تو اس نماز کا اعادہ اس پر لازم ہوتا ہے اور وہ نماز نہ پڑھنے والے کے حکم میں ہوتا ہے۔ اور یہ متفق علیہ مسئلہ ہے تو اسی طرح حج کا بھی حکم ہوگا کہ بالغ ہونے کے بعد اس کو حج نہ کرنے والے کے حکم میں قرار دیا جائے گا لہذا اس پر دوبارہ حج کرنا لازم ہے۔

اشکال ۲

ص۴۳۶ س۶ فان قال قائل فقد رأینا فی الحج حکما یخالف حکم الصلوٰة الخ سے تقریبًا چار سطروں میں دوسرا اشکال پیش کیا جا رہا ہے اشکال کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے جو مذکورہ جواب میں حج کو صلوٰۃ پر قیاس کیا ہے وہ ہم کو تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ حکم حج حکم صلوٰۃ کے مخالف ہے اور وہ اس طرح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس شخص پر حج فرض فرمایا ہے جو زاد راہ اور سبیل پر پوری قدرت رکھتا ہو اور جو ان امور پر قادر نہیں ہے اس پر حج فرض نہیں فرمایا ہے لہذا جو بالغ

آدمی زادراہ اور سواری اور مامون راستہ پر قادر نہیں ہے،
اس پر بچہ کی طرح حج فرض نہیں ہے پھر سب کا اتفاق اس پر
ہے کہ اگر ایسا شخص اپنے اوپر مشقت کا بار ڈال کر پیدل چل کر
حج کر لیتا ہے تو اس کا یہ حج نفل نہیں ہوتا بلکہ حجۃ الاسلام کی
طرف سے واقع ہو جاتا ہے اور مالدار ہو جانے کے بعد دوبارہ
حج کرنا اس پر لازم نہیں ہے۔ تو اس پر قیاس کا تقاضہ یہ ہے
کہ اگر بچہ نے بھی قبل الوجوب اور قبل البلوغ حج کر لیا ہے تو
حجۃ الاسلام کی طرف سے واقع ہو جانا چاہئے اور دوبارہ
بعد البلوغ اس پر حج لازم نہ ہونا چاہئے۔

جواب ص ۳۶۲ س ۱ قیل لہ ان الذی لا یجد السبیل انما سقط الفرض عنہ لعدم الوصول الی البیت الخ
سے باب کے اخیر تک مذکورہ اشکال کا جواب دیا جا رہا ہے
جواب کا حاصل یہ ہے کہ غیر مستطیع آدمی کے پیدل حج کا حجۃ الاسلام
کی طرف سے واقع ہونا دو وجہوں سے ہے۔

(۱) اس پر حج اس لئے فرض نہیں ہوا تھا کہ وہ بیت اللہ
تک پہونچنے پر قادر نہیں تھا اور اب جب وہ پیدل مشقت اٹھا کر
بیت اللہ تک پہونچ گیا ہے تو رکاوٹ ختم ہو گئی اور مستطیع لوگوں
کے حکم میں ہو گیا ہے۔ اس لئے موسم حج میں وہاں پہونچنے کے بعد
اس پر حج فرض ہو گیا ہے اس لئے وہ حج اس کے حجۃ الاسلام کی طرف
سے واقع ہو جائے گا۔

(۲) وہاں پہونچ جانے کے بعد وہ مکہ والوں کے حکم میں
ہو گیا ہے اور اہل مکہ پر حجِ فرض کے لئے راستہ کی سہولت شرط
نہیں ہے۔ اور بچہ کا حکم ایسا نہیں ہے بلکہ بیت اللہ تک پہونچنے

سے قبل اور پہونچنے کے بعد دونوں صورتوں میں وہ غیر مکلف رہتا ہے لہذا بالغ اور مکلف ہو جانے کے بعد ہی اس پر حج فرض ہو سکتا ہے اسلئے بعد بلوغ دوبارہ حج کرنا اس پر لازم ہوگا۔ یہی بات قیاس کے مطابق ہے اور یہی ہمارے علماء ثلثہ اور جمہور کا مسلک ہے اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

باب دخول الحرم هل يصلح بغير احرام

اس باب کے تحت ایک اہم ترین اختلافی مسئلہ بیان کیا جا رہا ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی کا ارادہ حج یا عمرہ کا نہ ہو تو اس کے لئے بلا احرام میقات سے تجاوز کرنا بالاتفاق جائز ہے اور جہاں جانا تھا وہاں پہونچنے کے بعد ہی حرم شریف جانے کا ارادہ پیدا ہو گیا ہے تو اس کے لئے وہاں سے احرام باندھنا جائز ہے اس لئے کہ وہ وہاں والوں کے حکم میں ہو گیا ہے۔

اختلاف اس شخص کے بارے میں ہے جو دخول حرم کا ارادہ رکھتا ہے اس کے لئے بغیر احرام میقات سے تجاوز کرنا اور بلا احرام حدود حرم میں داخل ہو جانا جائز ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں عمدۃ القاری صـ ۲۲۴ ج ۹، صـ ۲۰۵ ج ۱۰، اوجز المسالک صـ ۲۳ ج ۳، معارف السنن صـ ۹۲ ج ۶، نخب الافکار قلمی صـ ۱۹۴ ج ۲، المغنی لابن قدامۃ صـ ۱۱۶ ج ۳، بدایۃ المجتہد صـ ۲۲۵ ج ۱ میں کچھ فرق کے ساتھ چار مذاہب نقل کئے گئے ہیں

مذہب ۱: ابن شہاب زہریؒ، حسن بصریؒ، عبداللہ ابن وہبؒ، داؤد بن علیؒ، امام بخاریؒ، اصحاب ظواہر کے نزدیک نیز امام شافعی کے ایک قول اور امام مالکؒ کی ایک روایت کے مطابق بغیر احرام میقات سے تجاوز

کر جانا اور حرم میں داخل ہو جانا جائز ہے یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الی انہ لاباس بدخول الحرم بغیر احرام الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ امام عطاء بن ابی رباحؒ، ابراہیم نخعیؒ، طاؤس بن کیسانؒ، امام طحاویؒ کے نزدیک حدودِ حرم سے باہر کے رہنے والے چاہے قبل المیقات کے ہوں، یا بعد المیقات کے ان کے لئے بلا احرام دخول حرم جائز نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فقال بعضھم وکذلک الناس جمیعا من کان بعد المیقات وقبل المیقات غیر اھل مکۃ خاصۃ الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۳ امام سفیان ثوریؒ، امام حسن بن حیؒ، امام اوزاعیؒ، امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ وغیرہ کے نزدیک قبل المیقات کے لوگوں کے لئے تو بلا احرام دخول حرم جائز نہیں ہے اور بلا احرام داخل ہونے کی وجہ سے ایک دم واجب ہو جائے گا لیکن اہل میقات اور بعد المیقات کے لوگوں کے لئے بلا احرام دخول حرم جائز ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وقال اٰخرون من کان منزلہ فی بعض المیقات اوفیما بعد المیقات الی مکۃ فلہ ان یدخل مکۃ بغیر احرام الخ کے مصداق ہیں۔ اور حنفیہ کا فتویٰ اسی پر ہے کہ حج یا عمرہ کے ارادے سے جا رہا ہو یا تجارت یا کسی اور ضرورت سے جا رہا ہو ہر حال میں بلا احرام کے میقات سے تجاوز کرنا ناجائز اور موجب دم ہے۔ بدائع ص ۱۶۴ ج ۲۔

مذہب ۴ امام احمد بن حنبلؒ امام ابو ثورؒ کے نزدیک نیز امام شافعیؒ کے ایک قول اور امام مالکؒ کی ایک روایت کے مطابق اہل المیقات قبل المیقات کے لوگوں کی طرح میقات سے باہر آفاقی کے حکم میں ہوں گے ان کے لئے بھی دخول حرم کے ارادے سے میقات سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وقال اخرون اھل المواقیت حکمھم حکم من کان قبل المواقیت الخ کے مصداق ہیں فریق ثانی اور فریق رابع کا مدعٰی قریب قریب ایک ہے۔ اور حضرت مصنفؒ نے اخیر کے تینوں مذاہب کو وخالفھم فی ذلک اخرون الخ کا مصداق قرار دیا ہے اسلئے کہ تینوں مذاہب فی الجملہ بلا احرام دخولِ حرم کو ناجائز کہتے ہیں۔

فائدہ اگر بلا احرام میقات سے تجاوز کر جائے گا تو حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد ابن حسن شیبانیؒ، امام مالکؒ، امام عبداللہ بن مبارکؒ کے نزدیک ایک دم واجب ہوگا اور اگر میقات پر لوٹ آتا ہے تو اگر تلبیہ کے ساتھ احرام باندھتا ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق دم ساقط ہو جائے گا۔ اور دیگر حضرات کے نزدیک دم ساقط نہ ہوگا۔ اور امام شافعیؒ، امام اوزاعیؒ کے نزدیک رجوع الی المیقات سے مطلقاً دم ساقط ہو جائے گا۔ میقات پر آکر تلبیہ پڑھا ہو یا نہیں، ہر حال میں ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس نے رجوع الی المیقات سے قبل احرام باندھ لیا ہے اس لئے میقات پر آکر تلبیہ کے ساتھ احرام باندھنے کی ضرورت نہیں۔ مستفاد نخب الافکار ص۱۹۵ ج۱۰۔ امام سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ کے نزدیک بلا احرام تجاوز کر جانے

کے بعد پھر احرام باندھ لیا ہے تو اس پر کوئی شئے واجب نہیں۔
المنتخب ص ۱۹۶۔

دلائل

اب حل کتاب کے تحت دلائل اس طرح قائم کریں گے کہ اولاً دو فریق قرار دیں گے۔
مذہب ۱ کو فریق اول قرار دیں گے اسلئے کہ وہ بلا احرام میقات سے تجاوز کرنے اور بلا احرام دخول حرم کو جائز قرار دیتا ہے۔
اور بقیہ تینوں مذاہب چونکہ فی الجملہ عدم جواز کے قائل ہیں اس لئے اصالۃً ان سب کو فریق ثانی قرار دیں گے اور ہم اس ترتیب سے حل کتاب کے تحت دلائل قائم کریں گے کہ اولاً فریق اول کی دلیل۔ ثانیاً مذہب ۲ یعنی حنفیہ کے مدعیٰ کی تردید۔ ثالثاً: فریق اول کی دلیل کا جواب اور حرمت کعبہ کا مسئلہ۔ رابعاً: فریق اول کا ایک اشکال وجواب۔ خامساً: حنفیہ کے خلاف نظر کے تحت عقلی دلیل۔ سادساً: حنفیہ کی دلیل اور اس کا جواب۔ سابعاً: دوسرے اشکال وجواب پر باب ختم کرنا ہے۔ اس کے بعد ثامناً: بناء کعبہ کا تاریخی مسئلہ کا حل پیش کرنا ہے۔

اولاً فریق اول کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع کی روایات ہیں جن میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فتح مکہ کے دن بلا احرام سر پر کالا عمامہ باندھ کر مکۃ المکرمہ داخل ہونے کا ذکر ہے اور حضرت انس رضؓ کی روایت میں اس کا ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سر مبارک پر مغفر یعنی فوجی خود تھا۔ اور جب آپؐ نے سر پر سے اتار کر رکھ دیا تو لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر دی کہ عبد اللہ بن خطل خانہ کعبہ کے غلاف سے چمٹا ہوا ہے تو آپؐ نے

حکم فرمایا کہ اس کو اسی حالت میں قتل کردو چنانچہ اس کو مقام ابراہیم اور زمزم کے درمیان قتل کر دیا گیا۔ واقعہ یہ پیش آیا تھا کہ فتح مکۃ المکرمہ کے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پندرہ افراد جن کی حد درجہ ایذار اور دشمنی کی بنا پر ان کو قتل کر دینے کا حکم فرمایا تھا۔ ان کے نام حسب ذیل ہیں۔

(۱) عبداللہ بن خطل۔ (۲) قرتنیٰ یہ ابن خطل کی لونڈی تھی۔ (۳) قُرَیبَہ یہ بھی اس کی لونڈی تھی۔ (۴) سارہ یہ بنی مطلب میں سے کسی کی باندی تھی۔ یہ تینوں لونڈیاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجو کرتی تھیں۔ (۵) حویرث بن نقید۔ (۶) مقیس بن صبابہ۔ (۷) عبداللہ بن سعد بن ابی سرح۔ (۸) عکرمہ بن ابی جہل۔ (۹) ہبار بن الاسود۔ (۱۰) وحشی بن حرب، قاتل حمزہؓ۔ (۱۱) حارث ابن طلاطل (۱۲) کعب بن زہیر۔ (۱۳) ہبیرہ بن ابی وہب مخزومی۔ (۱۴) عبداللہ بن زبعری۔ (۱۵) ہند بنت عتبہ زوجہ ابی سفیان۔

ان میں سے بعض نے اسلام قبول کر لیا اور بعض کو قتل کر دیا گیا اور جن کو قتل کر دیا گیا تھا ان میں سے عبداللہ بن خطل بھی ہے۔ مستفاد سیرت مصطفیٰ ص ۲۲ ۔ اور عبداللہ بن خطل کے قاتل بارے میں مختلف اقوال ملتے ہیں۔ بعض نے کہا کہ حضرت ابو برزہ اسلمیؓ نے قتل کیا ہے۔ اور حضرت سعید بن حریثؓ ان کے ساتھ شریک تھے۔ اور بعض نے کہا کہ حضرت سعید بن ذویبؓ نے قتل کیا ہے۔ اور بعض نے کہا کہ حضرت زبیر بن العوامؓ نے قتل کیا ہے اور بعض نے کہا کہ حضرت سعید بن حریثؓ اور حضرت عمار بن یاسرؓ دونوں مارنے کے لئے دوڑ پڑے تو حضرت سعیدؓ نے سبقت کر کے مقام ابراہیم اور بیر زمزم کے درمیانی حصہ میں قتل

کر دیا ہے۔

بہرحال ان تمام روایات سے بلا احرام مکۃ المکرمہ کے دخول کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ اور حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی دو روایات کو دو صحابہ سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ صحابی ع۱ حضرت جابرؓ کی روایت دو سندوں کے ساتھ۔ صحابی ع۲ حضرت انسؓ کی روایت دو سندوں کے ساتھ۔

ثانیاً مذہب ع۳ یعنی حنفیہ پر تردید

ص۴۳۶ س۲۶ وجعل ابوحنیفۃؒ و

ابویوسفؒ ومحمدؒ حکم اھل المواقیت کحکم من کان من ورائھم الخ سے تقریباً ساڑھے چار سطروں میں حنفیہ کے مدعیٰ کی تردید کی جارہی ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ حضرت امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ اور ان کے ہم خیال لوگوں نے جو اہل میقات کو اہل حل کے حکم میں قرار دیا ہے۔ یہ قیاس کے بھی مخالف معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ میقات کے باہر کا آدمی اگر حج کے ارادہ سے جائے اور بغیر احرام میقات سے تجاوز کر جائے اور حج کر کے فارغ ہو جائے اور لوٹ کر میقات نہ آئے تو اس پر ایک دم واجب ہے اور جو شخص میقات سے احرام... باندھ لے وہ سنت طریقہ پر ہے اور جو میقات پہونچنے سے بہت پہلے احرام باندھ لیتا ہے وہ بھی سنت طریقہ پر ہے۔ تو جب میقات سے احرام باندھنا میقات سے پہلے احرام باندھنے کے حکم میں ہے تو اہل میقات کا حکم میقات سے باہر رہنے والوں کی طرح ہوگا۔ میقات کے اندر کے رہنے والے کی طرح نہ ہوگا لہذا جس طرح میقات کے باہر کے رہنے والوں کے لئے بلا احرام

دخول حرم جائز نہیں ہے اسی طرح اہل میقات کے لئے بھی بلا احرام دخول حرم جائز نہ ہوگا۔ اس قیاس سے حنفیہ کے مدعیٰ پر تردید ہوجاتی ہے۔

ثالثاً: فریق اوّل کی دلیل کا جواب اور حرمت کعبہ کا مسئلہ

ص۴۳۳ س۱ والتجنا الی النظر فی الاخبار هل فیهما یدفع دخول الحرم بغیر احرام وهل فیهما ما ینبئ عن معنی فی هذین الحدیثین المتقدمین یجب بذلک المعنی ان ذلک الدخول الذی کان الخ سے تقریباً تینتیس ۳۳ سطروں میں فریق اول کی دلیل کا جواب دیا جا رہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ فصل اول میں حضرت جابرؓ اور حضرت انسؓ کی روایت کا کیا مطلب ہے۔ اس کے لئے ہم نے دوسری روایات پر غور کیا ہے کہ دوسری روایات میں کوئی ایسی دلیل موجود ہے یا نہیں جو بلا احرام دخول حرم کی مدافعت اور ممانعت پر دال ہو اور فصل اول کی روایات کے معنی اور مطلب کو واضح کر دے، تو ہم کو بے شمار روایات ایسی مل گئیں جو بلا احرام دخول حرم کی حرمت پر دال ہیں اور حضرت جابرؓ اور حضرت انسؓ کی روایت کا مطلب ان سے واضح ہوجاتا ہے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں حضرت مصنفؒ نے تین صحابہ کرام کی روایات کو آٹھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ۱: حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔ ان کی روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضورﷺ نے

ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے جس دن آسمان، زمین، شمس و قمر کو پیدا فرمایا ہے تب سے مکۃ المکرمہ کو حرام اور محترم بنایا ہے اور کعبۃ اللہ اور حرم مکی کو اللہ تعالیٰ نے ان دونوں اخشبین یعنی جبل ابو قبیس اور جبل قعیقعان کے درمیان رکھا ہے۔ نہ میرے سے پہلے کسی کے لئے حلال ہوا ہے اور نہ ہی میرے بعد تا قیامت کسی کے لئے حلال ہوگا۔ اور میرے واسطے یوم الفتح میں صرف ایک محدود وقت کیلئے حلال فرمایا ہے اور کسی کے لئے حدود حرم کی گھاس، درخت پیڑ کو اکھیڑنا جائز نہیں ہے اور نہ وہاں کے لقطہ کو اٹھانا جائز ہے ہاں البتہ مالک تک پہونچانے اور اعلان کرنے کے لئے جائز ہو سکتا ہے اور اذخر نامی گھاس اہل حرم کی ضرورت کی چیز ہونے کی وجہ سے اس کو کاٹنے کی اجازت دی گئی ہے۔

اب اس حدیث کے سیاق پر غور کرنے سے صاف واضح ہو جاتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بلا احرام مکۃ المکرمہ داخل ہونے کی اصل علت کیا تھی کہ صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ستودہ صفات کے لئے اللہ تعالیٰ نے صرف چند گھنٹے حرمت کو موقوف کر دیا تھا اس کے بعد قیامت تک کے لئے حلال نہ ہوگا اور نہ ہی کسی کے لئے بلا احرام حدود حرم میں داخل ہونا جائز ہوگا۔

حرمت کعبہ اور صحابی ۲

حضرت ابو شریح کعبی خزاعیؓ کی روایت تین سندوں کے ساتھ۔ ان کی روایت باقاعدہ ایک واقعہ سے متعلق ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ یزید نے اپنے دور امارت میں عمرو بن سعید کو مدینۃ المنورہ پر امیر بنا کر بھیجا اور اسی کے ہاتھ سے مقام حرہ کا دردناک واقعہ پیش آیا اور مدینہ کو تباہ کرنے کے بعد حضرت

عبداللہ بن زبیرؓ کو قتل کرنے کے لئے مکۃ المکرمہ لشکر روانہ کر رہا تھا۔ اسی اثنا میں حضرت ابوشریح خزاعیؓ نے لشکر کے مجمع میں جاکر اس سے کہا کہ اے امیر مجھے کچھ بات کرنے کا موقع دے چنانچہ پورے مجمع میں بیٹھ کر یہ حدیث سنائی کہ فتح مکہ کے دوسرے دن صبح کو بنی خزاعہ کے لوگوں نے بنی ہذیل کے مشرک شخص کو قتل کر دیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے حرم مکی کو جب آسمان، زمین شمس و قمر کو پیدا فرمایا تھا اس وقت سے قیامت تک کے لئے محترم بنایا ہے کسی کے لئے اس کی حدود میں خونریزی کرنا جائز نہیں ہے اور خاص طور پر میرے لئے صرف ایک محدود وقت کے لئے حلال فرمایا تھا۔ اور اس کے بعد اس کی حرمت بحالہ لوٹ کر آگئی ہے اور اگر تم سے کوئی یہ کہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو حلال کیا ہے تو تم اس کا یہ جواب دینا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کے لئے حلال کیا تھا۔ تیرے لئے حلال نہیں ہے تو اس پر عمرو بن سعید نے کہا کہ آپ جائیے۔ ہم اس کی حرمت کو زیادہ جانتے ہیں کہ وہ خون بہانے والے اور خونخرابہ سے مداہنت کرنے والے اور امیر کی اطاعت سے الگ ہونے والے کو منع نہیں کرتا۔ تو حضرت ابوشریحؓ نے فرمایا کہ جس وقت حضورؐ یہ ارشاد فرما رہے تھے اس وقت میں موجود تھا تو وہاں نہیں تھا۔ اور میں نے تجھ تک بات پہونچا دی ہے اور عمرو بن سعید حضرت علیؓ کو گالیاں دیتا تھا اس لئے اس کا لقب اشدق پڑ گیا تھا۔ اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے لطیم الشیطان کا لقب دیا تھا۔ بہر حال یہ بات نہیں مانی اور مکۃ المکرمہ پر لشکر کشی کی اور دیوار کعبہ کو منجنیق کے ذریعہ سے منہدم کر دیا اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ

کا کچھ نہ کر سکا اسی اثناء میں اس کو اطلاع ملی کہ یزید ہلاک ہو گیا ہے تو نامراد ہو کر لوٹ گیا۔ اور یزید کے بعد اس کے لڑکے حضرت معاویہ بن یزید کو مسند امارت پر بیٹھایا گیا مگر انھوں نے لوگوں کو جمع کر کے فرمایا کہ اس عہدہ پر میرے دادا فائز ہوئے اور وہ صحابی ہونے کے باوجود ان سے کیا کیا عمل صادر ہوا آپ لوگوں کو معلوم ہے اور اس کے بعد میرے باپ یزید نے کیا کیا کہ اہل بیت کو ختم کیا اور مدینہ کو تباہ کیا اور حرم مکی پر فوج کشی کی۔ اس لیے تم جس کو چاہو امیر بنالو میں یہ ذمہ داری انجام نہیں دے سکوں گا۔ لوگوں نے مروان بن حکم کو امیر بنایا مگر وہ حضرت ابن زبیرؓ پر کامیاب نہ ہو سکا اسکے بعد عبدالملک بن مروان امیر بنا اس نے حجاج بن یوسف کے ذریعہ سے کعبۃ اللہ کو مسمار کیا اور حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کو شہید کر دیا۔ الکوکب الدری ص ۳۶۸ ج ۱، نخب الافکار ص ۲۰۲ ج ۷ تا ص ۲۰۹ ج ۷

صحابی ۳: حضرت ابوہریرہؓ کی روایت چار سندوں کے ساتھ۔ ان کی روایت کا حاصل بھی حضرت ابو شریحؓ کی روایت کی طرح ہے مگر اتنا فرق ہے کہ ان روایت میں قبیلہ ہذیل کے آدمی کا قبیلہ لیث کے ایک شخص کو قتل کرنے کا ذکر ہے۔

اب ان تمام روایات پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا ہے کہ تخلیق کائنات سے قیامت تک کے لیے اللہ تعالیٰ نے حرم مکی کو کسی کے لیے حلال نہیں کیا ہے اور اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ایک محدود وقت تک کے لیے حلال فرمایا تھا اور اس کے بعد اس کی حرمت بحالہ لوٹ آئی ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے وقتی طور پر حرمت کو اٹھا لیا گیا تھا۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے لیے احرام باندھ کر میقات

سے تجاوز کرنا اور احرام ہی کی حالت میں حرم مکی میں داخل ہونا لازم نہیں تھا اور اس کے بعد حرم مکی کی حرمت بحالہ اپنی جگہ لوٹ آئی ہے اور قیامت تک بلا فصل باقی رہے گی تو اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح کس کے لئے حرم مکی کی حرمت اٹھائی جارہی ہے کہ وہ بلا احرام میقات سے تجاوز کر سکے اور بلا احرام حرم مکی میں داخل ہو جائے؟ یہ ایک غیر ممکن بات ہے اس لئے بلا احرام میقات سے تجاوز کرنا اور حرم مکی میں داخل ہونا جائز نہ ہوگا، اگر داخل ہوگا تو دم واجب ہوگا۔

رابعًا اشکال ۱

ص ۴۳۸ س ۵ فان قال قائل ان معنی ما احل للنبی صلی اللہ علیہ وسلم منہا ھو شھر السلاح الخ سے ایک سطر کی عبارت میں یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے فتح مکہ کے دن حلال کرنے کی علت کیا تھی وہ تو جنگ اور خون بہانے کے لئے ہتھیار کے ساتھ حملہ کرنے کے لئے حلال کیا گیا تھا اس کے علاوہ کسی اور علت کی وجہ سے حلال نہیں کیا گیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بھی مطلقاً حلال نہیں کیا۔ یعنی یہ لوگ ماقبل میں جواب میں ذکر کردہ روایات پر یہ اشکال کرتے ہیں کہ تم نے ان روایات سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے جس وقت میں حلال کیا گیا تھا اس کو علی الاطلاق قتال، غیر قتال ہر اعتبار سے حلت پر محمول کیا ہے۔ وہ صحیح نہ ہوگا بلکہ اس حلت کو صرف حالت قتال پر محمول کرنا چاہئے

جواب

ص ۴۳۸ س ۶ قیل ھذا محال ان کان الذی ابیح للنبی صلی اللہ علیہ وسلم منہا ھو ما ذکرت خاصۃ الخ سے تقریباً نو سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر قتال کو علت حلت قرار دیا

گیا ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم لا یحل لاحد بعدی نہ فرماتے کیونکہ کعبۃ اللہ کی حفاظت اور دشمنان اسلام کی مدافعت کے لئے قتال اور جنگ کی حلت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے بھی تھی اور بعد میں بھی رہے گی تو پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت کیا رہی؟ اور ارشاد رسول صلی اللہ علیہ وسلم لم تحل لاحد قبلی اور لا تحل لاحد بعدی اور لم تحل لی الا ساعۃ کا کیا مطلب ہوگا لامحالہ یہی کہنا ہوگا کہ اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے قتال، غیر قتال ہر حیثیت سے حلال کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ کسی بھی زمانہ میں اگر کفار مسلمانوں پر غلبہ حاصل کر کے حرم مکی پر قبضہ کریں اور مسلمانوں کو وہاں سے نکال دیں اور حرم مکی سے مسلمانوں کو روک دیں تو مسلمانوں کے لئے جائز اور حلال ہے کہ ہتھیار اور فوجی لشکر کے ذریعہ سے بلا احرام حدود حرم میں داخل ہو کر کفار سے جنگ کریں۔ تو معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے جو حلال کیا گیا تھا وہ قتال کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ستودہ کی وجہ سے تھا اس لئے اس وقت اگر قتال کا ارادہ نہ بھی ہوتا تب بھی بلا احرام داخل ہونا جائز ہو جاتا اور اسی وجہ سے عمرو بن سعید نے جب حضرت ابو شریح خزاعی رضؓ کو یہ جواب دیا تھا کہ سافک دم اور مانع خربہ اور خالع طاعۃ کو حرمت حرم نہیں روکتی تو حضرت ابو شریح رضؓ نے اس کی ایک بات پر نکیر نہیں فرمائی اور جواب میں یہ نہیں فرمایا کہ حرم مکی ہر قسم کے انسان کو پناہ دیتا ہے۔ کیونکہ حضرت ابو شریح رضؓ اس مسئلہ کو جانتے تھے اس لئے نکیر نہیں فرمائی۔ نیز حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ نے فرمایا کہ بلا احرام حرم مکی میں داخل ہونا کسی کے لئے جائز نہیں ہے اس عموم

میں حرم کی حفاظت اور دشمنان اسلام کو وہاں سے نکالنے کی غرض سے قتال وغیرہ داخل نہیں ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے جو حلال فرمایا تھا وہ قتال اور حمل سلاح کے لیے نہ ہونا اور آپؐ کی ذات مقدسہ کی خصوصیت کی وجہ سے ہونا ماقبل سے ثابت ہو چکا ہے اس لیے اشکال درست نہ ہوگا۔

خامساً حنفیہ کے خلاف دلیل عقلی اور نظر طحاوی

ص۴۳۵ س۱۵ ثم احتججنا بعد هذا الی النظر فی حکم من بعد المواقیت الی مکة هل لهم دخول الحرم بغیر احرام ام لا الخ سے تقریباً پانچ سطروں میں حنفیہ کے خلاف نظر کے تحت دلیل پیش کی جا رہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ مابعد المواقیت یعنی اہل حل کا حکم کیا ہے؟ کیا ان کے لیے بلا احرام بغرض حج یا عمرہ یا تجارت وغیرہ جائز ہے یا نہیں تو دیکھنے میں آیا کہ ان کے لیے کسی حال میں بلا احرام دخول جائز نہیں ہے اور جو لوگ سے میقات اور حدود حرم کے درمیان حل میں داخل ہونا چاہیں ان کے لیے بلا احرام حدود حل میں داخل ہونا بالاتفاق جائز ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ حدود حل کے کا حکم دخول حرم کے مسئلہ میں آفاقی کی طرح ہے لہٰذا حنفیہ کا یہ دعویٰ صحیح نہ ہوگا کہ اہل میقات اور اہل حل کے لیے حرم مکی میں بلا احرام داخل ہونا جائز ہے۔

سادساً حنفیہ کی دلیل

ص۴۳۸ س۲۰ وذلك انهم انما قلد وافيما ذهبوا اليه من هذا الخ سے تقریباً پونے چھ سطروں میں حنفیہ کی دلیل پیش کی جا رہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ جب مکة المکرمہ سے

مدینۃ المنورہ کے لئے روانہ ہوگئے اور مقام قدید تک پہونچ گئے تو ان کو اطلاع ملی کہ ابن دلجہ نے مدینۃ المنورہ پر لشکرکشی کی ہے اور اہل مدینہ کو تباہ کر دیا ہے۔ مقام قدید حدود حرم سے باہر حل میں ہے حضرت ابن عمرؓ وہاں سے بلا احرام مکۃ المکرمہ واپس تشریف لے آئے اس سے واضح ہوتا ہے کہ بلا احرام اہل حل کے لئے دخول حرم جائز ہے۔ حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی روایت کو جو حضرت ابن عمرؓ کے واقعہ سے متعلق ہے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

جواب

ص ۴۳۸ س ۲۵ وقد روی عن غیر ابن عمر فی ذلک ما یخالف ھذا الخ سے تقریباً نو سطروں میں حنفیہ کی دلیل کا جواب دیا جا رہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اس مسئلہ میں چونکہ حضرت امام طحاوی حنفیہ کے خلاف رائے رکھتے ہیں اس لئے حنفیہ کی دلیل پر بار بار تردید فرما رہے ہیں چنانچہ اب یہاں سے حنفیہ کی مذکورہ دلیل کا جواب دے رہے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا فتویٰ یہ ہے کہ اہل مکہ کے لئے حدود مکہ میں رہ کر عمرہ مشروع نہیں ہے اور عمرہ کرنے کے لئے ان کو حدود حرم سے باہر نکلنا لازم ہے اور پھر وہاں سے احرام باندھ کر عمرہ کر سکتے ہیں۔ تو اس پر کسی نے سوال کیا ہے کہ اگر کوئی مکی حدود حرم سے باہر قریب میں کسی کام کے لئے جاتے تو وہ کیا کرے۔ ابن عباسؓ نے فرمایا کہ وہ بھی عمرہ کا احرام باندھ کر داخل ہو سکتا ہے اور پھر کسی نے سوال کیا کہ حدود حرم سے باہر کے لوگ مکہ میں ... لکڑیاں فروخت کرنے آتے ہیں وہ کیا کریں تو ابن عباسؓ نے ان کے بارے میں پہلے یہ فتویٰ دیا تھا کہ ان کے لئے بھی بلا احرام

داخل ہونا جائز نہیں ہے مگر بعد میں اس فتوی سے رجوع کرلیا اوران کو مستثنی کر کے باقی سب کے لئے یہ فتوی صادر فرمایا کہ لکڑی والوں کے علاوہ باقی کسی کے لئے بلا احرام دخول حرم جائز نہیں ہے چاہے حاجی ہو یا معتمر یا تاجر لہذا اس سے واضح ہوا کہ اہل حل کے لئے بلا احرام دخول حرم جائز نہیں ہے اس لئے حضرت ابن عمرؓ کے عمل سے استدلال درست نہ ہوگا۔ نیز حضرت ابن عمرؓ کے عمل کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ جو لوگ خوف عدو اور خوف سلطان کی وجہ سے بلا احرام داخل ہوجائیں ان پر کوئی حرج نہیں ہے۔

سابعًا اشکال ۲

ص ۴۳۹ س ۵ فان قال قائل افیجوز لمن کان بعد المواقیت الی مکۃ ان یتمتع الخ سے تقریباً پون سطر کی عبارت میں یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ تمتع آفاقی کے لئے جائز ہے مکی کے لئے جائز نہیں ہے۔ تو اہل حل مکی کے حکم میں ہیں یا آفاقی کے۔ اگر اہل حل کے لئے تمتع جائز ہے تو وہ آفاقی کے حکم میں ہوں گے۔ اور اگر ان کے لئے تمتع جائز نہیں ہے تو اہل مکہ کے حکم میں ہوں گے۔

جواب

ص ۴۳۹ س ۶ قیل لہ نعم الخ سے باب کے اخیر تک جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ سب کے نزدیک اہل حل کے لئے تمتع جائز ہے۔ حضرت امام نافعؒ سے دریافت کیا گیا کہ قرآن مجید میں حاضری المسجد الحرام کے مصداق کون سے لوگ ہیں تو جواب دیا کہ اس سے حدود مکہ کے باشندے مراد ہیں تو معلوم ہوا کہ اہل حل کا حکم اہل مکہ کی طرح نہیں ہے بلکہ آفاقی کی طرح ہے۔ اس لئے میقات سے باہر کے اہل آفاق،

اہل میقات، اہل حل تینوں کا حکم دخول حرم کے مسئلہ میں یکساں ہوگا
کہ ان میں سے کسی کے لئے بلا احرام دخول حرم جائز نہ ہوگا۔ یہی
حضرت امام طحاویؒ، عطا ابن ابی رباح ابراہیم نخعیؒ، طاؤس بن
کیسانؒ وغیرہ کا مسلک ہے مگر حنفیہ کا مسلک اور فتویٰ اسی پر ہے
کہ اہل میقات اور اہل حرم اگر حج اور عمرہ کے علاوہ کسی اور غرض
سے حدود حرم میں داخل ہونا چاہیں تو احرام باندھنا لازم نہیں ہے
البتہ آفاقی پر لازم ہے کہ بلا احرام نہ میقات سے تجاوز کرے،
چاہے کسی بھی غرض سے جا رہا ہو۔ اور نہ ہی بلا احرام حدود حرم
میں داخل ہو اگر بلا احرام میقات سے تجاوز کرے گا تو دم واجب
ہوگا۔ کما فی البدائع ج۲ ص۱۶۶۔

ثامنًا بناء کعبہ کا تاریخی مسئلہ

کعبۃ اللہ کی تعمیر کل دس مرتبہ ہوئی ہے۔ (۱) حضرات ملائکہ کی بناء تخلیق آدم سے پہلے اللہ تعالیٰ
کے حکم سے ملائکہ نے کعبۃ اللہ کی بنیاد رکھی ہے اور اس کی تعمیر کی
ہے۔ (۲) حضرت آدم علیہ السلام کی بناء۔ حضرت آدم علیہ السلام
نے دنیا میں اترنے کے بعد سب سے پہلے خانہ کعبہ کی تعمیر
فرمائی ہے اور اس کا طواف فرمایا۔ (۳) حضرت شیث علیہ السلام
کی تعمیر۔ (۴) بناء ابراہیم علیہ السلام۔ طوفان نوح علیہ السلام میں
خانہ کعبہ کی بنیاد اور عمارت لاپتہ ہوگئی تھی پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے وحی الٰہی
سے بنیاد کے آثار کا پتہ لگا کر تعمیر فرمائی۔ (۵) بناء قوم عمالقہ۔ (۶) بناء قوم جرہم
(۷) بناء قصی بن کلاب۔ (۸) بناء قریش جس میں آپ علیہ السلام کی بھی شرکت
تھی۔ (۹) بناء عبد اللہ بن زبیرؓ۔ (۱۰) بناء حجاج بن یوسف۔ جو آج تک باقی
ہے۔ پوری تفصیل اوجز المسالک ج۴ ص۲۷۶ سے شروع ہو رہی ہے۔

بَابُ الرجل يُوجّهُ بالهدى الى مكة ويقيمُ فى اهله هل يتجرّد اذا قلد الهدى

اس باب کے تحت تین مسائل بیان کرتے ہیں۔ (۱) بڑے جانوروں کا اشعار۔ (۲) غنم اور چھوٹے جانوروں کا قلادہ (۳) اپنے وطن میں رہ کر ہدی روانہ کردینے سے احرام کا حکم ثابت ہوگا یا نہیں۔

مسئلہ ۱ اشعار البدنة یہاں یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ اونٹ گائے بھینس، وغیرہ بڑے جانوروں کو ہدی کے لئے روانہ کردیا جائے تو ان کا اشعار کرنا مسنون ہے یا نہیں؟ اور اشعار کا مطلب یہ ہے کہ جانور کے کوہان پر نیزہ مار کر زخمی کردیا جائے اور خون کو اس پر لت پت کر دیا جائے تو اس سلسلہ میں بدایۃ المجتهد ص۳۷۶ ج۱، المغنی ص۲۹۳ ج۳۔ اوجز المسالک ص۵۳۳ ج۳۔ نووی ص۴۰۷ ج۱ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام ابو ثورؒ وغیرہ کے نزدیک بڑے جانوروں کا اشعار جائز اور مسنون ہے۔

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اشعار مطلقاً مکروہ اور مثلہ ہے اس لئے کہ اس میں زندہ جانور کو سخت ترین تکلیف پہونچانا لازم آتا ہے۔ ہاں البتہ بڑے جانوروں کے گلے میں پرانے چمڑے، درخت کی چھال اور

مشکیزہ کی گردن وغیرہ کا ہار ڈالدینا مسنون اور مستحب ہے۔
شامی کراچی صـ ۶۱۸/۲، بدائع صـ ۱۶۲/۲۔

مسئلہ ۲ قلائد الغنم

غنم اور چھوٹے جانوروں کے گلے میں قلادہ اور ہار ڈالنا مسنون ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں معارف السنن صـ ۲۶۴/۶، بدایۃ المجتہد صـ ۳۷۷/۱، اوجز المسالک صـ ۳۳۵/۳، نووی صـ ۴۲۴/۱ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱

حضرت امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک غنم اور چھوٹے جانوروں کے گلے میں قلادہ اور ہار ڈالنا مسنون نہیں ہے اور یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدی کی بکریوں کے گلے میں قلادہ ڈالا گیا ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینۃ المنورہ سے چھوٹے جانوروں کو بطور ہدی نہیں بھیجا تھا اور حضرت عائشہؓ نے جن جانوروں کے لئے قلادہ اور ہار بنایا تھا وہ سب بڑے جانور تھے۔

مذہب ۲

حضرت امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، ابو ثورؒ، ابن حبیب مالکیؒ، وغیرہ کے نزدیک غنم اور چھوٹے جانوروں کے گلے میں قلادہ اور ہار ڈالنا مسنون ہے۔ اور یہ لوگ عن عائشہؓ قالت کنا نقلد الشاۃ فنرسل الحدیث، جیسی روایات سے استدلال کرتے ہیں۔ فریق اول کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ جن روایات میں قلائد الغنم کا ذکر آیا ہے ان سب میں.. رواۃ کا تصرف ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ مدینۃ المنورہ سے بکری جیسے چھوٹے جانور کو ساڑھے چار سو کلو میٹر کی مسافت کا سفر طے کرا کے لانا بہت مشکل بات معلوم ہوتی ہے۔ مستفاد معارف السنن صـ ۲۶۷/۶۔

اور تقلید غنم کی تمام روایات اسود بن یزید پر موقوف ہیں، حضرت عائشہ رض کے تلامذہ میں سے کسی اور نے نقل نہیں کیا ہے۔ ممکن ہے کہ اسود کو شبہہ ہو گیا ہو۔ مستفاد اوجزالمسالک صفحہ ۵۳۷ ج ۳۔ اور صاحب بذل نے نقل فرمایا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد صرف ایک حج فرمایا ہے اور اس حج کے موقع پر آپ نے غنم روانہ نہیں فرمایا تھا اور حضرات محدثین نے حضرت اسود رض کی روایت کا انکار کیا ہے اور حضرت عائشہ رض کے اہل بیت اس حدیث پر واقف نہیں تھے لہذا اس میں ضرور تصرف ہوا ہے۔ مستفاد بذل المجہود صفحہ ۹ ج ۳۔

مسئلہ ۳ وطن سے ہدی کے گلے میں ہار ڈالکر روانہ کر دینے سے محرم کے حکم میں ہوگا یا نہیں؟

اس باب کے تحت زیر بحث اصل مسئلہ یہی ہے کہ اگر کوئی شخص وطن میں رہ کر ہدی کے گلے میں ہار ڈال کر روانہ کر دے اور خود ساتھ نہ جائے تو اس کے اوپر محرماتِ احرام حرام ہو جائیں گے یا نہیں، مثلاً نساء، لباس، طیب، حلق وغیرہ اس پر حرام ہو جائیں گے یا نہیں۔ جب کہ باقاعدہ اس نے احرام نہیں باندھا ہے تو اس سلسلہ میں معارف السنن صفحہ ۲۶۲ ج ۶، اوجزالمسالک صفحہ ۵۳۹ ج ۳، نیل الاوطار صفحہ ۳۳ ج ۵، نووی صفحہ ۴۲۵ ج ۱، عمدۃ القاری صفحہ ۳۷ ج ۱۰، نخب الافکار قلمی صفحہ ۲۲۵ ج ۷ تا صفحہ ۲۲۸ ج ۷ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱: حضرت امام عامر شعبیؒ، امام ابراہیم نخعیؒ، امام حسن بصریؒ، امام محمد بن سیرینؒ، مجاہد بن جبرؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، سعید بن جبیرؒ، ابوالشعثاءؒ، جابر بن زیدؒ، وغیرہ کے

نزدیک وطن میں رہ کر محض ہدی کے جانور روانہ کر دینے اور اشعار کر دینے یا ہار ڈال دینے سے محرمات احرام ساری کی ساری اس پر حرام ہو جائیں گی۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الی ان الرجل اذا بعث بالھدی واقام فی اھلہا لخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اسحاق بن ابراہیمؒ، امام اوزاعیؒ، امام سفیان ثوریؒ، حسن بن حیؒ، عبید اللہ بن الحسنؒ، لیث بن سعدؒ، ابو ثورؒ، ابو سلیمانؒ، داود بن علی ظاہریؒ ابن جریر طبریؒ، اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک ہدی روانہ کرنے والے پر اس وقت تک محرمات احرام حرام نہیں ہیں جب تک وہ خود روانہ نہ ہو جائے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع کی روایات ہیں جن میں ہدی روانہ کرنے والے اور قلادہ ڈالنے والے اور اشعار کرنے والے پر محرمات احرام کے حرام ہونے کا ذکر ہے۔ اور اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے تین صحابہ کرام سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱: حضرت جابرؓ کی روایت ایک سند کیساتھ ان کی روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہدی کے جانوروں کو پہلے روانہ فرمایا تھا اور ہدی لے جانے والوں کو یہ ہدایت فرمائی تھی کہ فلاں دن فلاں مقام میں پہونچنے کے بعد جانوروں کے گلے میں جلد، نعل وغیرہ کا ہار ڈالدینا اور

اشعار کر دیا اور خود مدینۃ المنورہ تشریف فرما تھے، حضرت جابر رضؓ فرماتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھا ہوا تھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرما کر کرتہ کو گریبان سے چاک کر کے پیر کی جانب سے اتار دیا کہ میں نے ہدی کے بدنے روانہ کر دیئے اور لوگوں کو فلاں دن فلاں مقام میں ہار ڈالنے اور اشعار کرنے کا حکم کیا تھا۔ مگر مجھ کو یاد نہیں رہا اور میں نے کرتا پہن لیا۔ لہذا میں اس کو سر کی طرف سے نہیں اتار رہا بلکہ چاک کر کے پیر کی طرف سے نکال رہا ہوں۔

صحابی ۲ : حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ زیاد بن ابی سفیان نے حضرت عائشہ رضؓ کے پاس خط میں یہ لکھا کہ عبداللہ بن عباس نے یہ فتویٰ صادر کیا ہے کہ جو شخص ہدی بھیجے۔ اس پر وہ تمام اور حرام ہو جاتے ہیں جو حاجی اور معتمر پر حرام ہو جاتے ہیں۔

اس پر حضرت عائشہ رضؓ نے جواب دیا کہ حضرت ابن عباس رضؓ کا فتویٰ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ۹ھ میں میرے والد حضرت صدیق اکبر رضؓ کے ساتھ ہدی کے جانوروں کو روانہ فرمایا اور میں نے ان کے گلے میں ڈالنے کے لئے ہار تیار کر دیا تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دست مبارک سے جانوروں کے گلے میں ہار ڈال دیا ہے۔ اور خود مدینۃ المنورہ میں مقیم رہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر کوئی ایسی چیز حرام نہیں ہوئی جو مقیم پر ہوتی ہے۔ فریق اول کا مقصد حضرت ابن عباس رضؓ کے فتویٰ سے استدلال کرنا ہے۔ حضرت عائشہ رضؓ کی روایت سے استدلال مقصود نہیں ہے۔

صحابی ۳: حضرت ابن عمرؓ کا عمل واثر دو سندوں کے ساتھ۔ اوران کے اثر کا حاصل یہ ہے کہ جب وہ ہدی کے جانور کو پہلے روانہ کر دیتے تو مانع احرام تمام امور سے رک جاتے تھے۔ عورت، لباس، طیب سب سے دور رہتے تھے۔

ان تمام روایات کا حاصل مضمون یہی نکلتا ہے کہ ہدی کے گلے میں ہار ڈال کر یا اشعار کر کے روانہ کرنے والے پر محرماتِ احرام سب حرام ہیں

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے تین دلیلیں پیش کی جارہی ہیں۔

دلیل ۱

ص ۴۳۹ س ۲۷ وکان مما احتجوا بہ فی ذلک ما قد رویناہ عن عائشۃؓ فیما اجابت بہ زیاداً وبما حدثنا علی بن شیبۃ الخ سے تقریباً تیئیس سطروں میں فریق ثانی کی دلیل ۱ پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ فصل اول میں حضرت عائشہؓ نے زیاد بن ابی سفیان کو جو خط کا جواب لکھا تھا اس سے استدلال کیا جارہا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے حضرت ابن عباسؓ کے فتوی کی تردید فرما کر عدم حرمت کی روایت نقل فرمائی ہے۔ حضرت عائشہؓ فرمایا کرتی تھیں کہ میں نے خود ہدی کے جانوروں کے لئے ہار تیار کر دیا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دست مبارک سے ہار ڈالکر روانہ فرمایا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان مدینہ منورہ میں مقیم رہے اور حلال کے لئے جو امور حلال ہیں وہ سب اختیار فرماتے رہے اور مانع احرام کوئی امر حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر حرام نہیں ہوا اور حضرت عائشہؓ کی اس مضمون کی روایت۔۔۔ کو حضرت مصنفؒ نے

حضرت عائشہ رضؓ کے پانچ شاگردوں سے اٹھارہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

شاگرد ۱ : حضرت مسروق بن اجدع رحؒ سے تین سندوں کے ساتھ۔

شاگرد ۲ : حضرت اسود بن یزید رحؒ سے پانچ سندونکے ساتھ۔

شاگرد ۳ : حضرت عروہ بن زبیر رحؒ سے چار سندونکے ساتھ۔

شاگرد ۴ : حضرت قاسم بن محمد رحؒ سے پانچ سندونکے ساتھ۔

شاگرد ۵ : حضرت عمرہ بنت عبدالرحمٰن رحؒ سے دو سندوں کے ساتھ ۔ وہ ایک سند میں حضرت عروہ بن زبیرؒ کے ساتھ شریک ہیں اور بکریوں کے گلے میں ہار ڈالنے کی روایت صرف حضرت اسود بن یزید رحؒ نے نقل کی ہے اور ان کے ساتھ دوسرا کوئی بھی اس میں شریک نہیں ہے ۔ اس لئے محدثین نے قلائد الغنم کی روایت کا انکار کیا ہے ۔ اور فصل اول میں مرفوع روایت صرف حضرت جابر رضؓ کی ہے اور حضرت ابن عباس رضؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مرفوع روایت مروی نہیں ہے بلکہ ان حضرات کا عمل اور فتویٰ کا ذکر ہے اور حدیث مرفوع کے مقابلہ میں عمل صحابہ اور ان کی رائے حجت نہیں ہوتی ۔ اس لئے فصل اول کی روایات میں سے صرف حضرت جابر رضؓ کی روایت کا جواب دینے کی ضرورت ہے۔

کہ حضرت عائشہ رضؓ کی روایت کو حضرت جابر رضؓ کی روایت کے مقابلہ میں دو وجہوں سے ترجیح حاصل ہے ۔

(۱) حضرت عائشہ رضؓ کی روایت تواتر اسانید سے مروی ہے اور حضرت جابر رضؓ کی روایت کو یہ درجہ حاصل نہیں ہے ۔

(۲) حضرت عائشہ رضؓ کی تمام روایات صحت اسانید کے

جس درجہ کو پہونچی ہوئی ہیں، حضرت جابرؓ کی روایت صحت کے اعتبار سے اس درجہ کی نہیں ہے اس لئے حضرت جابرؓ کی روایت متروک اور ناقابل حجت ہوگی۔ اور حضرت عائشہ کی روایت مقبول اور قابل حجت ہوگی۔

دلیل ۲ نظر طحاوی

صفحہ ۴۴/۲۶ وان کان ذلك یوخذ من طریق النظر فانا قد رأینا الذین یذهبون الی حدیث جابرؓ ۱۲ سے تقریباً ساڑھے سولہ سطروں میں نظر کے تحت عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے، جو لوگ حضرت جابرؓ کی روایت کے پیش نظر گھر رہ کر ہدی روانہ کرنے والے پر محرمات احرام کی حرمت کے قائل ہیں، وہ کہتے ہیں کہ جو حرمت اس پر ثابت ہوتی ہے۔ اس سے اس وقت حلال ہوگا کہ جب حاجی لوگ تمام امور حج ادا کر کے طواف زیارت سے فارغ ہو کر مکمل حلال ہوتے ہیں ----------

---------- اور حاجی لوگ اپنے مناسک حج سے فراغت پر حلال ہونگے اور یہ شخص بغیر کچھ کئے حلال ہو جائے گا۔ اب قیاس کر کے دیکھنا چاہیئے کہ یہ کہاں تک درست ہے اور ہم نے متفق علیہ احرام کو دیکھا کہ یہ ایسا ہے یا نہیں؟ تو ہم نے دیکھا کہ محرم بالحج یا محرم بالعمرہ ایسے احرام میں داخل ہو جاتے ہیں جسمیں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور وہ اس احرام سے اسوقت نکل سکتا ہے کہ جب وہ مخصوص افعال کو ادا کر لیگا ان افعال کے اختیار کئے بغیر احرام سے حلال نہیں ہو سکتا۔ اب دیکھئے کہ جب حاجی سے وقوف عرفہ فوت ہو جائے تو اس سے حج بھی فوت ہو جائے گا مگر وہ حلال نہیں ہوگا بلکہ تمام حاجیوں کی طرح طواف زیارت سعی بین الصفا والمروہ حلق وغیرہ مخصوص افعال کی ادائگی کے بعد ہی حلال ہو سکتا ہے اور اگر وقوف عرفہ کر لیا

ہے اور طواف زیارت کے علاوہ باقی تمام امور حج ادا کر چکا ہے تو اس کیلئے طواف سے قبل عورت حلال نہیں ہوتی اسی طرح عمرہ کا حکم بھی ہے کہ طواف، سعی حلق سے قبل احرام عمرہ سے حلال ہونا جائز نہیں ہے۔ احرام متفق علیہ کے یہی احکام ہیں کہ مرور زمانہ اور مرور وقت اس سے حلال ہونے کا سبب نہیں ہے بلکہ مخصوص افعال کی ادائگی ہی اس سے حلال ہونیکا ذریعہ ہے اور جو شخص حج تمتع کے ارادہ سے عمرہ کا احرام باندھ کر سوق ہدی کرے۔ اس کے بعد عمرہ کیلئے طواف سعی سے فراغت حاصل کر لیتا ہے تو اس کے لئے ارکان حج اور ذبح ہدی سے قبل حلال ہونا جائز نہیں ہے۔ اور متمتع پر سوق ہدی کی وجہ سے یہ ایک زائد حرمت ہے کیونکہ اگر سوق ہدی نہ ہوتی تو حلال ہو جانا جائز ہوتا۔ پھر اس حرمت زائدہ سے مخصوص افعال کے اختیار کرنے کے بعد ہی حلال ہونا صحیح ہو سکتا ہے اور اوقات کی وجہ سے حلال نہیں ہو سکتا تو معلوم ہوا کہ احرام متفق علیہ سے حلال ہونے کا مدار افعال مخصوصہ پر ہے مرور اوقات پر نہیں ہے۔ اور اپنے وطن میں رہکر ہدی روانہ کرنیکی وجہ سے تجرید اور محرمات احرام کا ترک کرنا فریق اول کے نزدیک واجب ہے اور مرسل ہدی اس حرمت سے مخصوص افعال کو اختیار کئے بغیر محض مرور اوقات کی وجہ سے حلال ہو جائیگا اور احرام مختلف فیہ کا یہ طریقہ احرام مجمع علیہ کے مخالف ہے اسلئے مرسل ہدی پر حرمت ثابت نہ ہوگی۔ کیونکہ ضابطہ یہ ہے کہ امور مختلف فیہا اور احکام... مختلف فیہا کا ثبوت اس وقت ہوتا ہے جب کہ وہ احکام متفق علیہا کے مشابہ ہو جائیں اور یہاں مشابہت ہے ہی نہیں اس لئے حرمت ثابت نہ ہوگی البتہ احکام مختلف فیہا پر حجت قائم ہونے تک کیلئے وہ موقوف ہو جاتے ہیں۔ اور جب ضابطہ سے یہ بات ثابت ہو گئی تو اختلاف بھی دور ہو جائیگا اور فریق ثانی جو حضرت عائشہ رض کی روایت کے قائل ہیں ان کا قول صحیح ہوگا اور فریق اول جو حضرت جابر رض کی روایت کے قائل ہیں ان کا قول مردود اور باطل ہو جائیگا

یہی ہمارے علماء ثلثہ کا مسلک ہے اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

دلیل ۳ ص ۱۴۱/۱۴۲ وقد حدثنا یونس قال انا ابن وھب الخ سے باب کے اخیر تک فریق ثانی کی دلیل ۳ پیش کی جارہی ہے۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے کسی عراقی شخص کا واقعہ ذکر کیا گیا کہ اس نے ہدی روانہ کر کے محرمات احرام سے تجرد اختیار کر لیا تھا تو حضرت ابن زبیرؓ نے فرمایا کہ رب کعبہ کی قسم یہ بدعت ہے اور حضرت ابن زبیرؓ کا قسم کھانا جبھی ہو سکتا ہے کہ جب انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے خلاف سن رکھا ہو۔ اور اسی قسم کے واقعہ کا حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ذکر کیا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ جس محرم پر عورت حرام ہوتی ہے وہ طواف زیارت کے بغیر حلال نہیں ہو سکتا اور اس پر طواف زیارت نہیں ہے اس لئے اس پر حرمت بھی ثابت نہ ہو گی اور حضرت ابن عمرؓ کا یہ فتویٰ ان کے فصل اول کے فتویٰ کے خلاف ہے۔ اور فصل اول میں ان کے علاوہ جن لوگوں کی روایت و فتویٰ ذکر کیا جا چکا ہے۔ ان سب کا مسترد ہونا حضرت عائشہؓ کی روایت اور نظر کے ذریعہ سے واضح ہو چکا ہے۔ اس لئے حضرت ابن عمرؓ کی فصل اول کی روایت بھی مسترد ہو جائے گی اور عدمِ حرمت کی روایت صحیح اور معتبر ہو گی۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

باب نکاح المحرم

اس باب کے تحت ایک مشہور اختلافی مسئلہ بیان کیا جارہا ہے کہ حالتِ احرام میں وطی کرنا کسی کے نزدیک جائز نہیں مگر اختلاف اس بارے میں ہے کہ حالت احرام میں عقدِ نکاح جائز ہے یا نہیں تو اس سلسلہ میں اوجز المسالک ج۳ ص۳۹۹ عمدۃ القاری ج۱۰ ص۱۹۵ معارف السنن ج۶ ص۱۱۱ نیل الاوطار ج۴ ص۲۳۳ نووی ج۱ ص۴۵۳ ترمذی شریف مع العرف الشذی ج۱ ص۱۷۲ بذل المجہود ہندی ج۳ ص۱۲۴ المغنی لابن قدامہ مصری ج۳ ص۱۵۸ نخب الافکار قلمی ج۷ ص۲۲۵ و ج۷ ص۲۲۶ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام مالکؒ امام شافعیؒ امام احمد بن حنبلؒ اسحق بن ابراہیمؒ سعید بن المسیب، سالم بن عبداللہ، قاسم بن محمد سلیمان بن یسارؒ لیث بن سعد، امام اوزاعیؒ وغیرہ کے نزدیک حالتِ احرام میں عقدِ نکاح جائز نہیں ہے اگر کیا جائے گا تو نکاح باطل ہوگا اور اسی طرح پیغام نکاح بھی جائز نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الی ھذا الحدیث فقالوا لایجوز للمحرم ان ینکح ولا یخطب الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہؒ امام ابو یوسفؒ امام محمد بن حسن شیبانی امام عطاء بن ابی رباح حکم بن عتیبہ حماد بن ابی سلیمان ابراہیم نخعی سفیان ثوریؒ عکرمہ مسروق بن اجدع وغیرہ کے نزدیک حالتِ احرام میں وطی تو جائز نہیں مگر عقدِ نکاح اور پیغام نکاح جائز ہے یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اوّل کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت عثمان غنیؓ کی روایت ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ محرم حالتِ احرام میں نہ نکاح کریگا اور نہ ہی پیغام نکاح بھیجیگا اور اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنف نے حضرت عثمان غنی سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور ان روایات میں صاف لفظوں میں نکاح اور پیغام دونوں کی ممانعت اور دونوں کے عدم جواز کا ذکر موجود ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے تین دلیلیں پیش کریں گے اور ان میں ترتیب اس طریقہ سے قائم کریں گے کہ اولاً دلیل ۱ اس کے بعد ایک اشکال اور اس کے دو جوابات اس کے بعد فریق اوّل کی مذکورہ دلیل میں حضرت عثمان کی روایت کا جواب، اس کے بعد نظر طحاوی کے تحت دلیل ۲ اس کے بعد ایک اشکال وجواب، اس کے بعد دلیل ۳ قائم کرکے باب ختم کریں گے۔

دلیل ۱

ص ۲۳ ۳ واحتجوا فی ذلک بما حدثنا ربیع المؤذن قال ثنا اسد قال ثنا یحیی بن زکریا ابن ابی زائدۃ

الخ سے تقریباً اٹھارہ سطروں میں فریق ثانی کی دلیل ۱ پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس فرماتے ہیں کہ عمرۃ القضاء کے موقع پر حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ بنت الحارث سے حالتِ احرام میں عقد نکاح فرمایا ہے۔ اور مکۃ المکرمہ پہونچنے کے بعد جب معاہدہ کے مطابق تین روز مکمل ہو گئے تو حویطب بن عبدالعزیٰ مشرکین کی ایک جماعت کو ساتھ لے کر حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر کہنے لگا کہ اب آپ کی مدت پوری ہوگئی آپ مکہ خالی کر دیں تو آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ اسمیں تم کو کیا حرج ہے کہ تم مجھے اختیار دیدو کہ تمہارے درمیان میں رات گذار دوں

اور تمہارے لئے ہم کھانا تیار کر دیں اور تم اس کھانے میں شریک ہو جاؤ تو مشرکین نے جواب دیا کہ ہم کو آپ کے طعام کی ضرورت نہیں آپ ہم سے نکل جائیں تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم مکۃ المکرمہ سے روانہ ہو گئے اور مکۃ المکرمہ سے دس میل کے فاصلہ پر مقام سرف میں تشریف لا کر رات گذاری اور مقام سرف ہی میں حضرت میمونہ کے ساتھ شب زفاف ہوئی اب اس روایت سے واضح ہوا کہ حضرت میمونہ کے ساتھ عقد نکاح حالتِ احرام میں ہوا اور رخصتی اور شب زفاف واپسی میں حالتِ حلال مقام سرف میں ہوئی ہے لہٰذا حالتِ احرام میں عقد نکاح جائز اور درست ہوگا۔ اور اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے تین صحابہ کرام سے آٹھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱: حضرت عبداللہ بن عباس سے چھ سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲: حضرت عائشہ سے ایک سند کے ساتھ

صحابی ۳: حضرت ابوھریرہ سے ایک سند کے ساتھ

اور ان تمام روایات سے صاف الفاظ میں حالتِ احرام میں عقد نکاح کا جواز ثابت ہوتا ہے اور یزید بن الاصم نے جو حالتِ حلال میں نکاح کی روایت نقل کی ہے تو یزید بن الاصم کے بارے میں ابن شہاب زہری نے کہا کہ یہ ایک پیشاب کرنے والا دیہاتی تھا اسکی روایت کا اعتبار نہیں

مقام سرف

مقام سرف کے بارے میں ہم نے یہ تحقیق کی ہے کہ جس گاڑی میں کیلو میٹر کا نمبر آتا رہتا ہے اس سے ہم مقام سرف میں حضرت میمونہ کے مزار مبارک سے چلیں تو وہاں سے مقام تنعیم یعنی مسجد حضرت عائشہ تک دس کلو میٹر ہوئے اور مقام تنعیم سے جنت المعلیٰ کے راستہ سے حرم شریف تک چھ کلو میٹر ہوئے تو حرم شریف اور مقام سرف کے درمیان کل سولہ کلو میٹر کا فاصلہ ثابت ہوا اور حضرات محدثین

مقام سرف اور مکۃ المکرمہ کے درمیان دس میل کا فاصلہ لکھتے ہیں۔ اور دس میل میں تقریباً سولہ کلومیٹر ہوتے ہیں اور یہ اتفاق کی بات ہے کہ عمرۃ القضاء کے موقع پر مکۃ المکرمہ داخل ہونے سے قبل مقام سرف میں بحالت احرام حضرت میمونہ کے ساتھ نکاح ہوا اور واپسی میں مقام سرف ہی میں شب زفاف ہوئی اور مقام سرف ہی میں حضرت میمونہ کا انتقال ہوا اور مقام سرف ہی میں مدفون ہوئیں اور اتفاق یہ بھی ہوا کہ جس مقام میں اسوقت مزار ہے اسی جگہ یہ امور انجام پائے ہیں۔

اشکال

ص ۲۴۲ س ۲۰ فقال لهما اهل المقالة الاولى ومن تابعهم الخ سے تقریباً ساڑھے سات سطروں میں فریق اول کی طرف سے اشکال پیش کیا جارہا ہے اشکال کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابورافع فرماتے ہیں کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ کے ساتھ حالتِ حلال میں عقد نکاح فرمایا تھا اور حالت حلال ہی میں شب زفاف ہوئی ہے اور میں ہی دونوں کے درمیان ترجمان تھا اور حضرت میمونہ خود فرماتی ہیں کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے مکۃ المکرمہ سے لوٹتے وقت میرے ساتھ نکاح فرمایا تھا اور اسوقت ہم دونوں حالت حلال میں تھے اور اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے دو صحابہ کرام سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت ابورافع کی روایت مطر الوراق کے طریق سے ایک سند کے ساتھ۔ صحابی ۲ حضرت میمونہ کی روایت یزید بن الاصم کے طریق سے دو سندوں کے ساتھ، ان روایات سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت میمونہ کے ساتھ حالتِ احرام میں عقد نکاح نہیں ہوا ہے بلکہ حالتِ حلال میں ہوا ہے

جوابات

مذکورہ اشکال کے دو جواب دیئے جاتے ہیں۔

جواب ۱: ص۲۲۴ فکان من حجتنا علیہم ان ھذا الامر ان کان یؤخذ من طریق الاسناد الخ سے

تقریباً سترہ سطروں میں جواب پیش کیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابو رافع کی روایت کا مدار مطر الوراق پر ہے اور مطر الوراق حضرات محدثین کے نزدیک متکلم فیہ ہے اسلئے ان کی روایت قابل حجت نہیں ہوسکتی، اور اسی روایت کو حضرت امام مالکؒ نے بھی نقل فرمایا ہے اور امام مالک حفاظ حدیث میں سے ہیں مطر الوراق متکلم فیہ ہیں اور امام مالکؒ نے اس روایت کو سلیمان بن یسار پر موقوف اور منقطع نقل فرمایا ہے مطر الوراق نے مرفوع نقل فرمایا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ مطر الوراق کی روایت میں تصرف ہوا ہے اور امام مالک کی روایت اگرچہ سند صحیح سے مروی ہے مگر منقطع ہونے کی وجہ سے خود تمہارے نزدیک قابل استدلال نہیں ہے۔

حضرت میمونہ کی روایت چھ وجوہات اور خرابیوں سے قابل حجت نہیں ہوگی

(۱) ان کی روایت کا مدار یزید بن الاصم پر ہے اور یزید بن الاصم متکلم فیہ راوی ہے ان کے بارے میں جب عمرو بن دینار نے ابن شہاب زہری سے دریافت کیا تو فرمایا اعرابیاً بوالاً یعنی یہ ایک پیشاب کرنے والا دیہاتی ہے اسکی روایت کا اعتبار نہیں۔ اور محدثین کے یہاں کسی راوی کو کمزور قرار دینے کیلئے اس سے کم درجہ کا کلام بھی کافی ہوجاتا ہے اسلئے اس کی روایت سے استدلال کیسے درست ہوگا۔ اس کی طرف امام طحاوی نے ص۲۲۴ وحدیث یزید بن الاصم فقد ضعفہ الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

(۲) یزید بن الاصم کی روایت میمون بن مہران سے مروی ہے اور جعفر بن برقان کے طریق سے میمون بن مہران کی جو روایت مروی ہوتی ہے وہ زیادہ معتبر ہوتی ہے اور ان کے طریق سے یہ روایت یزید بن الاصم پر موقوف ہے جیساکہ میمون

بن مہران اور عطاء بن ابی رباح کے درمیان مناظرہ سے واضح ہوتا ہے اور حضرت امام عطاء بن ابی رباح نے میمون کو جواب دیا کہ ہم یہ حدیث حضرت میمونہ کے علاوہ کسی اور سے نہیں لیتے ہیں اور ان کے طریق سے ہم نے سُنا ہے کہ ان کے ساتھ حالت احرام میں عقد نکاح ہوا ہے۔ اور میمون بن مہران نے جب یزید بن الاصم کی روایت نقل کی تو حضرت عطاء نے اس روایت کا انکار فرمایا کہ وہ حضرت میمونہ کی روایت نہیں ہے اور اس کی طرف حضرت مصنفؒ نے ص۴۳۴ فان الحجۃ عندکم فی میمون بن مہران ہو جعفر بن برقان الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

(۳) حالتِ حلال میں نکاح کی روایت حضرت میمونہ سے یزید بن الاصم کے علاوہ باقی کوئی نقل نہیں کرتا اسی وجہ سے امام عطاء نے اس کی روایت کو جائز قرار نہیں دیا حالانکہ یزید سے بھی دوسرا راوی اگر صحیح طریقہ سے نقل کرتا تو عطاء اس کو قابل حجت قرار دیتے تاکہ حجت میں تاکید حاصل ہو جائے لہٰذا اصل روایت یزید پر موقوف ہے اسلئے اس سے استدلال درست نہ ہوگا حضرت مصنف نے اسکی طرف ص۴۳۴ وانہ انما کان ذلک عن قول یزید الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

(۴) جو لوگ حالتِ احرام میں عقد نکاح کی روایت نقل کرتے ہیں وہ سب اعلیٰ درجہ کے اہل علم اور حفّاظ حدیث ہیں اسلئے ان کی روایت کے مقابلہ میں یزید بن الاصم کی روایت کی کیا حقیقت ہو سکتی ہے؟ اور اسکی طرف حضرت مصنفؒ نے ص۴۳۴ والذین رووا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوجہا وھو محرم، اھل علم سے اشارہ فرمایا ہے۔

(۵) حالتِ احرام میں عقد نکاح کی روایت نقل کرنے والے سب حضرت عبداللہ بن عبّاس کے ایسے تلامذہ ہیں جو حفاظ حدیث اور ائمہ فقہاء ہیں۔ ان کی روایت اور ان کی آراء حجت شرعیہ کا درجہ رکھتی ہیں جیسے

حضرت امام سعید بن جبیر، عطاء بن ابی رباح، طاؤس بن کیسان مجاہد بن جبیرؒ عکرمہ وغیرہم یہ سب فقہاء امت ہیں انہوں نے حضرت ابن عباس کی روایت نقل کی ہے اور ان سے نقل کرنے والے بھی حفاظ حدیث ہیں جیسے عمرو بن دینار ایوب السختیانی عبداللہ بن ابی نجیح وغیرہم ان کی آرار بھی حجت شرعیہ کے درجہ میں مانی جاتی ہیں۔ اس کی طرف حضرت مصنفؒ نے ص ۴۴۳ واثبت اصحاب ابن عباسؓ الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

جواب ۲

ص ۴۴۳ س ۱۵ ثم قد روی عن عائشۃ ایضا ما قد وافق ما روی عن ابن عباسؓ الخ سے تقریبا دو سطروں میں دوسرا جواب دیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ سے حالتِ احرام میں عقد نکاح کی روایت ایسے اعلیٰ درجہ کے رواۃ سے نقل فرمائی ہے جن کی جلالتِ شان کو امت نے تسلیم کرلیا ہے جیسے ابوعوانہ عن مغیرہ عن ابی الضحیٰ عن مسروق، ان سب کی روایت حجت شرعیہ مانی جاتی ہے لہٰذا ان کی روایت ان سے کم درجہ کے رواۃ کی روایت کے مقابلہ میں اولیٰ اور افضل ہوگی اسلئے کہ یہ لوگ ضبط، عدالت، تفقہ، امانت کے اعلیٰ درجہ کے مانے جاتے ہیں اسلئے ان کی روایت کے مقابلہ میں حالتِ حلال کی روایت معتبر نہ ہوگی۔

حضرت عثمان کی روایت کا جواب

ص ۴۴۳ س ۱۷ واما حدیث عثمان فانما رواہ نبیہ بن وھب ولیس کعمرو بن دینار الخ سے تقریبا پونے تین سطروں میں حضرت عثمان کی روایت کا جواب دیا جارہا ہے کہ حضرت عثمان کی روایت جو فصل اول میں مروی ہے اس کا مدار نبیہ بن وہب پر ہے اور نبیہ بن وہب ضبط۔ عدالت اور تفقہ اور جلالتِ شان میں عمرو بن دینار اور جابر بن زید کے درجہ میں نہیں ہے اور نہ ہی ان لوگوں میں سے کسی اور کے درجہ

میں ہے جو حالتِ احرام میں عقد نکاح کی روایت نقل کرتے ہیں! نیز نبیہ بن وہب کو علم حدیث میں وہ مقام حاصل نہیں ہے جو ان لوگوں کو حاصل ہے اسلئے جب نبیہ بن وہب کی روایت مذکورہ ثقہ رواۃ کی روایت کے مخالف ہے تو اس کی روایت منکر ہوگی اور مذکورہ ثقہ کی روایت مقبول ہوگی اسلئے نبیہ بن وہب کے طریق سے حضرت عثمانؓ کی روایت قابل استدلال نہ ہوگی۔

فریق ثانی کی دلیل ۲ نظر طحاوی

ص ۴۲۳ س ۲۰ فاما النظر فی ذلک فان المحرم حرام علیہ جماع النساء الخ سے تقریباً ساڑھے آٹھ سطروں میں نظر کے تحت فریق ثانی کی دلیل ۲ پیش کی جارہی ہے، دلیل کا حاصل یہ ہے کہ محرم پر جماع حرام ہے تو احتمال یہ ہوتا ہے کہ عقد نکاح بھی اسی طرح حرام ہو تو ہم نے اس بارے میں قیاس کرکے دیکھا کہ سب کا اتفاق اس پر ہے کہ محرم کا حالتِ احرام میں باندی خریدنے میں کوئی حرج نہیں ہے مگر اس سے وطی جائز نہیں ہے اور حلال ہونے کے بعد استعمال کیلئے خوشبو خریدنے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے اور اسی طرح حلال ہونے کے بعد پہننے کیلئے کرتہ خریدنے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے حالانکہ جماع، طیب، لباس سب حالتِ احرام میں حرام ہیں اس کے باوجود ان اشیاء کو خریدنا جائز ہے اور ان کے استعمال کی حرمت ان کو ملکیت میں لانے کیلئے عقد کو مانع نہیں ہے اور محرم کیلئے حالت احرام میں شکار خریدنا جائز نہیں ہے لہٰذا عقد نکاح کے بارے میں دو احتمال ہوگئے (۱) عقد نکاح کا حکم شراء صید کی طرح ہے (۲) شراء صید کی طرح نہیں ہے بلکہ شراء جاریہ اور شراء طیب ولباس کی طرح ہے تو ہم نے دیکھا کہ اگر کوئی احرام باندھ رہا ہے اور اس کے ہاتھ میں شکار ہے تو اس کو چھوڑ دینے کا حکم ہے اور اگر شکار نہیں ہے بلکہ اس پر کرتہ ہے یا اس کے ہاتھ میں طیب ہے تو کرتہ کو اتار دینے اور طیب کو رکھ دینے کا حکم ہے ایسا

نہیں ہے کہ شکار کی طرح چھوڑ دے یا پھینک دے یعنی ان کی حفاظت کا حکم ہے اور شکار کی حفاظت جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی کے پاس بیوی ہے تو اس کو چھوڑ دینے کا حکم نہیں ہے بلکہ اس کی حفاظت کا حکم ہے تو اب قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ عقد نکاح کا حکم شراء جاریہ، اور شراء لباس وطیب کی طرح ہے اور شراء صید کی طرح نہیں ہے لہٰذا جسطرح احرام سے خارج ہونے کے بعد وطی کیلئے باندی خریدنا اور حلال ہوکر استعمال کیلئے لباس وطیب کا خریدنا جائز ہے اسی طرح حالت احرام میں حلال ہونے کے بعد کیلئے عقد نکاح کرکے عورت کو زوجیت میں لانا بھی جائز ہوگا۔

اشکال ص۴۶۳ س۲۰ فقال قائل فقد رأینا من تزوج اختہ من الرضاعۃ کان نکاحہ باطلا الخ سے تقریبا تین سطروں میں فریق اول کی طرف سے اشکال پیش کیا جارہا ہے، اشکال کا حاصل یہ ہے کہ عقد نکاح کو شراء جاریہ اور شراء لباس وطیب پر قیاس کرکے جائز قرار دینا صحیح نہیں ہے اور جن اشیاء کا حالتِ احرام میں استعمال جائز نہیں ان کی خریداری کا جواز حالتِ احرام میں عقد نکاح کے جواز کو مستلزم نہیں ہے اسلئے کہ جن عورتوں کو خریدنا جائز ہے ان کے ساتھ عقد نکاح کا جائز ہونا ضروری نہیں ہے جیساکہ اپنی رضاعی بہن کو خریدنا جائز ہے لیکن اس کے ساتھ عقدِ نکاح جائز نہیں ہے لہٰذا اگر خریدے گا تو یہ شراء ایسی چیز پر عقد کا ہونا لازم آتا ہے جن کے ساتھ وطی جائز نہیں ہے اور نکاح تو ایسی عورت سے جائز ہوسکتا ہے جس کے ساتھ وطی جائز ہوتی ہے لہٰذا جب حالت احرام میں عورت کے ساتھ جماع جائز نہیں ہے تو اس قیاس کا تقاضا یہ ہوگا کہ حالتِ احرام میں اس کے ساتھ نکاح بھی جائز نہ ہوگا اسلئے آپ کا قیاس صحیح نہ ہوگا۔

جواب ص۴۶۴ س۲ فکان من الحجۃ للآخرین علیہم فی ذلک الخ سے

تقریباً سات سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے اور جواب دو طریقے سے دیا جارہا ہے۔

(۱) سب کا اتفاق اس پر ہے کہ صائم اور معتکف پر جماع حرام ہے مگر حرمت جماع صائم اور معتکف پر عقد نکاح کی حرمت کو مستلزم نہیں ہے بلکہ حالت صوم اور حالت اعتکاف میں عقد نکاح جائز ہے اور یہ حرمت دین کے قبیل سے ہے جیساکہ حالت حیض میں عورت سے جماع حرام ہے مگر عقد نکاح حرام نہیں ہے توجسطرح صائم اور معتکف پر جماع کا حرام ہونا، حرمت عقد کو لازم نہیں کرتا ہے اسی طرح محرم پر جماع کی حرمت، عقد نکاح کی حرمت کو لازم نہیں کرے گی اور جسطرح حالت حیض میں جماع کی حرمت حائضہ عورت کے ساتھ عقد نکاح کو حرام نہیں کرتی ہے اسی طرح محرم پر جماع کی حرمت عقد نکاح کو حرام نہیں کرے گی۔

(۲) ہم نے دیکھا کہ وہ رضاعت جسکی وجہ سے عورت سے نکاح جائز نہیں ہوتا ہے جب یہ رضاعت حالت نکاح میں ثابت ہو جائے گی تو اس سے نکاح فسخ ہو جائے گا اور از سر نو نکاح کرنا بھی جائز نہ ہوگا جیساکہ صغیرہ بیوی کو شوہر کی ماں دودھ پلا دے تو نکاح فسخ ہو جاتا ہے اور جب نکاح کی حالت میں احرام ثابت ہو جائے تو اس سے نکاح فسخ نہ ہوگا تو اس پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ احرام مستقل طور پر عقد نکاح کو بھی مانع نہیں ہوگا اور احرام کی وجہ سے جماع کا حرام ہو جانا ایسا ہے جیساکہ صوم کیوجہ سے حرام ہو جاتا ہے توجسطرح حرمت صوم عقد نکاح کو مانع نہیں ہے اسی طرح حرمت احرام بھی عقد نکاح کو مانع نہیں ہوگی یہی بات قیاس کے موافق ہے اور یہی ہمارے علمائے ثلثہ کا مسلک ہے اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

ولما ۱۴۴۴ وقد حدثنا محمد بن خزیمة الخ سے باب کے

اخیر تک فریق ثانی کی دلیل ص۳ پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود اور عبداللہ بن عباس اور حضرت انس کا فتویٰ یہی رہا ہے کہ حالتِ احرام میں عقد نکاح بلاکراہت جائز اور درست ہے اور یہ ایسا ہے کہ جسطرح حالتِ احرام میں عقد بیع جائز ہے اسی طرح عقد نکاح بھی بلاکراہت جائز اور درست ہے۔ واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

وهو الموفق والمعين واليه المصير، وصلى الله تعالى على خير البرية خاتم المرسلين وعلى آله وصحبه وسلم تسليما جزى الله عنا محمدا ما هو اهله اے اللہ تیری بے کراں عنایات اور بے شمار احسانات سے آج طحاوی شریف جیسی مشکل کتاب کی جلد اوّل کی تکمیل ہوئی ایسے ہی تیرے گوناگوں فضل وکرم سے اس ناکارہ اور عاصی کے ہاتھوں سے آگے کی تکمیل اور قبول عام کی امید ہے۔

یا قاضی الحاجات، یا رافع الدرجات، یا دافع البلیات، یا حلال المشکلات، یا مجیب الدعوات یا ارحم الراحمین، ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم بحرمة حبیبک سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم الف الف صلوٰۃ

یا رب صل وسلم دائما ابدا ✽ علی حبیبک خیر الخلق کلهم

شبیر احمد عفا اللہ عنہٗ

جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد

۱۲ صفر المظفر ۱۴۱۵ھ شب جمعہ

بوقت گیارہ بجکر ۲۵ منٹ